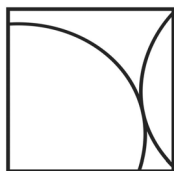


QYTETE DHE QYTETËRIME

Ahmet Davutoğlu



© LOGOS A
SHKUP
PRISHTINË
TIRANË
2 0 1 6

Ahmet Davutoğlu
QYTETE DHE QYTETËRIME

Boton: LOGOS-A
Biblioteka: LEXO

Për botuesin: Adnan Ismaili
Kryeredaktor: Husamedin Abazi
Redaktor biblioteke: Ali Pajaziti

Redaktor gjuhësor: Edison Çeraj
Redaktor artistik & disenji: Edib Agagjyshi
Redaktor teknik: Halil Berisha
Faqësës: Sedat Halimi
Mbikëqyrës i shtypit: Kemal Ismaili
Përgatitja kompjuterike: Focus Pro - Shkup
Shtypi: Focus Print - Shkup

ISBN 978-9989-58-658-3

www.logos-a.com

Copyright©Logos-A, 2016

Të gjitha të drejtat janë të rezervuara.
Ky libër mund të kopjohet pjesërisht për përdorim personal dhe jofitimprurës.
Kjo rekomandohet për qëllime promovuese të librit apo edhe për
afirmim të kulturës së leximit në përgjithësi. Por, nuk lejohet riprodhimi,
transmetimi apo kopjimi i këtij libri në tërësi pa lejen paraprake të Logos-A.



QYTETE DHE QYTETËRIME

Ahmet Davutoğlu

E PËRKTHEU NGA TURQISHTJA:

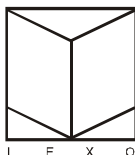
Rubin Hoxha

TITULLI I ORIGINALIT:

Ahmet Davutoğlu

MEDENİYETLER VE ŞEHİRLER

Küre, İstanbul, 2016



PËRMBAJTJA:

PARATHËNIE E BOTIMIT SHQIP	9
HYRJE.....	11
KAPITULLI I PARË.....	25
PREZANTIMI IM I PARË ME QYTETET: GJURMËT E HAPËSIRËS	25
1. STAMBOLLI DHE KONJA: MËSUESIT E MI TË PERCEPTIMIT URBAN..	27
2. Meka-Medina, Jerusalemi, Stambolli: horizontet e perceptimit tim ekzistencial	28
3. Londra: prezantimi i parë me kulturën urbane perëndimore	33
4. Nju Jorku, Jerusalemi, Roma, Stambolli, Delhi, Katmandu, Pekini: një udhëtim qytetërimor në qytetet boshtore	35
5. Kajro: qyteti bosht i ndërveprimit ndërqytetërimor.....	43
6. Ditët në Aman: nga qytetet e lashta në politikën moderne arabe	48
7. Kuala Lumpur: qyteti ku kryqëzohen qytetërimet islame, kineze e indiane	50
8. Nga Damasku profetik në Bagdad: qytetet e trishta të perceptimit tim historik	53
9. Shirazi dhe Isfahani: thelbi poetik i traditës sonë urbane	55
10. Rrënjët historike të perceptimit tonë urban: qytetet e Horasanit dhe të Transoksianës	55
11. Qytetet boshtore që kanë dashur t'i spastrojnë nga Turkistani në Andaluzi	57
13. Amaneti historik: qytetet e Bijve të Çliruesve (evlad-i fatihan)	60
14. Venecia dhe Timbuktù: qytetet bibliografike të natyrës dhe mbivendosjes historike	65
15. Nga perceptimi empirik në teori: vetëperceptimi i qytetërimeve dhe qytetet.....	67

KAPITULLI I DYTË: Historiografia urbane dhe qyteti osman 69

- 1. KRITIKË METODOLOGJIKE 71**
- 2. QYTETET OSMANE NË HISTORIOGRAFINË URBANE 84**

KAPITULLI I TRETË: Qyteti si subjekt i historisë: historia e qytetërimeve dhe qytetet boshtore 93

- 1. QYTETE PARARENDËSE/THEMELUESE TË NJË QYTETËRIMI:
PATALIPUTRA, ATHINA, ROMA DHE MEDINA.101**
- 2. QYTETE TË THEMELUARA NGA QYTETËRIME: BAGDADI,
KORDOVA, DELHI, ISFAHANI, PEKINI, PARISI, LONDRA, BERLINI,
AMSTERDAMI, MOSKA, SHËN PETERSBURGU115**
 - a. Qyteti islam: ndërtimi i “Medineve” të reja në hapësira
të reja kulturore115**
 - b. Qendrat e fuqisë së qytetërimit përëndimor: moderniteti
dhe qytetet në shkëlqim125**
- 3. QYTETE TË BARTURA ME FORMIMIN E QYTETËRIMEVE:
ALEKSANDRIA, KONJA, BURSA, SARAJEVA132**
 - a. Qytetet aleksandrike dhe ndërveprimi ndërqytetërimor.....132**
 - b. Tradita urbane selxhuko-osmane në linjën Horasan-Anadoll-Rumeli 137**
 - c. Qytetet e bartura të ekonomi-politikës moderne.....145**
- 4. “QYTETE FANTAZMASH” QË E KANË HUMBUR
SHPIRTIN/RËNDËSINË ME ZHVENDOSJEN E PUSHTETIT POLITIK
DHE TRANSFORMIMIN QYTETËRIMOR: KORDOVA, GRANADA,
SELANIKU, BAHÇESARAJI147**
- 5. QYTETE TË SPASTRUARA BASHKË ME QYTETËRIMET: MOHENJO-
DARI, HARAPA, PERSEPOLISI, OTRARI (FARABI), TENOKTITLANI ...160**
- 6. QYTETE MBI LINJAT E NDËRVEPRIMIT
GJEOKULTUROR/GJEOEKONOMIK168**
 - a. Linja Mesopotami-Anadoll-Levant: Mosul-Mardin-Dijarbakër-**

Urfa-Haleb-Iskenderun-Damask-Bejrut.....	170
b. Linja Azi-Iran-Indi: Samarkand-Buhara-Hiva-Belh (Mezarisherif)	181
c. Linja Azi-Stepa: Bullgar-Kazan-Bahçesaraj	185
d. Linja Andaluzi-Afrikë Veriore-Sahara: Marakesh-Timbuktu ...	196
7. QYTETE QË TAKOJNË/TRANSFORMOHEN/TRANSFORMOJNË QYTETËRIME TË NDRYSHME: JERUSALEMI, SHPIRTI I HISTORISË OSE EMRI I LASHTË I PAQES	200
a. Përpjekjet për spastrimin e Jerusalemit dhe shpirti rezistues i qytetit: babilonasit dhe romakët	206
b. Ringjallja e shpirtit të qytetit dhe vazhdimësia: Halifi Umer, ejubidët dhe osmanët	216
c. Përpjekja për një qytet njëpërmasor: kryqtarët dhe Izraeli	224
8. QYTETE QË TAKOJNË/TRANSFORMOHEN/TRANSFORMOJNË QYTETËRIME TË NDRYSHME: KAJRO, FORCA TRANSFORMUESE E VENDIT	231
9. QYTETE QË TAKOJNË/TRANSFORMOHEN/TRANSFORMOJNË QYTETËRIME TË NDRYSHME: STAMBOLLI, QYTETI SUBJEKT I GËRSHETIMIT QYTETËRIMOR.....	247
a. Fet’hiosman dhe Reconquista: dy fytyrat e zgjerimit ushtarak në Europë	253
b. Fet’h-i, Stambolli dhe rendi osman si një transformim qytetërimor ...	268
c. Kultura urbane dhe ndryshimi arkitektonik.....	286
LISTA E HARTAVE	307
BIBLIOGRAFIA	311
INDEKSI:	323

PARATHËNIE E BOTIMIT SHQIP

Më ka kënaqur tej mase fakti që botimi i parë në gjuhë të huaj i librit *Qytete dhe Qytetërime* u bë në gjuhën shqipe, pas një kohe të shkurtër – prej katër muajsh – pas botimit në origjinal (qershor 2016). Është privilegj për mua që hapësirës gjeografike të Ballkanit, e cila zë një vend të veçantë në zemrën dhe mendjen time, t'i drejtohem në një gjuhë e cila po ashtu zë vend të veçantë në këto troje, këtë herë nëpërmjet qyteteve të gjeografisë sonë të zemrës. Në libër, kur bëj fjalë për Prishtinën, Prizrenin e Ohrin, në kapitullin “Amaneti historik: Qytetet e bijve të ngadhënjyesve”, shprehem se “ata që humbasin shpirtin e qyteteve të tyre, edhe po ta vazhdojnë dominimin politik, nuk mund të jenë të qëndrueshëm; kurse ata që u japin shpirtin qyteteve, edhe po ta humbasin dominimin politik, e bëjnë të qëndrueshme pratinë e tyre në ato vende.” Vërtet, qytetet e Bijve të Ngadhënjyesve, si Prizreni, Sarajeva, Mostari, Plovdivi, Selaniku e Shkupi, gjithmonë na e kujtojnë qëndresën shpirtërore të traditës sonë urbane.

Para dy javësh në Konja u takova me studentë që kishin ardhur nga qytete të ndryshme të Shqipërisë e të Kosovës. Secili prej tyre në fizionominë e tij pasqyronte shkëlqimin e qëndresës shpirtërore të qyteteve nga kishin ardhur. Kur i pashë, m'u kujtuan studentët boshnjakë e shqiptarë me të cilët kisha pasur të bëj në universitet në Malajzi. U tregova për rrugëtimin disavjeçar, që kisha bërë me ata studentë, fatin e të cilëve nuk e dalloj nga fati i fëmijëve të mi. U tregova se ata e kishin përgatitur shumë mirë veten dhe sot janë njerëz me pozitë në vendet e tyre. U thashë studentëve

shqiptarë që ta përgatisin shumë mirë veten për të ardhmen dhe t'i dalin zot vendit e identitetit të tyre. U shpjegova se për ne, fati i Shkupit, i Prizrenit e Sarajevës nuk është kurrësesi i ndarë nga fati i Stambollit, Konjës e Diyarbakërit. U thashë se çdo gëzim e trishtim, që ata e përjetojnë në vendet e tyre, edhe ne e ndjejmë thellë në zemër. Prandaj edhe dhimbjet e përjetuara gjatë luftës në Sarajevë, Mostar, Srebrenicë, Foçë e Kosovë, kanë qenë edhe dhimbja jonë. Po ashtu, gëzimi për pavarësinë e Kosovës, edhe për ne ka qenë një gëzim e krenari e madhe dhe Turqia gjithnjë ka qenë përkrah Kosovës në udhën e saj të re.

Takimi dy-tri javë para shkrimit të kësaj parathënieje në qytetin qendror të gjeografisë sonë të zemrës, në Konja, me të rinj fytyrëndritur nga qytetet e bukura të Ballkanit, qarja e halleve me ta dhe rasti që m'u dha për ta shkruar këtë përvojë në këtë parathënie, qe një lumturi e veçantë për mua.

I shpreh falënderimet e mia mikut dhe vëllait tim të vyer, Adnan Ismailit, për këtë rast që më dha dhe për bartjen e qyteteve të gjeografisë sonë të zemrës në klimën e Ballkanit e të shqiptarisë nëpërmjet Shkupit, duke e përkthyer dhe botuar këtë libër, si dhe ekipit botues.

Autori

Stamboll, 24 tetor 2016

HYRJE

Çdo punim dhe çdo libër kalon nëpër një rrugëtim të vetin mendor, që fillon me vëzhgim dhe përfytyrim, zgjerohet me pyetje, thellohet duke u ndarë në copëza nëpërmjet analizave dhe duke u integruar në korniza konceptore e teorie; mvishet me eshtra e mish ose rrjedh në fjalë e shkrim. Kjo vepër e gjen kuptimin e vërtetë vetëm nëse shihet si pjesë e një rrugëtimi të tillë integral mendor.

Për brezin tonë, që periudhën e pjekjes ideore e ka kaluar në çerekun e fundit të shekullit XX, në një vend që ka qenë kryeqytet i tre perandorive, çdo rrugëtim mendor ka bartur gjurmët e përpjekjes për rizbulimin dhe, në qoftë e mundur, rigjallërimin e rindërtimin e një urtësie apo rendi të humbur. Për bijtë e këtij kryeqyteti perandorish, çfarëdo rryme ideore a ideologjike që të ndjekin, sindroma e prapambetjes që kthyer në një problem ekzistencial. Por, kjo vuajtje mendore që dukej e pariparueshme, në të njëjtën kohë bartte në vetvete një tension të brendshëm pjellor.

Edhe kur në vitin e dytë të universitetit vendosa të ndjek dy degë njëkohësisht, shkencat politike dhe ekonomike, edhe kur ushtrimet e para mendore për tezën e doktoratës që mendoja të shkruaja i bëra mbi “kolonializmin dhe prapambetjen”, në sfond qëndronte pikërisht kjo vuajtje mendore. Tani mund ta rrok më mirë se si në vitin e tretë, ndërsa po shkruaja një detyrë semestrale me titull “Krahsim i ndikimit të sistemeve koloniale angleze e franceze mbi shoqëritë perëndimore”, kur i lexoja duke i ndarë për herë të parë nga njëra-tjetra dhe i kundroja tërë kureshtje e passion faqet e disa librave në bibliotekën universitare, që

megjithëse ishin botime të shekullit XIX nuk i kishte prekur ende njeri me dorë, në fakt përpiquesha të gjeja gjurmët e fatit tonë në pasqyrën e shoqërive të tjera.

Kur nisa ta ndjej më nga afër e më thellë, teksa i afrohesha periudhës së doktoratës, se çështja në fjalë, më shumë se një problem strukturor që mund të studiohej në kuadër të kolonializmit ishte një problem mentaliteti, orientimi im mendor shkau drejt hapësirave abstrakte. Që nga ajo ditë e deri sot jam sjellë mendërisht në kufijtë dhe hapësirat e ndërveprimit të tri perceptimeve dhe, varur prej këtyre, të tre rrafsheve analitike: perceptimi ekzistencial, perceptimi historik dhe perceptimi politik (ekonomi-politika). Këto tri hapësira perceptimi sillnin me vete edhe një diskutim të thellë mbi perceptimin identitar. Orientimi gjatë dhe pas doktoratës drejt nocionit të *qytetërimit* si njësi analitike, në thelb ka buruar nga kërkesa ime për t'i takuar këto perceptime në një rrafsh integruar abstrakt.

Siç e kam theksuar në parathënien e Librit *Thellësia strategjike*¹, të menduarit mbi këto tri perceptime më ka orientuar drejt mendimit për të shkruar tri vepra: *Thellësi filozofike*, *Thellësi historike* dhe *Thellësi strategjike*.

Në veprën me titull *Alternative Paradigms*², që është teza ime e doktoratës, e botuar në vitin 1994, kam tentuar të bëj një lidhje krahasuese mendore mes perceptimit ekzistencial e atij politik. Në këtë kuadër, mbështetur te klasikët themelorë, u përpoqa të kuptoj e t'i jap kuptim ndërveprimit midis parametrave mendorë mbi bazën e qenie-dije-vlerë dhe

¹ Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu*, (Stamboll: Küre Yayınları, 2013), V-VII.

² Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, (Lanham, Nju Jork, Londër: University Press of America, 1994).

strukturave juridiko-ekonomiko-politike. Në këtë vepër u përpoqa të vendosja piketat e para të hapësirës studimore që e përfytyroja si *thellësi filozofike*.

Nocioni i vetëperceptimit (*ben-idraki/Selbstverständnis/self-perception*), të cilin e zhvillova për të përkufizuar sfondin mendor të lidhjes së padukshme por të fuqishme mes vetëdijes ontologjike e vetëdijes/identitetit politik dhe të cilin e vendosa në qendër të këtij kuadri politik, më shtyu ta studioja me thellë ndërveprimin mes transformimit mendor e atij ekonomiko-politik në histori. Siç e kam theksuar edhe në veprën *Civilizational Transformation*, shkruar në vitin 1994, nocionin e vetëperceptimit e kam zhvilluar përtej debateve identitare konjunkturale, për të shprehur një vetëdije të qenësishme identitare, e cila integron perceptimin ekzistencial me atë historik e politik.³ Orvatja ime në punimin *Vetëperceptimi i qytetërimeve*⁴ për të formuar me analiza krahasuese një terren teorik për tezën time se qytetërimet mbështeten në një vetëperceptim kolektiv, kishte të bënte me përpjekjen për t'i takuar këto perceptime me një perceptim historik.

Lidhja mendore dhe rendore midis revolucioneve botë-kuptimore që ndodhën mes shekujve VI e IV p.e.s. në pellgjet qytetërimore të Kinës (Tao, Konfuci), Indisë (Buda, Jainizmi), Iranit (Zarathustra), Mesopotamisë (Ezra) e Greqisë (Sokrati, Platoni, Aristoteli) dhe strukturave politike që u shfaqën në shekujt që pasuan (perandoritë e Hanit, Maur-

³ Ahmet Davutoğlu, *Civilizational Transformation and the Muslim World*, (Kuala Lumpur: Quill, 1994). Kjo vepër është e përkthyer edhe shqip: Ahmet Davutogllu, *Transformimi qytetërimor dhe bota muslimane*, përkth. Redi Shehu & Olsi Jazexhi, Logos-A, Shkup, 2005.

⁴ Ahmet Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben-idraki", *Dîvan: İlmi Araştırmalar* 2/3 (1997/1): 1-55. Edhe kjo vepër është e botuar shqip: Ahmet Davutogllu, *Vetë-perceptimet e qytetërimeve*, përkth. Ali Pajaziti, Logos-A, Shkup, 2003

jane, Perse e Maqedone), më ndollën si një fushë historike jashtëzakonisht e pasur dhe e gjerë. Se si transformimet mendore që përjetuan brenda vetes pellgjet qytetërimore lokale u përhapën në formë rrathësh drejt pellgjeve përreth, ashtu si rrathët që formon një gur kur bie në ujë, dhe bashkë me këtë përhapje u dhanë shkas përpjekjeve për ngritjen e vendeve të reja politike, është ende në vëmendjen time si një proces historik që duhet studiuar hap pas hapi.

Ngaqë mendoj se sintezat e para të mëdha të lashtësisë gjenden pikërisht në këto ndërveprime, në shumë punime e referate jam përpjekur ta trajtoj krahasimisht këtë proces.⁵ Ndikimi i transformimeve mendore të parapirra nga Zarathustra, Sokrati, Buda dhe Konfuci në pellgjet qytetërimore iraniane, greke, indiane e kineze mbi rendet perandorake perse, maqedone, maurjane e hanokineze, që do të themeloheshin më vonë në këto pellgje e do të përhapeshin përreth, si dhe ndërveprimet mes tyre, meritojnë vëmendje si shembujt e parë më gjithëpërfshirës të përzierjes qytetërimore. Gjithmonë jam përpjekur të kuptoj ndërveprimin tejkohor të marrëdhënies midis parapirësve të këtyre transformimeve mendore dhe themeluesve të vendeve politike që i kanë shpallur ato si taban filozofik apo fe zyrtare të vendeve përkatëse. Në imagjinatën time shpesh i kam vënë përballë njëri-tjetrit Zarathustrën me Darin, Sokratin ose Platonin me nxënësin e Aristotelit, Aleksandrin e Madh; Budën me Ashokën, Konfucin me Perandorin Vu dhe kam përfytyruar

⁵ Ahmet Davutoğlu, "Globalization and the Crisis of Individual and Civilizational Consciousness", *Globality versus Democracy? The Changing Nature of International Relations in the Era of Globalization*, ed. Hans Köchler, (Vjenë: International Progress Organization, 2000), 185-201; Ahmet Davutoğlu, "Foreword: Civilizational Revival in the Global Age", *Civilizations and World Order: Geopolitics and Cultural Difference*, ed. Fred Dallmayr, M. Akif Kayapınar dhe İsmail Yaylacı, (Lanham: Lexington Books, 2014), vii-xii.

biseda utopike mes tyre mbi dialektikën mentalitet-jetë, ideal-realitet, teori-praktikë, vetëdije-veprim. Marrëdhënia botëkuptim-rend që kam vëzhguar mbi këtë bosht kritik, përbën një nga kapitujt kryesorë të veprës *Thellësi historike* që nuk kam mundur ta përfundoj për shkak të detyrave që kam marrë përsipër.

Punimet mbi historinë e qytetërimeve, ku gjallërimin qytetërimor që solli qytetërimi islam si produkt i ndërveprimit mes vetëperceptimit të mbështetur në kredon e mono-teizmit dhe kësaj trashëgimie të pasur njerëzore e kam përkufizuar si “sinteza e madhe e lashtësisë”, bartnin gjurmët e para të qasjes së *thellësisë historike*.⁶ Pozita autentike e qytetërimit islam në historinë e njerëzimit, në themel ngrihet mbi dy shtylla, të mbështetura njëra mbi mentalitetin dhe tjetra mbi rendin shoqëror: (i) një mentalitet autentik, produkt i ballafaqimit dhe ndërveprimit mes një vetëperceptimi të ri të ndërtuar nga besimi monoteist që para-shikon një konceptim përfshirës të qenies, dhe elementeve të ndryshme të traditës së lashtë të mëparshme të mendimit, si dhe (ii) hyrja shumë shpejt në marrëdhënie me pellgjet e mëparshme qytetërimore dhe procesi i themelimit të një rendi të ri nga ky mentalitet që nisi të formohej në distancë optimale thuajse me të gjitha këto pellgje (Egjipti, Mesdheu, Greqia, Mesopotamia, Irani dhe India).

Qytetërimi islam, që pothuajse brenda dy shekujsh u bë mbizotërues në një hapësirë të gjerë gjeografike, nga Andaluzia në Kinë e nga stepat e Eurazisë në brendësi të Afrikës, përgatiti terrenin për krijimin e një hapësire më të gjerë ndërveprimi midis pellgjeve të lashta qytetërimore. Kryqëzatat dhe dyndjet mongole, që patën një ndikim kaotik në rendin

⁶ Ahmet Davutoğlu, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Dünya: İlmî Araştırmalar* 1/1 (1996/1): 1-44.

politik të pellgut qytetërimor islam, në të njëjtën kohë i hapën rrugën një procesi akoma më të gjerë ndërveprues kulturor që do të ndikonte mbi shekujt pasardhës. Rendi osman përbën hallkën e fundit të kësaj sinteze të madhe të lashtësisë.

Roma përfaqësonte rendin afroeuraziatik me qendër në Mesdhe të sintezës së lashtë pas-aleksandrike, kurse Shteti Osman, thuajse në po të njëjtën hapësirë gjeografike, përfaqësonte rendin e fundit të sintezës së lashtë të formuar me qytetërimin islam. Ashtu siç nuk ishte e mundur që popujt muslimanë në rendin osman ta kapërcenin këtë të fundit për të krijuar kontakt me periudhën formuese të qytetërimit islam, po ashtu edhe popujt e krishterë në këtë rend nuk mund ta kapërcenin atë për të krijuar kontakt historik me traditën kristiano-romake.

Ndërveprimi i lashtësisë me modernitetin, që i ka rrënjët në transformimin e madh mendor që ndodhi në Europën e shekujve XII-XVI, dhe që në shekullin XIX formoi një paradigmë të re mendore dhe ekonomiko-politike, duke themeluar një rend të ri politik, krijoi terrenin e strukturave të sotme filozofike, historike e politike. Kjo paradigmë e re, terreni mendor i së cilës u formua me Reformën, Rilindjen e Iluminizmin, ai ekonomik me merkantilizmin e Revolucionin Industrial dhe ai politik me strukturat e shtetit-komb dhe ato perandorake të kolonializmit, nxiti një proces ndërveprimi që do t'i transformonte pellgjet dhe rendet e lashta qytetërimore. Marrëdhënia traditë-modernitet, e përjetuar me koncepte, metoda e procese të ndryshme në çdo pellg qytetërimor, në thelb bart gjurmët dhe pasojat e kësaj dialektike historike.

Ndërsa sintezat e lashta qytetërimore janë përhapur nga pellgjet që ndodhen mbi brezin që zgjatet nga Mesdheu në Kinë në qendër të kontinentit Afroeuraziatik e përreth,

moderniteti e shfaqti ndikimin e vet duke u përhapur nga Europa Perëndimore, pra nëpërmjet deteve, nga periferia drejt kësaj linje të lashtë qendrore ndërveprimi. Kurse globalizmi, me mjetet e reja që ka sjellë, ka krijuar një atmosferë ndërveprimi që i ka kapërcyer kufizimet gjeografike. Teksa nga njëra anë lëvizshmëria njerëzore është rritur jashtë mase, nga ana tjetër ndërveprimi kulturor, nëpërmjet teknologjisë komunikative, ka fituar përmasa krejt të reja, që i kapërcejnë kufizimet e hapësirës. Duke filluar nga çereku i fundit i shekullit XX, gjallëria kulturore, politike e ekonomike që është vërejtur në pellgjet e lashta qytetërimore, me në krye ato kineze, indiane e islame, po i transformon me shpejtësi të jashtëzakonshme të gjitha këto hapësira ndërveprimi duke futur në veprim elemente të reja që do të përcaktojnë të ardhmen e njerëzimit.

Po të kihet parasysh se në procesin e kalimit nga moderniteti në globalizëm, qytetërimet e lashta sot kanë hyrë në një periudhë të re gjallërimi, të kuptuarit drejt i periudhës osmane bart rëndësi të veçantë jo vetëm në kuadër të formimit të një perceptimi të saktë historik, por edhe për të kuptuar ndërveprimet kulturore që mund të pjellë globalizmi. Për shembull, të kuptuarit e dinamikave transformuese që qytetet e lashta qendrore kanë kaluar në periudhat e përzierjes qytetërimore, do të ofrojë një pikënisje të rëndësishme në përpjekjet për të parashikuar të ardhmen e qyteteve multikulturore globale. Rrugëtimet e qendrave përzierëse të qytetërimeve të lashta si Persepolisi, Aleksandria, Roma, Bagdadi e Stambolli dhe ato të qendrave përcjellëse kulturore të modernitetit si Amsterdami, Londra, Parisi, Shën Peterburgu e Nju Jorku, bartin cilësinë e fareve ndriçues për të kuptuar ndikimin e procesit globalizues mbi qytetet.

Në kumtesën që pata mbajtur mbi “Përvojën e globalizmit nga Aleksandri i Madh në Perandorinë Osmane”⁷ në Universitetin e Shën Kirilit dhe Metodit, me ftesë të mikut tim të vyer, Presidentit të Maqedonisë Gjorgje Ivanovit, i cili përveç se një shtetar i mirë është edhe një politolog i respektuar, duke përdorur trashëgiminë e përbashkët historike u orvata t’i jap kuptim procesit të madh përzjerës dhe ndryshues në fazat e lashtësisë, modernitetit e globalizmit. Teza ime bazë në këtë kumtesë ishte se përzjerjet e mëdha të vëna re në rendet aleksandrike dhe osmane, edhe pse të kufizuara në hapësirë, kanë qenë shembujt e parë të globalizmit, dhe se kuptimi dhe riinterpretimi i këtyre strukturave përbëjnë shembuj horizontçelës për sa i përket procesit gjithëpërfshirës globalizues që po përjetojmë sot.

Përpjekja për të formuar një lidhje kuptimplote ku ne jemi subjekt, mes ekzistencës sonë historike dhe rrjedhës së përgjithshme historike të njerëzimit, ka hedhur bazën e studimit mbi thellësinë historike. Kjo përpjekje ka qenë shqetësimi kryesor edhe i të gjithë historianëve subjekt e intelektualëve subjekt. Aspekti që më pati bërë më shumë përshtypje kur pata lexuar për herë të parë *A Study of History* të Arnold Toynbee, ishte se problematikat bazë të parashtruara në hyrjen e kësaj vepre klasike të historisë që synon të shqyrtojë historinë e njerëzimit, ishin artikuluar rreth boshtit të historisë angleze.⁸ Kjo qasje, që në hyrje të veprës i nguliste në mendje lexuesit supozimin se të gjitha qytetërimet që do të merren në shqyrtim më tej, në të vërtetë janë

⁷ Fjalimi që mbajta në Universitetin e Shën Kirilit dhe Metodit gjatë vizitës që bëra në Maqedoni si ministër i Jashtëm i Turqisë më 24 mars 2010, më vonë u botua me këtë titull: Ahmet Davutoğlu, “Lecture Delivered by the Minister of Foreign Affairs of the Republic of Turkey”, *Political Thought* 8/30 (qershor, 2010): 19-28.

⁸ Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (1946), v. I, (Nju Jork & Londër: University Press, 1981).

lumenj që derdhen në rendin politik të formuar me historinë e Europës Perëndimore në përgjithësi e atë të Anglisë në veçanti.

Mentaliteti historik eurocentrik i zhvilluar në shekullin XIX është orvatur ta vendosë historinë e njerëzimit në një skemë të re rrjedhjeje. Gjithnjë e kam vrarë mendjen për ndjenjën e zbrazëtisë së krijuar në perceptimin tonë pasi Europa Perëndimore, e cila gjendet shumë larg nga pellgjet kryesore ku ka rrjedhur historia e njerëzimit, është vendosur në qendër të rrjedhës historike duke u nxjerrë prej saj qendra të lashta që kanë formuar shtratin mijëra vjeçar të kësaj rrjedhe. Në Malajzi, ku shkova pas përfundimit të doktoratës, kur hyra për të dhënë histori në klasën e përbërë nga studentë kinezë, malajzianë, afrikanë e aziatikë dhe pashë kontradiktën mes librave mësimorë të paradigmes mbizotëruese dhe historisë së pellgjeve qytetërimore nga vinin studentët e mi, u shokova. Në librat me rrjedhë ideopolitike eurocentriste greke-romake-kristiane-rilindase-moderne, trashëgimia ideopolitike e pellgjeve qytetërimore të studentëve me të cilët kisha të bëja, ose nuk figuronte fare, ose dilte në pah për aq sa u interesonte marrëdhëniet me Europën. Por pellgjet qytetërimore ndaj të cilave ndjenin përkatësi ata studentë ishin shumë më të vjetra e me rrënjë shumë më të thella se trashëgimia ideopolitike eurocentriste. Kësisoj pata rastin ta shihja drejtpërsëdrejti në praktikë se ç'iluzion konceptor kishte shkaktuar skema eurocentrike e historisë së mendimit në këto pellgje qytetërimore joperëndimore. E lashë mënjatë librin e lëndës që kisha në dorë dhe përmblodha një libër të ri të mendimit politik, që niste nga pellgjet e lashta.

Në këtë periudhë, ndërveprimi mes qytetërimeve kineze, indiane, islame e perëndimore, që vëzhgova në Azinë

Juglindore, bëri që të më rritej interesi për problematikën e të qasurit në mënyrë përbrendësuese ndaj historisë së qytetërimeve. Në kumtesën me titull “Ndërveprimi ndërqytetërimor dhe sinteza osmane”, që mbajta në kongresin vjetor të organizuar në vitin 1999 nga Instituti Turk i Historisë me rastin e 700 vjetorit të themelimit të Shtetit Osman, trajtova çështjen se si i duhet qasur Perandorisë Osmane në kuadër të ndërveprimit ndërqytetërimor. Më pas, me punimin “Roli i metodologjisë në formimin e perceptimit historik: historia botërore dhe Perandoria Osmane në këndvështrimin e ndërveprimit ndërqytetërimor”⁹, botuar në revistën *Divan*, desha edhe ta zgjeroja kumtesën në fjalë, edhe të hartoja një tekst boshtor që do të përbënte terrenin për vepërën *Thellësi historike* që kisha në kokë. Duke qenë se për shkak të përgjegjësiave që mora përsipër më vonë nuk arrita ta përfundoja këtë vepër, vendosa ta zgjeroj kumtesën dhe ta botoj si hyrje për *Thellësi historike*, që vazhdon të presë në kokën time si një projekt që shpresoj ta përfundoj në rastin më të parë.

Por, kapitulli “Qytetet osmane” që hodha në letër teksa shkruaja librin *Perandoria Osmane si përzierje qytetërimesh*, të cilin e pata menduar si hyrje për *Thellësi historike*, më orientoi mendërisht drejt një punimi më të gjerë mbi qytetet dhe qytetërimet. Por, përpara një punimi që do të vinte në qendër Perandorinë Osmane, të shkruarit e një libri mbi “rikompozimin e qytetit/hapësirës” që përbën një nga parametrat themeluese të qytetërimeve të lashta (që janë: “rindërtimi ontologjik i vetëperceptimit”, “riklasifikimi epistemologjik i dijes njerëzore”, “ripërkufizimi aksiologjik i vlerave”, “ripro-

⁹ Ahmet Davutoğlu, “Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı”, *Divan: İlmî Araştırmalar* 4/7 (1999/2): 1-63.

jektimi i përfytyrimit historik ose i vetëdijes kohore”, “rikompozimi i qytetit/hapësirës” dhe “reformimi rreth këtyre parametrave i idesë së një rendi të ri botëror”), e mbi të gjitha të qytetërimit islam që ka nxjerrë Perandorinë Osmane, më risolli në vëmendje një tjetër projekt që e mendoja prej vitesh dhe kështu doli në dritë libri *Qytetërimi dhe qytete*.

Në një kohë kur ndodhemi në prag të zgjedhjes mes një rendi botëror rreth hegjemonisë së një qytetërimi të vetëm dhe një rendi botëror pluralist mbështetur në ndërveprimin ndërqytetërimor, të ofruarit e përgjigjeve të përbashkëta ndaj sfidave me të cilat përballlet njerëzimi sot e bën të pashmangshëm të kuptuarit dhe rivlerësimin e të gjitha këtyre parametrave themelues. Ashtu siç nuk e kanë vazhduar dot gjallimin në histori qytetërimet jopërfshirëse e jopërbrendësuese, edhe sot është e pamundur që një rend botëror që nuk e bart këtë cilësi të prodhojë zgjidhje për problemet e njerëzimit. Hapësira gjeografike në qendër të së cilës gjendet Turqia si bartëse e trashëgimisë osmane, e ka këtë cilësi përfshirëse që sjell kjo “thellësi historike”. Rendin pluralist do ta ndërtojnë ato shoqëri dhe drejtime politike të cilat do të kalojnë përtej interesave kombëtare për të prodhuar vlera në emër të ndërgjegjes së mbarë njerëzimit, duke ringritur parametrat themelues të qytetërimeve që u përkasin. Është e pashmangshme që shoqëritë dhe drejtimitet politike që do të rindërtojnë parametrat e tyre themeluese, para së gjithash të rindërtojnë qytetet që përcjellin kujtesën e qytetërimeve që u përkasin.

Kapitulli i parë i librit, “Prezantimi im i parë me qytetet: gjurmët e hapësirës”, pasqyron gjurmët që kanë lënë tek unë qytetet që i kam parë dhe i kam ndjerë duke i përjetuar personalisht. Këto gjurmë, që përbëjnë sfondin e analizave teorike në kapitujt e mëtejshëm të librit, në të njëjtën kohë

përbëjnë edhe bazën e perceptimit historik qytetërimor të formuar me kalimin e kohës.

Në kapitullin e dytë bëhet një kritikë e historiografisë urbane botërore në kuadër të konceptualizimeve të Weber-it. Në vazhdim trajtohen ndikimet e gabimeve metodologjike në fjalë mbi historiografinë e qyteteve osmane.

Në kapitullin e tretë, me klasifikimin e qyteteve, në tetë tituj shqyrtohet marrëdhënia mes “qytetërimeve dhe qyteteve”, që njëkohësisht përbën titullin e librit *Qytetet bosh-tore*¹⁰ të qytetërimeve, përbëjnë gurët e provës të historisë së ngritjes dhe rënies së qytetërimeve. Sepse fati i këtyre qyteteve është i përbashkët me fatin e qytetërimeve që u përka-sin brenda rrjedhës historike. Këto qytete, herë në formën arkitekturore apo në ritmin e muzikës së tyre, herë në vazh-dimësinë e traditës intelektuale apo në një treg të begatë mbi rrugët tregtare dhe herë duke qëndruar në qendër të rendit politik, bëjnë të mundur pasqyrimin e parametrave të tyre qytetërimorë brenda realitetit historik. Nga kjo pikëpamje, *qytetet boshtore* shërbejnë si udhërrëfyese për të gjitha klasifiki-met e tjera: “qytete që kanë paraprirë/themeluar qytetërime”, “qytete të themeluara nga qytetërime”, “qytete të bartura”, “qytete fantazmash”, “qytete të spastruara”, “qytete të ndër-veprimit”, “qytete të transformuara/transformuese”.

Këto klasifikime qytetesh ofrojnë shumë argumente për kritikën e historiografisë së qyteteve/qytetërimeve e cila bart edhe cilësinë e një përgjigjeje ndaj ndarjes polarizue-se/kategorike që bën ati themelues i studimeve mbi histo-rinë e qyteteve, Weber-i, nëpërmjet klasifikimit të qyteteve në “oksidentale” dhe “orientale”.

¹⁰ Për përdorimin për herë të parë të nocionit *qytet boshtor* në një artikull të shkurtër, shih: Ahmet Davutoğlu, “Eksen Şehirler: Medeniyetlerin Kader Gösterge-leri”, *İzlenim* (maj-qershor, 1996).

Për ndihmesën me burime që më kanë dhënë gjatë shkrimit të kapitujve të librit, falënderoj F. Samime İnceoğlu, Ebubekir Ceylan dhe Nedim Emin. Për kritikën dhe kontributet gjatë fazës së botimit, falënderoj Yunus Uğur, Faruk Deniz, Alim Arlı dhe Semih Atış.

Dua të them se çdo shprehje mirënjohjeje e dashurie do të mbetej e mangët kundrejt durimit, sakrificës dhe dinjitetit që kanë treguar në një intensitet të tillë pune bashkëshortja ime zonja Sare, e cila nuk ma ka kursyer qoftë edhe një çast mbështetjen gjatë gjithë karrierës sime akademike e politike, si dhe fëmijët e nipërit e mi. I falënderoj!

Librat që kam marrë me vete për këtë dhe punimet e tjera paralele akademike që kam bërë gjatë udhëtimeve të gjata në këto katër vitet e fundit, u bënë jo vetëm pjesë e pandashme e udhëtimeve të mia, por edhe një burim i veçantë motivimi brenda tempit të dendur diplomatik. Me këtë rast dua të falënderoj ekuipazhin fluturues dhe ekipet e Ministrisë së Jashtme e të Kryeministrisë që më kanë shoqëruar e mbështetur gjatë udhëtimeve të mia.

Këtu duhet të përmend edhe studenten time Sevinç Alkan Özcan, e cila duke ndarë të njëjtin entuziazëm me mua në çdo fazë të punimeve të mia, ka pritur me kureshtje të madhe pjesët e reja që i shkruaja thujse çdo ditë dhe e ka përgatitur librin për botim. E falënderoj për kërkimet e bëra dhe kritikën e kontributet e ofruara.

17 mars, 2016
Çankala/Ankara

KAPITULLI I PARË
PREZANTIMI IM I PARË ME QYTETET:
GJURMËT E HAPËSIRËS

1. STAMBOLLI DHE KONJA: MËSUESIT E MI TË PERCEPTIMIT URBAN

Besoj se para se të hyj në analiza teorike lidhur me qytetërimet dhe qytetet, ndarja me lexuesin e përvojës sime të njohjes me qytetet që kanë ndikuar thellë në perceptimin tim të hapësirës dhe historisë, të depërtimit tim në to dhe të përpjekjes për të kuptuar përmes tyre qytetërimet dhe trashëgiminë njerëzore në tërësi, do t'i jepte një kuptim të veçantë kësaj vepre. Sado sistematike qoftë, asnjë lloj analize teorike nuk është më e fortë se përvojat vetjake e autentike që i flasin drejtpërdrejt shpirtit dhe mendjes njerëzore.

Atyre që më pyesin: “Kush është mjeshtri, mësuesi që ka ushtruar ndikimin më të madh tek ju?”, u them: “Mësuesi që ka ndikuar më shumë në shpirtin dhe mendjen time është Stambolli”, dhe shtoj: Stambolli është një mësues në plot kuptimin e fjalës për ata që përpiqen të depërtojnë në të dhe ta kuptojnë. Atij që meditueshëm sodit shtatë kodrat, Bririn e Artë dhe Bosforin, Stambolli i ofron një leksion perceptimi të hapësirës ku pasqyrohet emri Xhemal¹¹ i Krijuesit; atij që me urtësi endet nëpër rrugicat e Gadishullit Historik, të Ejubit, Gallatës e Yskydarit, i jep një leksion perceptimi historik; atij që përpiket të kuptojë indin njerëzor në lagjet e populluara rishtazi, i jep një mësim sociologjie kulturore.

Në fëmijërinë time kam marrë leksione njohjeje, urtësie e historie në këmbalkën e dy qyteteve: të Konjës dhe të Stambollit. Konja më ka mësuar qetësinë shpirtërore të qytetërimit tonë, ndërsa Stambolli harmoninë. Sa herë që shko-

¹¹Arabisht, “bukuri”. (shën. i përkth.)

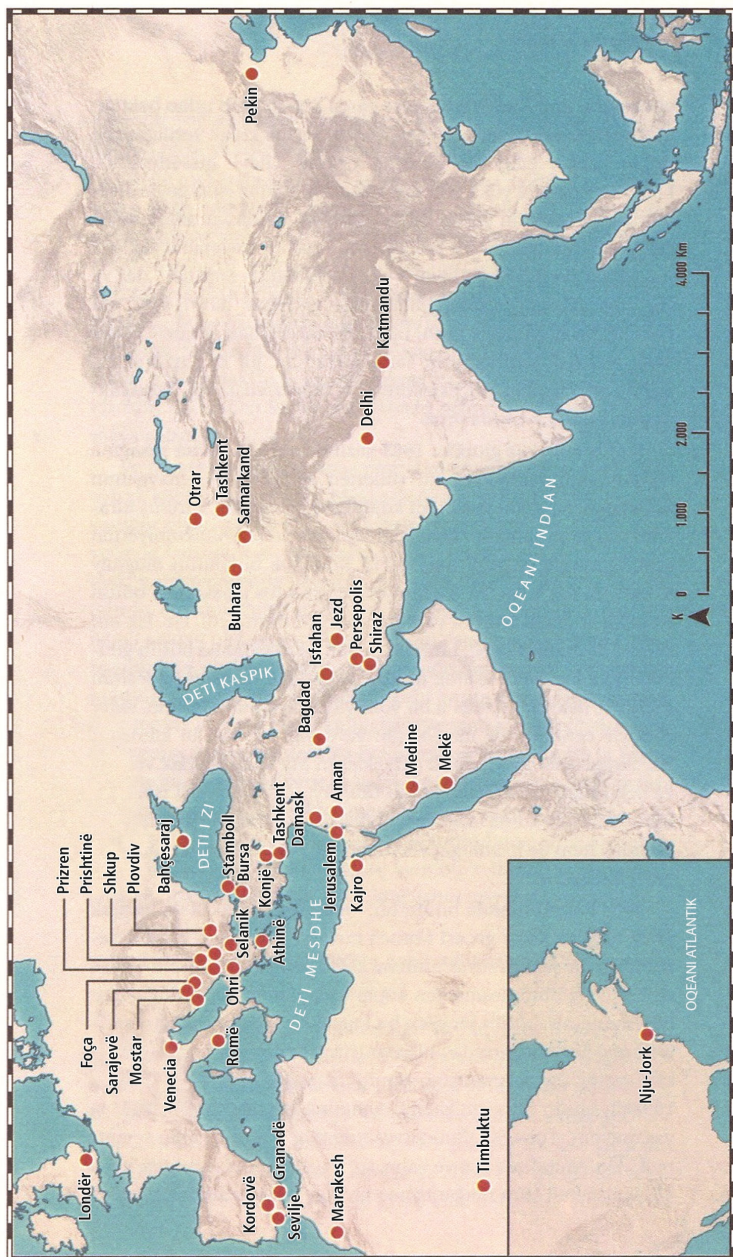
nim nga Stambolli në Tashkent qëndronim pak në Konja, ku vizitonim të afërmit. Atje në Konja, kur rrinim në shtëpinë e fëmijëve të tezes së babait (Nurullahoğulları dhe Ahioğulları), pata mësuar se zërin qiellor të ezanit, i cili e zgjonte qytetin jo vetëm në një ditë të re por në përkujtim, duhej ta përtypnim – përtej veshit – me shpirt. Zhurmat e fajtonëve që fillonin të dëgjoheshin që në orët e para të mëngjesit, kurrë nuk i rivalizonin tingujt e ezanit; përkundrazi, sikur të donin t’ia përshtasnin ritmin atij, i jepnin qetësisë thellësinë e lëvizjes.

Edhe marrëdhënien e hollë e delikate mes jetës dhe vdekjes, kësaj bote e të përtejmes, e pata mësuar në Varrezën e Haxhifetahut, ku pata shkuar për të vizituar varrin e bekuar të nënës. Atje, në gurët e varreve të të afërmeve, që im atë m’i tregoi me hollësi derisa arritëm në varrin e të ndjerës nënë, mësova të shoh jo një ftohtësi ngjethëse, por estetikën dhe elegancën e stolisur me gdhendje e poezi. Pasi u rrita pak dhe u njoha me Hazreti Mevlana Xhelaledin Rumiun, duke qenë se kisha kaluar nëpër këmbalkën mësimore të Konjës, nuk më qe dukur aspak i çuditshëm koncepti i *sheb-i arus-it*¹², përkundrazi më pati mësuar se duhet të kaloja përtej takimit që pata përjetuar me nënën në atmosferën solemne të Varrezës së Haxhifetahut.

2. Meka-Medina, Jerusalemi, Stambolli: horizontet e perceptimit tim ekzistencial

Tri vende më japin ndjesinë se me një anë i përkasin historisë e me anën tjetër botës metafizike; me një anë kësaj bote e me anën tjetër parajsës. Këto vende janë Meka-Medina,

¹²Lit. “nata e parë e martesës”; metaforikisht: vdekja si takim me Krijuesin.



Harta 1: Prezantimi i mbarë botës me qytetet: Gjurmët e hapësirës

Jerusalemi dhe Stambolli. Marrëdhënia mes Mekës dhe Medines në personin e Muhamed a.s. reflekton këto dy anë. Meka lihet pas dhe pastaj riçlirohet, kurse Medina bëhet strehë dhe aty qëndrohet përjetësisht. Meka përfaqëson takimin e zbulesës hyjnore me historinë, ndërsa Medina shtegtimin e profetit të fundit, në emër të njerëzimit, nga bota përkohshme në përjetësi. Medina e Përndritur cilësohet me dritën pikërisht sepse aty u mishërua në rrafshin historik drita hyjnore që ndriçoi njerëzimin. Këtë mishërim mund ta ndjeni duke filluar nga Rauda¹³ në çdo cep të qytetit. Sa ç'është e rrjedhshme pjesa tjetër e botës, aq e qetë është Medina; sa ç'nuk i shpëtojnë dot një kompleksiteti si përfaqësor qytetet e tjera, aq thjeshtësi të thellë bart Medina; sa ç'janë brenda dinamizmit të përmasës kohore e historike vendet e tjera, aq gjendet në qetësinë shpirtërore të përmasës metafizike e përtejkohore Medina. Medina ndoshta bart gjendjen më të jetuar të parimit *vu-vei* që përfaqëson vetëlëshimin/paqen shpirtërore në qytetërimin kinez.

Ndërsa natyra e dyanshme e Jerusalemit vjen si rrjedhojë e bartjes edhe sot të të gjitha tensioneve që ka jetuar njerëzimi në ekuacionin metafizikë-histori. Nëse do ta sodisnit Jerusalemin në mesnatë nga Kodra e Ullinjve dhe do t'i vinit veshin zërit të thellë të qytetit që depërton në shpirtra, do të ndjenit vuajtjen e metafizikës që depërton në histori. Nisur nga kuptimi ekzistencial që Rumi u jep *nejit*¹⁴, mund të themi se vajtimi i Jerusalemit në emër të të gjitha vendeve tokësore, është si vajtimi i *nejit*. Me këtë cilësi Jerusalemi

¹³ Vend ndërmjet varrit dhe minberit në xhaminë e Muhamedi a.s. në Medine. (shën. i red.)

¹⁴ Një tjetër nga metaforat bazë të Rumiut, sipas së cilës tingulli që nxjerr neji (fyell prej kallami) është vajtimi që buron nga malli për kallamishten nga e kanë shkëputur dhe po kështu është njeriu i cili ekzistencën në këtë botë e përjeton si vajtim nga malli për Krijuesin. (shën. i përkth.)

thotë: “Gjithçka që mund të përjetohet në histori, me madhësinë e vuajtjen e saj, është përjetuar tek unë”, dhe ju fton të kaloni nga historia në metafizikë. Prandaj dhe kur e vështroni Jerusalemin duke përfytyruar historinë, nuk ju bëhet t’ia ndani sytë; ju duket sikur njëherë po t’ia ndanit sytë, do të shkëputeshit nga takimi i madh i historisë me metafizikën.

Pikërisht përpjekja për të mos u shkëputur nga ky takim më bëri të mos ia ndaj sytë një natë të tërë kësaj siluate, përkundër ndalimqarkullimit, në verën e vitit 1983, kur shkova për herë të parë në Jerusalem. Perceptimi im ekzistencial, burgu historik ku jetoj dhe kalimi nga ky burg në lirinë e metafizikës absolute, formuan një tërësi dhe u bënë njësh në Jerusalem. Kjo gjendje më bëri të mendoj se Isa a.s., duke soditur Jerusalemin në natën e fundit, e pati jetuar këtë takim në emër të mbarë njerëzimit. Shfaqja e vullnetit të Isait për të hedhur hapin në lirinë absolute duke i kapërcyer të gjitha tensionet dhe ndarjet mes kohës e përtej kohës, historisë e metafizikës, me një anë e ka bërë Jerusalemin një vend ku pasqyrohet bota tokësore e historia dhe me një anë tjetër parajsë e metafizika. Ndërsa shtegtimi i Muhamedit a.s. në takimin dhe lirinë absolute gjatë Miraxhit dhe më pas rikthimi në tokë, ndodhur në Jerusalem, është një urë perceptimi mes historisë e metafizikës në emër të mbarë njerëzimit, e gjithashtu një shprehje simbolike e përgjegjësi-ve të njerëzimit mbi tokë.

Në Ramazanin e vitit 2008, Nata e Kadrit, që e përjetova duke e kaluar tërë natën në Xhaminë Aksa, më bëri ta perceptoja në mënyrë të qenësishme Miraxhin, duke u njësuar në thellësi me vendin. As që e ndjeva lindjen e diellit që do më shkëpuste nga njësimi me Xhaminë Aksa dhe Jerusalemin. Përgjatë gjithë natës e ndjeva thellë kënaqësinë subli-

me të takimit që përjetova me këtë vend të shenjtë. Një kënaqësi të ngjashme pata provuar në vitin 1988 në malin e Sinait, pas një ngjitjeje prej gjashtë orësh, si dhe në vitin 1989, në malin e Hirës ku pata lumturinë të kaloja një natë të tërë. Soditja e lindjes së diellit në malin e Sinait më bëri të perceptoja dritën që arriti Musa a.s. pas sprovës së mundimit dhe durimit; kurse nata e paharrueshme që kalova në shpellën Hira më mësoi se si përhapet drita teksa errësira bëhet më e dendur, se si zgjerohet horizonti e zerra teksa hapësira ngushtohet.

Ato çka më mësuam me zemër tre netë të kaluara në këto tre vende, më qenë dukur më të thella e më kuptimplotë nga ç'më kishin mësuar me mendje librat që i doja me pasion. Pas përvojës shpirtërore që përjetova në këto vende e kuptova se dija empirike e qenësishme dhe e përbrendësuar, e zhvilluar me meditim të intensifikuar, është më e qëndrueshme se dija e përcjellë dhe e mësuar. Akoma edhe tani, sa herë më ngushtohet shpirti i mbyll sytë dhe, duke kujtuar gjendjen shpirtërore të përjetuar në këto tre vende, përmes perceptimit të ekzistencës vetjake përpiqem të pastrohem nga shqetësimet dhe ndikimet konjunkturale.

Dhe më në fund Stambolli... Nëse lëmë mënjanë historitë që përcillen për Joshua a.s., Stambolli nuk është vend profetësh si Meka-Medina e Jerusalemi; por bart një të atillë bukuri natyrore sa atyre që e sodisin u jep ndjesinë se “kjo bukuri është pasqyrimi në hapësirë i estetikës hyjnore”. Medina bart dritën dhe shpirtin e zbulesës hyjnore, Jerusalemi të historisë dhe Stambolli të natyrës. Nga çdo kënd që ta vështroni Stambollin nuk ju lodhen sytë. Katër elementet, në Stamboll takohen me një harmoni që nuk mund të gjendet në asnjë vend tjetër. Uji dhe dheu realizojnë një takim hyjnor përmes Bosforit, Gadishullit Historik dhe Bririt të

Artë; dheu e ajri përmes kontaktit mes kodrave të renditura si perla dhe qiellit. Pamjet më të bukura të këtyre tri elementeve shfaqen në çastet e lindjes e të perëndimit, kur hyn në lojë dielli si burimi i elementit të katërt, zjarrit. Shndërrimi i kësaj bukurie natyrore në harmoni ekzistenciale dhe takimi i saj me historinë e lashtë, e ka bërë Stambollin qendrën e përpjekjes për harmoni mes rendit natyror e atij shoqëror.

3. Londra: prezantimi i parë me kulturën urbane perëndimore

Qyteti i parë perëndimor që e kam njohur duke i depërtuar në thellësi është Londra. Londra ku qëndrova rreth një muaj gjatë daljes sime të parë jashtë shtetit në Ramazanin e 1978-ës, për mua nuk ishte vetëm një qytet që duhej parë, por me gjermanishten që kisha mësuar, ishte si një laborator i gjallë i një qytetërimi që doja ta zbuloja nga brenda. Duke e krahasuar Katedralen e Shën Palit, ku hyja për herë të parë, me Sulejmanijen, librashitësit në Charing Cross, të cilët akoma përpiqem t'i vizitoj sa herë shkoj në Londër, me ata të Bejazitit, lumin Tamiz me Bosforin dhe Bririn e Artë, Oxford Street-in me İstiklal Caddesi-në, Picadilly Circus-in me sheshin e Taksimit, përpiqesha të kuptoja dallimet qytetëimore me thelbin e përbashkët njerëzor e universal të qyteteve.

Në kohën që më mbetej nga kursi që po merrja, teksa përpiqesha t'i ngulisja në mendje rrugicat e Londrës si faqet e një libri që duhej lexuar, kisha ndjesinë se endesha jo në labirintet e një larmie organike si në Stamboll, por në ato të një rendi mekanik. Nëse Oxford Street dhe İstiklal Caddesi, si vertebrat moderne të një qyteti, pasqyrojnë thelbin e përbashkët të qyteteve të ndryshme, pyetja se “pse në Londër mungon një përvojë e ngjashme me atë të Stambollit ku

Xhamia e Agait, Kisha Katolike e Shën Antuanit dhe Kisha Ortodokse Greke e Shën Triadës në İstiklal Caddesi dhe sinagogat që bëhen gjithnjë e më të shpeshta teksa zbret drejt Karakojit, kanë bashkëjetuar me shekuj pranë njëra-tjetrës?" nuk është një pyetje që buron vetëm nga vëzhgimi, por në të njëjtën kohë edhe nga perceptimi historik e urban. Me këtë përvojë, për herë të parë pata rastin të shoh dallimin mes larmisë organike e uniformitetit mekanik që ekzistonte mes qyteteve të lashta e atyre moderne.

Në Londër e kuptova edhe dallimin mes pasjes së një qyteti të lashtë dhe ruajtjes së tij. Kur e pashë për herë të parë dyqanin e çadrave James Smith and Sons të hapur në vitet 1830 në New Oxford Street dhe të menaxhuar ende nga e njëjta familje, dallova për herë të parë forcën e traditës angleze dhe ndjeva një trishtim të thellë duke kujtuar traditën e shkatërruar urbane të Stambollit. Po ashtu, si sot më kujtohet se si kur mora për herë të parë në dorë një libër që tregonte vazhdimësinë e Piccadilly Circus në fotografi të bëra në periudha të ndryshme, e krahasova në mendjen time me ndryshimet destruktive në sheshet e Sulltanahmetit, Bejazitit dhe Taksimit. Kabinat e kuqe telefonike që ende ruhen megjithëse e kanë humbur krejtësisht funksionin me telefonat celularë si dhe taksitë e autobusët e Londrës me modelin e pandryshuar, tregojnë se në Londër vazhdon të rezistojë shembulli më i spikatur i lidhjes së fortë mes kulturës urbane e traditës.

Në Londrën e asaj periudhe pata rastin të vëzhgoja si ndikimet e sundimit kolonialist mbi qytetin qendror të epokës, ashtu dhe përvojat e para të shoqërive lindore në një qytet perëndimor. Çastet e përjetuara me vëllezërit e mi bangladeshas më të cilët haja iftar në mesxhidin e vogël që kishin hapur me mundësitë e tyre të pakta në Oxford Street,

faljet e së premtes të kryera me emocion bashkë me muslimanë të çdo ngjyre e race në xhaminë e hapur rishtas në Regents Park dhe njohjet e bisedat e bëra me ta pas faljeve, më patën bërë që në moshë të re të ndjeja psikologjinë universale të solidarizimit antikolonial në qendrën e kolonializmit. Ndërkohë që përpiqesha ta kuptoja dhe t'i jepja hakun çastit që jetonim duke i ndjekur me emocion demonstratat kundër shahut në Iran para revolucionit, mbledhjet për solidarizim me Palestinën dhe forumet për zonat e dikurshme koloniale si Moro, Afrika e Jugut e Kashmiri, gjeja mundësinë për të përjetuar edhe veçantinë e një kryeqyteti imperial.

Në atë periudhë nuk kishte asnjë qytet musliman me larminë e Londrës, ku bota islame diskutohej në platforma kaq të ndryshme. Në sfond të krahasimeve që kam bërë në punimet e mëvonshme mes Romës së Mark Aurelit dhe Londrës së shekullit XX, kanë ndikuar gjurmët e thella të kësaj përvoje që pata jetuar në ato vite. Fakti që pasi u formova në shkollën e kryeqytetit të qytetërimit tonë të lashtë, Stambollit, në një moshë të re kur po më formohej perceptimi historik e hapësinor, pata mundësinë të njihja kryeqytetin imperial të qytetërimit mbi të cilin nuk perëndonte dielli i epokës moderne dhe t'i krahasoja të dy, ka ndikuar në masë të konsiderueshme në formimin e terrenit mendor ku mbështetet kjo vepër.

4. *Nju Jorku, Jerusalemi, Roma, Stambolli, Delhi, Katmandu, Pekini:* një udhëtim qytetërimor në qytetet boshtore

Në vitin 1983, përsëri gjatë Ramazanit, ndërsa përpiqesha të mbaroja degën e dytë në Universitetin e Bosforit, një konferencë ndërkombëtare rinore ku mora pjesë me sugjerimin dhe ftesën e mësuesit tonë të nderuar Salih Tuğ,

i cili në atë kohë ishte dekan i Fakultetit të Teologjisë në Universitetin e Marmarasë, brenda një periudhe njëmuajore më dha mundësinë për t'i njohur nga afër e nga brenda të gjitha qendrat e mëdha besimore e qytetërimore. Kumtesa me titull “Botëkuptimi monoteist dhe ndikimet e tij në histori”, që përgatita për këtë konferencë, mund të shihet si një nga ushtrimet e para të kornizave teorike që do të përpiqesha t'i zhvilloja më vonë.

Qytetet që vizitova me rastin e kësaj konference ku mora pjesë pas leximesh të gjata e të thelluara mbi historinë e qytetërimeve si përgatitje vetjake, formuan një linjë të rëndësishme konceptore për sa i përket mbushjes së hojeve që përforconin lidhjen që përpiqesha të bëja mes qytetërimeve dhe *qyteteve boshtore*: Nju Jorku, Jerusalemi, Roma, Stambolli, Delhi, Katmanduja, Hong Kongu, Pekini dhe Seuli.

a. Nju Jorku: ekuilibri arrogancë-asgjë i Babelit modern

Kur shkova për herë të parë në Nju Jork, ky qytet i ri, siç e ka edhe emrin, më la përshtypjen e një Babeli gjeometrik. Teksa mungesa e kubeve mes rrokaqiejve që e shtypin njeriun në rrugët e projektuara gjeometrikisht në formë zga-re, më ngjallte ndjesinë e shkëputjes nga elementet thelbësore të ekzistencës sime. Kur u ngjita në katin e 102-të të Empire State Building, në lartësinë 381 metra, më shumë se emocionin e afërsisë me qiellin përdëllyes, i ngjethur ndjeva psikologjinë e një arrogance që më shkëpuste nga njerëzit që treteshin në asgjë poshtë nëpër rrugë.

Aty e kuptova edhe arsyen pse kubeja si element arkitektural nuk ka gjetur vend në Nju Jork. Ndërsa kubetë e xhamive si reflektime mikroontologjike të kubesë qiellore, njerëzve që hyjnë në këto vende u japin ndjesinë se janë elemente thelbësore por modeste të makrouniversit, rrokaqiejt

vertikalë e shkëpusin njeriun nga kubeja qiellore për ta burgosur në botën e tij arrogante.

Se si ndikon në *vetëperceptim* – nocion themelor ky që e kam zhvilluar në punimet e mëvonshme – një projektim i tillë hapësinor që nga njëra anë e shtyp njeriun që endet rrugëve dhe nga ana tjetër i nxit atij ndjenjën arrogante të kapjes së qiellit, është një pyetje që vazhdon të më pulsojë në mendje. Shpirti im i mbrujtur me ekuilibrin e modestisë dhe vetëbesimit në Konja dhe Stamboll, me siguri që nuk mund ta toleronte gjatë eksenin njujorkez të arrogancës dhe asgjësë, por gjithnjë kam menduar të jetoj për njëfarë kohe në këtë qytet e t'i kërkoj përgjigje kësaj pyetjeje.

b. Jerusalemi: shpirti i historisë dhe trishtim

Pasi zbrita nga Nju Jorku në Jerusalem dhe e hodha veten në rrugicat organike të këtij qyteti të lashtë, duke u endur një natë të tërë në përpjekje për të depërtuar në çdo lagje e rrugicë, e ndjeva në të gjitha dredhat e mendjes e deri në palcë dallimin mes perceptimit hapësinor të së lash-tës së integruar me metafizikën dhe atij të mentalitetit modern të shkëputur nga metafizika. Ndërsa rrugët dhe rroka-qiejt e Nju Jorkut më kishin shtypur, rrugicat dhe ndërtesat modeste të Jerusalemit më flisnin. Dukej sikur të gjitha kishin histori plot urtësi për të treguar, që i kishin mbledhur gjatë shekujve.

Atë natë kur – pa ia vënë veshin ndalimqarkullimit – arrita në Xhaminë Aksa për të falur namazin e mëngjesit, duke përshkuar Jerusalemin historik nga njëri cep në tjetrin me trishtimin që më jepte në shpirt pushtimi izraelit dhe masakrat e Sabrës e Shatilës që kishin ndodhur ato ditë, ndjeva kënaqësinë e thellë të të qenurit vetëm për vetëm me Jerusalemin. Që nga ajo natë e deri sot Jerusalemi ka qenë çdo

çast në shpirtin tim, kurse unë sa herë kam mbyllur sytë në meditim, e kam gjetur veten në prehrin e Xhamisë Aksa.

c. Roma: kryeqyteti i lashtë qytetërimformues

Roma ku shkova pastaj, përveç se një qytet qytetërimformues, duke qenë pasardhëse e Jerusalemit për sa i përket historisë së Krishterimit dhe pararendëse e Stambollit për sa i përket traditës perandorake, ka qenë një qytet që jam përpjekur ta kuptoj me një interes të veçantë. Përfundimet që kisha arritur në kuadër të një teze semestrale me temë “Transformimi i Krishterimit”, të cilën vite më vonë e zhvillova duke e botuar si punim në revistën *Divan*, u orvata t’i testoj duke marrë si bosht Romën dhe Vatikanin. Kur u përpoqa të depërtoja në indin e Romës menjëherë pas Jerusalemit, vëzhgimi i drejtpërdrejtë i dallimeve mes Krishterimit të Jerusalemit dhe Krishterimit perandorak të arritur përmes filtrave të filozofisë greke e paganizmit romak, më nxiti ta mendoj akoma më thellë çështjen e ndërveprimit ndër-qytetërimor.

Ende më kujtohet se si teksa ecja buzë lumit Tiber, pyesja veten se ç’ndikim mund të ketë pasur mbi shekullarizmin perëndimor ndarja me anë e këtij lumi e krahut tokësor e atij shpirtëror të Romës. Fakti që kalimi nga të krishterët e martirizuar në Kolose në priftërinjtë mizorë të inkuizicionit ka ndodhur pikërisht këtu, më shtyu të mendoja mbi bazat teologjike të kalimit nga psikologjia e persekutimit në atë të sundimit. Vetë prania në këtë qytet e tempullit të Mitrës, që e vizitova në Romë, që përvoja e parë e dhimbshme që më tregonte se si kryeqytetet perandorake i tërheqin drejt vetes dhe hyjnë në ndërveprim me kulturat e hapësirave të ndryshme gjeografike që mbajnë nën kontroll.

d. Delhi: përmbledhja e historisë shumëpërmasore të qytetërimeve

Pas përvojave të Stambollit, Londrës, Nju Jorkut, Jerusalemit dhe Romës, vajtja në Delhi më hapi horizonte të reja në botën e mendimit. Njohja me Delhin, për herë të parë më bëri ta shihja në mënyrë të spikatur se sa i pamjaftueshëm mund të mbetet një perceptim historik eurocentrik për të kuptuar trashëgiminë njerëzore në tërësi. Kjo njohje që ndikoi konsiderueshëm në mendimet e mia mbi rrënjët mendore e historike dhe ndërveprimin e qytetërimeve, më tregoi edhe se sa të pamjaftueshme mund të mbeten kategoritë thjeshtuese.

Të gjitha përçapjet metafizike, teologjike, filozofike e mistike të njeriut lidhur me perceptimin e tij ekzistencial janë kryqëzuar në Indi, ku u kanë dhënë udhë sintezave të reja e qasjeve origjinale. Kur hyra për herë të parë në një tempull hindu në Delhi, e përjetova thellësisht emocionin e ndjekjes së gjurmëve të ballafaqimit mendor, simbolik e historik mes monoteizmit, panteizmit e paganizmit. Hyrja në kuadrin tim meditativ e çështjeve si marrëdhënia midis traditës abrahamike e asaj brahmanike, ngjashmëritë simbolike mes jetëve të Budës dhe Isait, ballafaqimi i besimit monoteist islam që nga Biruni, Imam Rabani, Shah Velijullah Dihleviu e deri te Muhammed Ikbali me botën mendore eklektike të Indisë, fitoi përmasa të reja pas njohjes me Delhin dhe Agrën. Më kujtohet shumë qartë se si pas kthimit nga ky udhëtim ndjeva nevojën për ta lexuar edhe njëherë me entuziazëm Ikbalin, i cili në çdo varg e në çdo vepër ka përjetuar dhe pasqyruar thellësisht këtë ballafaqim.

Po gjatë këtij udhëtimi pata rastin të kuptoj – duke vëzhguar me sytë e mi vazhdimësinë e simboleve me në krye *svastikën* – se sa të vështirë e ka të dallojë ndërveprimin midis simboleve të lashta ariane ende të gjalla në Indi dhe atyre ideologjike të Perëndimit një mendje e cila ndarjet

midis Lindjes e Perëndimit i bën vetëm mbi baza gjeografike. Të gjitha këto vëzhgime do të formonin bazën konceptore për përgatitjen e tezës sime të doktoratës me titull *Alternative Paradigms*.

Njohja me qytetërimin indian përmes Delhit dhe Agrës më hapi një horizont të rëndësishëm që të mund të shihja ndikimin e zhvendosjeve të mëdha të dominimeve ushtarako-politike mbi historinë e qytetërimeve. Spastrimi i qytetërimit dravidian me dyndjen ariane në Indi, ndikimi i madh që pati fushata indiane e Aleksandrit të Madh për sa i përket ndërveprimit kulturor, përgatitja e terrenit për lindjen e qytetërimit mbresëlënës indo-islam nëpërmjet sundimit mogul e më pas atij timurid, ballafaqimet intensive filozofike e historike që shkaktoi sundimi kolonialist perëndimor, më treguan se pellgu qytetërimor indian nuk është një zonë periferike ndërveprimi, por një zonë qendrore ballafaqimi.

Pasqyrim i interesit që ndjeva për qytetërimin indian pas njohjes me Delhin që në thelb edhe orvatja për të kup-tuar –përmes simboleve mbi monedhat e përdorura në rajon pas fushatës së Aleksandrit të Madh –ndërveprimin mes imazheve indiane e greke apo atyre të Budës dhe Zeusit, duke i kushtuar gati një ditë të tërë koleksionit të monedhave në British Museum kur vajta për herë të dytë në Londër në vitin 1985. Edhe kur pashë filmin *Gandi*, që qe shfaqur para vizitës sime në Delhi, edhe kur lexova biografinë e këtij lideri mbresëlënës, çështja themelore ku u përqendrua vëmendja ime nuk ishte parimi i tij për rezistencë pasive, por sfondi qytetërimor që qëndronte pas këtij parimi.

Po ashtu, shtysa kryesore që më bëri të vendosja për të organizuar “Lexime mbi qytetërimin indian” në fund të viteve ’90 në Fondacionin për Artin dhe Shkencën, duke u

mbledhur çdo javë përgjatë gati dy viteve me një grup studentësh që i zgjedha posaçërisht, me qëllimin për të punuar mbi ndërveprimin ndërqytetërimor dhe për të zhvilluar një qasje integruese ndërdisiplinore përmes këtyre punimeve, ishte pikërisht fakti se në këtë pellg ka ndodhur ndërveprimi më i dendur e më i gjerë ndërqytetërimor përmes ndërveprimeve dravidiano-ariane, greko-indiane, islamo-indiane e islamo-indiano-perëndimore.

e. Katmandu: “qyteti ku perënditë rrojnë bashkë me vdekatarët”

Kur zbrita në Katmandu pas Delhit, pata rastin të njihja qytetin tempull të qytetërimit të lashtë indian që më shumë se në një ndërveprim të tillë, shtrihej nga *Rig Vedat* në *Upanishadet* dhe të jepte përshtypjen sikur nuk kishte ndryshuar fare prej shekujsh. Ky qytet, që ka marrë famë si “qyteti ku perënditë rrojnë bashkë me vdekatarët”, ishte një vend ku mitologjia takohej në mënyrë misterioze me historinë dhe që përpiqej të qëndronte larg nga bota moderne, që mund t’ia prishte magjinë këtij takimi.

Multikulturalizmi dhe ndërveprimi i Delhit këtu ia kishte lënë vendin përpjekjes për të qëndruar larg ndërveprimit dhe ndryshimit. Kurse vizita që bëra nga Katmanduja në vendlindjen e Budës, Lumbini, më la në mendje pyetje të thella lidhur me transformimin e besimeve përgjatë rrjedhës historike. E kam ende të gjallë në mendje paraqitjen nëpërmjet statujës së Budës bebe të gojëdhënës se në çastin kur lindi, duke ngritur gishtin tregues, tha: “Kam ardhur në emër të atij që është një!”, si një tablo që tregon tensionin indian mes monoteizmit dhe politeizmit. Kurse ngjashmëritë mes Katmandusë dhe Çiang Mait e Aju-thajasë, që i pata vizituar vite më vonë në Tajlandë, më

bënë të shihja se si besimet sjellin përvoja të ngjashme urbane në hapësira të ndryshme.

f. Pekini: shpirti i lashtë qëi reziston Revolucionit Kulturor

Hong Kongu dhe Pekini, që i vizitova njëri pas tjetrit në vitin 1983, ishin si dy pasqyrime të ndryshme të qytetërimit të lashtë kinez të filtruar nëpër strukturat socio-ekonomike kapitaliste e socialiste. Silueta e gdhendur me rrokaqiej e Hong Kongut si tipar tipik i qyteteve koloniale, më shumë se pamjen e një ndërveprimi ndërqytetërimor paraqet atë të një bashkëqenieje mekanike. Në ditët kur as ëndërrohej përfundimi i Luftës së Ftohtë, Hong Kongu ishte një Nju Jork i vogël i montuar, i bashkangjitur Kinës dhe Azisë në antagjonizëm të plotë me Pekinin.

Pekini, megjithëse kishte kaluar nën rulin spastrues të Revolucionit Kulturor, edhe në atë periudhë më krijoi idenë se ishte një qytet me shpirtin e rezistencës në kuptimin kulturor. Sa ç'ishte aktiv Hong Kongu, aq i qetë e i shtruar ishte Pekini. Në Qytetin e Ndaluar, i shkëputur e i ndarë nga pjesa tjetër e qytetit nën atmosferën e rëndë e të zymtë të Revolucionit Kulturor, në Tempullin e Parajsës, në rrugicat pa makina e trafik, në të vetmen xhami të mbetur në këmbë dhe në Murin Kinez, u përpoqa të ndjeja gjurmët dhe frymën e mësimave të tekstit bazë të Taoizmit, *Tao Teh King*-ut dhe të Konfucit. Në Pekin pashë se si fytyra dogmatike e modernizmit përpiqej të zhdukte urtësinë e trashëgimisë së lashtë dhe se si ajo frymë e lashtë vetëruhej në hapësirë dhe në rezistencën që u pasqyrohej njerëzve në fytyra.

Thellësia e kulturës së lashtë urbane kineze e cila rrekej të reflektonte në hapësirë rendin kozmologjik dhe ideologjia sipërfaqësore modernisto-socialiste e cila uniformizimin e shihte si barazi, jetonin krah për krah me njëra-tjet-

rën. Megjithëkëtë kontradiktë që dilte në pah qartazi në kulturën urbane, në sjelljen e njerëzve nuk mund të mos ndihej një frymë konfuciane e veshur me forma maoiste. Qyteti i Ndaluar, i cili në kuptimin e reflektimit në tokë të rendit qiellor përfaqëson yllin polar nga i cili e merr edhe emrin në gjuhën kineze, megjithëse e ka humbur prej kohësh pozitën si yll polar, përkrah arkitekturës urbane socialiste, me misterin dhe madhështinë e tij pasqyron bukurinë e qytetërimit të lashtë kinez.

Ndërsa në Seul, që përbënte stacionin e fundit të udhëtimit, nga njëra anë, në fytyrat e trishtuara të koreanëve që protestonin për bashkimin e familjeve pashë se si një shoqëri e ndarë kish ndikuar mbi kulturën urbane dhe, nga ana tjetër, në varrezën e dëshmorëve turq që vizitova përjetova trishtimin e njerëzve tanë që erdhën nga Anadoli për të rënë në këto vise, si dhe krenarinë e tyre në qenien e muslimanëve koreanë që përfaqësojnë besimin e mbjellë këtu prej tyre.

5. Kajro: qyteti bosht i ndërveprimit ndërqytetërimor

Një nga qytetet ku e kam përjetuar më fort ndërveprimin ndërqytetërimor në kuadër të një kulture urbane ka qenë Kajroja, ku qëndrova më shumë se tre muaj për të mbledhur burime gjatë punimit të doktoratës në vitin 1988.

Këto tre muaj qenë për mua një leksion më vete për ndërveprimin ndërqytetërimor. Më dukej sikur isha në një laborator të historisë dhe po të mos e shfrytëzoja çdo çast, magjia e këtij laborator do të humbiste.

Shtëpia ku banoja me studentë të tjerë në Kajro ishte shumë afër piramidave. Shpeshherë, para se të perëndonte dielli, me fletoren e shënimeve në dorë shkoja tek piramidat dhe ulur në majë të një piramide të vogël që vizitorët nuk e

vlerësonin shumë, nga njëra ana i ktheja në tekste sistematike shënimet që kisha mbajtur gjatë ditës dhe nga ana tjetër kundroja masivitetin e piramidave të mëdha duke u përpjekur të përfytyroja madhështinë e qytetërimit të lashtë egjiptian. Kur lodhesha mendërisht, e ngecja fletoren mes gurëve të piramidës dhe me kuajt që merrja me qira rendja nëpër shkretëtirë. Në një distancë të caktuar kthehesha për t'i kundruar nga thellësia e shkretëtirës piramidat duke u rrekur të përfytyroja lidhjen mes topografisë së shkretëtirës dhe kulturës urbane. Udhëtimi me kuaj që bëme njëherë me një shok duke qenë me agjërime në një ditë Ramazani, në shoqërinë e një stuhie rëre nga piramidat e Gizës në ato to Saharës, m'u duk si një rrugëtim kohëkapërcyes nëpër histori.

Vendi ku gjeja mundësinë për ta përjetuar më nga afër Kajron e vjetër ishte Xhamia e Amr bin Asit dhe zona përreth, e quajtur edhe *Misr el-kadime* (Fustat). Namazet e së premtes zakonisht i falja në këtë xhami, ku bëja edhe praktikë arabishteje duke dëgjuar hutben gati dy orëshe të Abdusabur Shahinit, i cili pranohej si hatibi më i mirë i arabishtes klasike. Pastaj endesha nëpër lagjet e krishtera ku përpiqesha të kuptoja ndërveprimet mes Kajros egjiptiane, asaj të krishterë e asaj muslimane.

Në këto lagje pata rastin të zbuloja edhe gjurmët e kulturës së krishterë para se Kajroja të njihej me Islamin, si dhe t'i testoja empirikisht pikëpamjet e mia mbi transformimin e Krishterimit. Elementi që më tërhoqi më shumë vëmendjen në këtë ndërveprim kulturor qe veçanërisht vazhdimësia rreth kulturës së varrezave. Kjo vazhdimësi qe përhapur në çdo zonë të Kajros përmes piramidave të Egjiptit të lashtë, varrezave që qenë kthyer në shtëpi thuajse të ndërfutura me njëra-tjetrën në lagjet e krishtera dhe kultu-

rës urbane që jetohej në tyrbet nëpër qytet-varrezat me popullsi tërësisht muslimane.

Zona përreth xhamive të Husejnit dhe Ez'herit si dhe Han el-Halili ku shkoja në ditë të veçanta dhe përpiquesha të mësoja përmendësh çdo rrugicë, ishin si muze të hapur të Kajros muslimane. Çdo rrugicë ku veprat e epokës fatimide, memluke e osmane qëndronin pranë njëra-tjetrës, formonin një tërësi që pasqyronte vazhdimësinë tonë qytetërimore. Këto vende, që janë konsideruar si portat e zbulimit të botës orientale për udhëtarët e vëzhguesit perëndimorë, për mua ishin pasqyrime në një hapësirë tjetër gjeografike të identitetit tim qytetërimor të formuar në Konja dhe Stamboll. Në Han el-Halili ndjeja Kapallëçarshinë, në Xhaminë e Husejnit përballë saj Xhaminë e Bejazitit, kurse në kafenetë mes këtyre dy xhamive Çënaralltënë, vendi i çlodhjes dhe i takimeve intelektuale në periudhën e gjimnazit. Shkurt, për sa i përket identitetit qytetërimor, në Kajro nuk u ndjeva aspak i huaj. Atje e kuptova edhe njëherë se identiteti qytetërimor i kapërcen hapësirat gjeografike dhe etnitë.

Egjiptin modern e ndjeja gjatë endjeve që bëja në she-shin Tahrir kur dilja nga Universiteti Amerikan, në bibliotekën e të cilit punoja, si dhe nëpër sheshet më të vogla përreth të zbukuruar me statujat e heronjve të Egjiptit modern. Megjithëse në ato vite që përhapur gjithandej atmosfera kufizuese e një strukture autoritare, Kajroja në çdo drejtim përjetonte një gjallëri që e bënte ta meritonte cilësimin *mih el-arab* – “truri i arabëve”.

Pastaj takohesha me intelektualë të rinj dhe mendimtarë të rëndësishëm, me të cilët i ruaj akoma marrëdhëniet, dhe përpiquesha të zbuloja dredhat e këtij truri. Në këtë kuadër, një kumesë e imja e botuar në anglishte në vitin 1983, që kishte si temë transformimin intelektual në traditën

osmano-turke, në atë periudhë që përkthyer në arabishte nga një prej këtyre intelektualëve, Ibrahim Bejumi, duke u kthyer në një tezë ku e njëjta metodë përshtatej për intelektualët arabë.

Një debat që pata me intelektualë egjiptianë në një konferencë që dhashë gjatë vizitës sime të parë zyrtare në Egjipt si ministër i jashtëm në vitin 2009, ofron një kuadër sqarues për sa i përket pasqyrimin të gjurmëve të antagonizimit mes *përfshirjes* dhe *përfjashtimit*, jo vetëm në kontekstin e Kajros dhe të Egjiptit, por të mbarë historisë së qytetërimeve dhe qyteteve boshtore.

Gjatë kësaj vizite u botua në gazetën *el-Ahram* një artikull i imi që trajtonte marrëdhëniet turko-egjiptiane duke iu referuar pushtimit të Egjiptit nga Perandoria Osmane në vitin 1517. Veç kësaj, në një mbledhje të zhvilluar në Qendrën Kërkimore *el-Ahram*, ku merrnin pjesë intelektualë të shquar arabë, mbajta një fjalim mbi sfondin mendor dhe historik të marrëdhënieve turko-arabe dhe në një atmosferë tejet të hapur e të sinqertë shkëmbeva mendime me disa intelektualë të cilët si nacionalistë që ishin, kishin qasje kritike ndaj periudhës osmane. Gjatë intervistës që po shfaqej drejtpërsëdrejti në televizionin egjiptian pas mbledhjes, bashkëbiseduesi im, i cili ishte një intelektual i respektuar në Egjipt, më bëri një pyetje që e nxorri në pah të gjithë këtë dallim në qasje: “Botimi në një gazetë egjiptiane nga ana juaj si ministër i jashtëm i Turqisë i një artikulli që i referohet vitit 1517, tregon guxim të madh, sepse për ne ky vit është fillimi i një historie pushtimi. Si u treguat kaq i guximshëm?” Kjo pyetje më dha mundësinë të ktheja një përgjigje që pasqyron edhe metodën historike bazë që kam përdorur në këtë libër, si dhe këndvështrimin tij ndaj historisë së qytetërimeve:

Nëse duke e quajtur vitin 1517 fillim të një historie pushimi për Egjiptin doni të thoni se periudha osmane nuk ka qenë pjesë autentike e historisë së Egjiptit, në fakt po thoni se Egjipti nuk ka një histori të veten. Sepse as memlukët që sundonin Egjiptin para Perandorisë Osmane nuk ishin me origjinë egjiptiane. Po kështu edhe ejubidët, fatimidët, tulunët, abasidët, bizantinët, romakët e Aleksandri i Madh të cilët e patën sunduar Egjiptin, patën ardhur nga jashtë. Nëse do të shkoni deri në epokën e faraonëve, edhe ata patën ardhur nga jugu. Nëse osmanët, memlukët, ejubidët, tulunët e abasidët nuk do t'i konsideroni egjiptianë dhe kajrovitë për faktin se kanë ardhur nga jashtë, atëherë zhdukini edhe veprat e këtyre periudhave në rrugicat pas Han el-Halilit që përbëjnë muzeun e hapur më mbresëlënës në botë. Ç'do të mbetet atëherë prej Kajros? Madhështia e qytetërimit egjiptian dhe e Kajros si qyteti boshtor i këtij qytetërimi, qëndron në aftësinë për të mos i përjashtuar ata që vijnë këtu, por për të formuar sinteza madhore qytetërimore duke u dhënë atyre ngjyrën e tyre.¹⁵

Kajroja ka qenë gjithmonë një hapësirë lufte mes frymës integruese qytetërimore dhe autoritarizmit copëtues e përjashtues. Si një njeri që e ka thithur drejtpërdrejt frymën e Kajros, grumbullimi në një vend i të rinjve muslimanë, të krishterë, islamistë, liberalë e nacionalistë në sheshin e Tahirit në vitin 2011 më pati emocionuar thellësisht. Në qershor të atij viti, gjatë fushatës elektorale i ftova në Konja këta të rinj që përfaqësonin çdo shtresë dhe u mbajta një leksion ku, nisur nga njohja ime me Kajron, u përpoqa t'u shpjegoj frymën qytetërimore integruese e çliruese. Më jep

¹⁵ Konferencën në fjalë e kam dhënë në Qendrën për Studime Politike dhe Strategjike *el-Ahram* gjatë vizitës që bëra në Kajro si ministër i jashtëm, në datat 1-4 shtator të vitit 2009.

trishtim të madh mendimi se një pjesë e atyre të rinjve kanë rënë dëshmorë në sheshin Rabia, disa po e shkojnë jetën në burgje e disa të tjerë ndodhen në syrgjyn jashtë shtetit ku digjen nga malli për Kajron.

Kajroja sot ndodhet në udhëkryq: ose do të bëhet një nga qendrat e rëndësishme të një hapjeje të re nëpërmjet një identiteti integrues e çlirues qytetërimor, ose do të mbetet në darën e një autoritarizmi përjashtues, ku dallimet do të zhduken në emër të modernizmit. Ky kryqëzim do të përcaktojë jo vetëm të ardhmen e Kajros, por edhe të qyteteve të tjera në Lindjen e Mesme.

Shpresoj që Kajroja, me të cilën jam i dashuruar, ta rizbulojë shpirtin e vet përzjerës qytetërimor.

6. Ditët në Aman: nga qytetet e lashta në politikën moderne arabe

Në Aman, ku qëndrova rreth tetë muaj pas Kajros, gjeta rastin që nën dy tituj të bëja shumë vëzhgime njëkohësisht: përvojat historike të jetuara nga lashtësia deri sot dhe rrugëtimi intelektual-politik i politikës moderne arabe, veçanërisht në kontekstin e Palestinës.

Mbi të gjitha, rrugëtimi i Amanit nga kryeqytet i Mbretërisë së Amonit në një pikëkalimi mes Mesopotamisë, Levantit, Hixhazit e Egjiptit, në kryeqytet të shtetit modern të Jordanisë pas dhjetë mijë vjetësh, është diçka tejet e spikatur për sa i përket historisë urbane. Ky qytet, i cili megjithëse e pati ruajtur rëndësinë në periudhën helenistike, kur njihej si Filadelfia, gjatë periudhës romake pat mbetur nën hijen e Xherashit, gjatë sundimit osman nën atë të Saltit dhe thujse në çdo periudhë nën atë të Jerusalemit, pranë fundit të shekullit të XX ishte një nga qytetet ku rrihte pulsi i Lindjes së Mesme. Pasi aty kaloi Hekurudha e Hixhazit në vitet e

fundit të Perandorisë Osmane, pas shpalljes kryeqytet të Jordanisë pas Luftës së Parë Botërore dhe dyndjeve demografike të refugjatëve palestinezë gjatë luftrave të 1948-ës dhe 1967-ës, popullsia e qytetit, e cila në fillim të shekullit të XX ishte rreth dhjetë mijë, në fund të shekullit arriti në dy milionë.

Të jetuarit në një mjedis të tillë nënkuptonte ndjerjen e një rrjedhe në kontakt me historinë. Herë-herë në mbrëmje, kur qielli ishte i hapur, përpiqeshim të shquanim dritat e Jerusalemit rreth pesëdhjetë kilometra larg. Të qenurit kaq pranë Jerusalemit dhe pamundësia për ta prekur atë, na trishonte. Çdo shëtitje që bënim në Xherash, në Petra, në Salt e në Detin e Vdekur fundjavave, bartte kuptim të veçantë.

Dy ditë të kaluara në kantierin e një kompanie turke ndërtimi, që kishte fituar tenderin e një rruge rreth Detit të Vdekur, më dha mundësinë për të përjetuar një meditim të thellë që e ruaj ende të kthjellët në mendje. Aty ndodheshin pasqyrimet më mbresëlënëse në topografi të qyteteve të shkatërruara, për të cilat flitet në librat e shenjtë. Përtej gojdhënave të përcjella nga shekulli në shekull e nga brezi në brez, çdo gur e çdo kodërz që në çdo perëndim dielli apo agim dukej sikur merrte formë tjetër, na fliste duke na thënë: "Po, shumë mësimë kemi për ata që kanë sy të shohin."

Petra, kryeqyteti i nebatianëve rreth dymijë vjet më parë, me tempujt, pallatet e varret e gdhendura në shkëmb dhe rrugëkalimet mes shkëmbinjve, përbën një nga përvojat urbane më të veçanta e më harmonike me topografinë në historinë e njerëzimit. Duke shëtitur në Petra gjatë një perëndimi, mendoja se sa të pamundur do ta kishte ta zgjidhte enigmën e këtij qyteti një mendje moderne e cila kujton se qyteti përbëhet vetëm nga ndërtesat e larta.

Xherashi, ku rrënojat antike janë ruajtur në masë të konsiderueshme, vazhdon të bartë gjurmët e sundimit romak,

kurse Salti, që ndodhet shumë afër Amanit, ato të sundimit osman. Gjatë vizitës që bëra në varrezën e dëshmorëve tanë në Salt, ndjeva në zemër kujtimin mallëngjyes të bijve tanë që kanë rënë për Jemenin, Hixhazin e Jerusalemin. I vetmi ngushëllim është se gjatë detyrës së ministër i jashtëm kam kontribuar për ndërtimin e një muzeu pranë kësaj varreze.

Periodha që kalova në Aman më dha një mundësi mjaft të mirë edhe për të ndjekur çështjen palestineze dhe lëvizjen e përjetuar në shoqëritë arabe. Në atë kohë kudo ndihej emocioni dhe krenaria e Intifadës së nisur kundër Izraelit, dhe flitej për atë që kishin arritur fëmijët palestinezë me gurë, çka ushtritë arabe nuk e kishin arritur në tre luftra. Ndikimi i kësaj lufte të suksesshme për dinjitet përhapej valë-valë në opinionin publik arab. Unë nga njëra anë përpiqesha të masja pulsën e intelektualëve arabë duke kontaktuar me rrethet akademike në universitet, e nga ana tjetër përpiqesha t'i njihja më nga afër të rinjtë palestinezë. Shumë miqësi që pata lidhur në ato ditë plot emocion janë ende një lidhje e fortë për mua me botën arabe.

7. *Kuala Lumpur*: qyteti ku kryqëzohen qytetërimet islame, kineze e indiane

Kuala Lumpuri ku kam jetuar pesë vjet është një qytet i themeluar për nevojat e ekonomisë kolonialiste angleze në vitin 1857, vit kur i gjithë pellgu indian kaloi nën sundimin kolonialist anglez, kështu që nuk ka ndonjë të kaluar autentike të lashtë e historike. Por që kur është themeluar, me emigrimet e malajzianëve e indianëve është kthyer në një laborator të gjallë kulturor.

Dhurata më e madhe kulturore që më ka dhënë Kuala Lumpuri ku shkuaam në vitin 1990, që mundësia për t'i jetu-

ar nga brenda në lagje përkrah njëra-tjetrës kulturat malajo-islame, mandarino-kineze dhe tamilo-indiane, të cilat në kushte normale do të mund t'i vëzhgoja vetëm duke kaluar një kohë të gjatë në vende e rajone shumë të ndryshme. Jepja mësim në Universitetin Ndërkombëtar Islam ku jepnin mësim pedagogë nga pothuaj pesëdhjetë vende dhe vazhdonin studimet studentë nga mbi nëntëdhjetë vende të ndryshme. Banoja në një lagje me popullsi të dendur kineze dhe nuk linim asnjë festival indian të na shpëtonte.

Çdo ditë hasnim në një surprizë të re për sa i përket larmisë kulturore dhe ishim në kërkim të vazhdueshëm për të bërë zbulime të reja. Teksa kthehesha në shtëpi një mesnatë kur qe përjetuar plot ngjyra viti i ri kinez dhe u bashkova me një grup kinezësh buzë një përroi të cilët vinin qirinjtë mbi ujë dhe prisnin, nuk e dija se po bëhesha dëshmitar i një ceremonie taoiste për të vendosur kontakt me shpirtrat, ritual i harruar edhe në Kinë. Po ashtu, edhe festivali indian i Thaipusamit, ku merrja pjesë çdo vit me fëmijët, ishte një ceremoni dhe festë kulturore pjesërisht e harruar edhe në Indi. Ky ritual, që fillonte me pastrim dhe kalim në gjendje transi buzë lumit, për të vazhduar me përgjërime mjaft autentike përgjatë disa kilometrash deri në shpellën Batu, bartte të gjitha simbolet tamilo-indiane të filtruara përmes thellësive të historisë.

Nga ana tjetër pata mundësinë t'i përjetoja drejtpërdrejt pasqyrimet e përbashkëta të qytetërimit islam në hapësira të ndryshme gjeografike. Në brigjet lindore, që i shëtita bashkë me familjen një muaj pasi vajtëm në Malajzi, për të njohur nga afër kulturën malajo-islame teksa mbajta edhe një sërë konferencash, qyteti autentik i Kota Barus e ruante të paprekur tablonë e besimit islam në shekujt XIII-XIV, kur kjo fe arriti në këto dhera, si dhe kulturën urbane që ajo

solli me vete. Në këtë aspekt qyteti m'u duk si Konja e pellgut malajo-islam. Kur mora pjesë në një *halaka*¹⁶ të mbajtur në malajisht në një medrese tradicionale që ndiqte linjën e Imam Gazaliut, pata rastin të perceptoja nga afër revolucionin konceptor që ka realizuar Kur'ani në gjuhën e shoqërive muslimane. Pjesëmarrësit në *halaka* flisnin malajisht ndërsa unë përpiqesha të depërtoja në diskutim pa e njohur gjuhën. Më kujtohet mjaft mirë se sa u habitën kur i zoti i shtëpisë më kërkoi të falur që nuk po flisnin anglisht apo arabisht, dhe unë i thashë të mos shqetësoheshin pasi po e ndiqja bisedën. Dhe vërtet po i ndiqja, sepse krahas njohjes së ajeteve kuranore dhe haditheve për të cilat po flitej, prania e dendur e nocioneve kuranore në malajisht ma bënte të mundur të nxirrja hartën konceptore të diskutimeve. Kur kësaj harte konceptore i shtoja edhe fjalët persisht që kanë hyrë në gjuhën malaje dhe fjalët e transformuara nga anglishtja, bashkë me gjuhën biologjike të të shprehurit mund ta ndiqja lehtësisht në linja të përgjithshme rrjedhën e diskutimeve.

Me këtë përvojë e pashë më së afërmi se ç'rol të rëndësishëm luan në ndërveprimin kulturor prania e një gjuhe dhe e simboleve gjuhësore të përbashkëta qytetërimore; kjo ishte bota konceptore e përbashkët e forcës më të efektshme universale të qytetërimit islam, gjuhës kuranore, e cila ka depërtuar në çdo gjuhë. Atëherë për një çast m'u kujtua se si i ndjeri Elmallëllë Hamdi Jazër, tefsirin e tij e ka titulluar *Feja e së Vërtetës, gjuha kuranore*. Vetëm gjuha e përbashkët e ezanit, që krijon një botë të përbashkët emocionale e mendore në çdo cep të globit, është një mjet i fuqishëm që mundëson ruajtjen e thelbit universal të Islamit.

¹⁶Bisedë fetare. (shën. i përkth.)

8. Nga Damasku profetik në Bagdad: qytetet e trishta të perceptimit tim historik

Kur shkova për herë të parë në Damask, të cilin tani e kujtoj me trishtim dhe dhimbje në zemër, në shkurt të vitit 2003, ndjeva deri në palcë një atmosferë shpirtërore të ngjashme me takimin metafizikë-histori që pata ndjerë në Jerusalem. Çdo rrugëtim historik që ka jetuar Damasku nga Habili e Kabili¹⁷ e deri sot, i takon tërësisht mbarë njerëzimit dhe ne. Më vonë, në çdonjërin prej mbi pesëdhjetë vizitave që kam bërë në Damask, kam përjetuar emocionin e të zbuluarit të një karakteristike tjetër të këtij qyteti. Duke qëndruar për pak kohë te varret e Ibn Arabiut e të Salahuddin Ejubiut, që i vizitoja sa herë më jepej rasti e sidomos gjatë faljeve të agimit, përpiqesha të përfytyroja se si do t'i vështronin çështjet filozofike e politike dhe ç'këshilla do të na jepnin po të jetonin sot këta personalitete kulmore të marrëdhënies mes metafizikës e historisë. Varreza e dëshmorëve turq të forcave ajrore ngjitur me varrin e Salahudin Ejubiut dhe varreza osmane në oborrin e varrit të Ibn Arabiut, tregonin praninë tonë në gjirin e këtyre dy personaliteteve të mëdhenj.

Ndjeja sikur një copëz nga zemra po më shkëputej me çdo lajm për bombardimin e Damaskut është rezultat i natyrshëm i gjurmëve të thella që më ka lënë në shpirt ky qytet i bekuar. Të njëjtën ndjenjë kam përjetuar për të gjitha qytetet e Sirisë, por sidomos për Halebin, i cili me kalanë, pazarin dhe xhamitë e tij është trashëgimia e gjallë e kulturës sonë të lashtë. Është e pamundur të mos ndjesh vuajtje

¹⁷ Abeli dhe Kaini, ngjarja mes të cilëve, sipas një besimi, ka ndodhur në kodrën Kasjun, e cila mbizotëron Damaskun. Kësaj gojëdhëne autori i referohet edhe në pjesën e gjashtë të kapitullit të tretë të librit. (shën. i përkth.)

të madhe shpirtërore kur këto qytete sot përpëliten nën një barbarizëm më të egër edhe se vetë barbarizmi mongol. Por ajo që dimë me siguri është se tiranët zhduken, kurse shpirti rezistues i Damaskut profetik e i Halebit mbetet.

Një ndjenjë të ngjashme kam përjetuar edhe për qytetet irakene: Bagdadin, Mosulin, Kirkukun e Basrën. Kur shkoja për herë të parë në Bagdad në vitin 2008, përjetova trishtimin e pamundësisë për ta parë qytetin ku hyra mes barrikadave e mureve prej betoni. Në çdo vajtje në këtë qytet kur kam dashur të vizitoj dy qendrat e mëdha të traditave sunite e shiite, Adhamijen (xhamia ku ndodhet edhe varri i Imam Adhamit) dhe Kadhimijen (vendi i Musa bin Kadhimit), por nuk kam mundur për arsye sigurie, kam ndjerë se megjithëse kam shkelur në këtë qytet të madh qytetërimor, shpirti im nuk ka kontaktuar me shpirtin e tij. Kur i vizitova më vonë këto vende në vitin 2013 dhe pashë se si atmosfera shpirtërore kishte mbetur nën hijen e shqetësimit për sigurinë, m'u shtua akoma më shumë trishtimi.

Barbarizmi ndryshon identitet e teknologji, por mendërisht mbetet po ai. Bagdadi, megjithëse e humbi gjallimin fizik me mongolët më 1258, vazhdoi të ruante shpirtin, dhe sot vazhdon të tregojë të njëjtën rezistencë kundrejt barbarëve me identitete të tjera. Akoma vuaj mungesën e depërtimit në shpirtin e Bagdadit, që e kam vizituar kaq herë, dhe pres me mall ditën kur të depërtoj në shpirtin e këtij kryeqyteti kryeqytetesh që nuk ka të dytë në botë.

Ndërsa qytetet e Qerbelasë dhe të Nexhefit, që i vizitova në muajin muharrem të vitit 2013, krahas dashurisë së thellë për *ehlibejtin*¹⁸, më ofruan mundësinë për të përfytyruar linjat e ndërveprimit ndërqytetërimor në kontekstin e simbolizmit në përkujtime.

¹⁸ Familjen e profetit Muhamed. (shën. i përkth.)

9. *Shirazi dhe Isfahani*: thelbi poetik i traditës sonë urbane

Gjatë vizitës një javore që bëra në vitin 2006 në Iran, pata mundësinë të njihja qytetet më të rëndësishme të këtij pellgu qytetërimor me rrënjë të lashta. Ndërsa Teherani si kryeqytet bartte një traditë të tërë, Kumi, si qendër e identitetit shiit, përfaqësonte qendrën teologjike e shpirtërore të traditës. Jezdi, ndryshe nga Teherani, e ruante endjen e qytetit të lashtë, kurse Shirazi, fare pranë Persepolisit, me tërë poetikën e vet në personin e poetit të madh (Shirazi), dukej sikur thoshte: “Tek unë rron thelbi poetik i lashtësisë!”

Mes këtyre qyteteve, që më mahnitën me trashëgiminë qytetërimore, ai që më la gjurmët më të thella në shpirt e në perceptimin historik qe Isfahani. Shkak për këtë mund të ketë qenë ndjenja e përkatësisë që ngjallnin në botën time fëmijërore vargjet që përsëriste gjyshja ime: “Horasani është atdheu ynë / nga Isfahani ka kaluar rruga jonë”, të filtruara përmes shekujve si rrëfim i mërgimit tonë të madh drejt Anadollit, por ndoshta edhe kureshtja e madhe që më ka ngjallur rivaliteti historik i këtij qyteti me Stambollin për të qenë kryeqyteti i kryeqyteteve në shekullin e XVI, shekulli i sundimit tonë më të madh. Por, për çfarëdolloj arsyeje qoftë, Isfahani gjithnjë ka zënë një vend të privilegjuar në zemrën dhe mendjen time.

10. Rrënjët historike të perceptimit tonë urban: qytetet e Horasanit dhe të Transoksianës¹⁹

Ajo çfarë kam ndjerë kur i kam parë për herë të parë qytetet e Horasanit dhe të Transoksianës, tregon forcën e kujtesës kulturore të përcjellë nga brezi në brez. Buharaja, Sa-

¹⁹ Lit. “përtej Oksit”. Kështu quhet në gjuhët perëndimore krahina përtej lumit Amudarja/Xhejhun (greq. *Oksus*) në Azinë e Mesme. (shën. i përkth.)

markanda dhe Tashkenti, që për herë të parë i vizitova në vitin 1995, më vinin të njohura e të afërta sikur sapo isha larguar prej tyre dhe pastaj isha kthyer sërish. Sidomos në Buhara, ndjeva në tërë qenien time qetësinë sublime të Konjës.

Pranë Shah Nakshibendiut në hyrje të Buharasë, ku vajta para një namazi të agimit, përjetova ndjenjën e udhëtimit shpirtëror që pata ndjerë kur pata shkuar pranë Hazreti Mevlana Rumiut. Të njëjtën ndjenjë pata edhe pranë Hoxhë Ahmed Jeseviut në Turkistan dhe mes rrënojave të shtëpisë ku besohet se ka lindur Rumi në Belh të Horasanit afgan.

Një perceptim qenieje dhe hapësire që e ka përcjellë vazhdimësinë e vet nga shekulli në shekull dukej sikur zgjatej nga Turkistani në Tashkent, Samarkand, Buhara, Hiva, Belh dhe nga këto troje, përmes Iranit e Anadollit, në Konja, Bursa, Edirne, Shkup, Sarajevë dhe Mostar, dhe sikur kodet e kujtesës kulturore përbënin një hallkë dashurie nga Azia në Europë. Ngjashmëria e asaj që kam ndjerë në qelinë e Haxhi Bajram Veliut në Ankara dhe në teqenë e Bllagajit në Mostar, më ka bërë të përjetoj përmasat tejkohore e tejhapësore të këtij brezi kujtese kulturore.

Pas këtyre përvojave mori një kuptim të ri fakti që im gjysh, kur më ka vënë emrin, duke iu referuar Hoxhë Ahmed Jeseviut, më ka përshpëritur në vesh "*Ahmed-i Sani*"²⁰. Fakti që komuna ku kam lindur quhej *Pirlerkondu* (Hoxhë Ahmed Jeseviu thirrej *Pir-i Turkistani*)²¹ në periudhën osmane dhe Tashkent në periudhën e Republikës, përbën një pasqyrim më tepër në jetën time të lidhjes mes Transoksianës e Anadollit. Kujtesa kulturore po rindërtohej përmes qyteteve dhe hapësirave.

²⁰ "Ahmedi i dytë". (shën. i përkth.)

²¹ *Pir* këtu nënkupton udhëheqësin shpirtëror. (shën. i përkth.)

11. Qytetet boshtore që kanë dashur t'i spastrojnë nga Turkistani në Andaluzi

Kur jam njohur me qytete të cilat e kanë humbur trashëgiminë dhe identitetin qytetërimor, përfytyrimi i epokave kur ato kanë qenë qendra qytetërimesh, edhe më ka emocionuar për sa i përket sfidimit të imagjinatës, por edhe ma ka zhytur shpirtin në trishtim. Otrari, qyteti i parë boshtor i qytetërimit tonë në stepat e Eurazisë, i zhdukur nga mongolët, Bullgari në Tataristan dhe Bahçesaraji në Krime, janë qytete që sa herë i vizitoj ndiej dhimbje të thellë kur kujtoj ditët e tyre plot shkëlqim.

Në këtë kuadër duhen përmendur veçanërisht edhe qytetet e Andaluzisë. Kur i pashë jo vetëm me sy, por me tërë qenien time qytetet e Andaluzisë që i shëtita cep më cep në vitin 2007, e ndjeva në thellësi se këto qytete, edhe pse e kanë humbur endjen njerëzore, me estetikën arkitekturore që i kapërcen epokat vazhdojnë ta ruajnë shpirtin e tyre. Qytetet e Toledos, Granadës, Kordovës dhe Seviljes, megjithë zhdukjet dhe shkatërrimet që kanë vazhduar me shekuj, me thellësinë e tyre integrale arkitektonike vazhdojnë ta bartin shpirtin e qytetërimit të cilit i përkasin.

Ky shpirt qytetërimor që ka depërtuar në mënyrë të pashkëputshme në çdo cep të Andaluzisë, vazhdon të mishërohet me tërë thellësinë dhe elegancën e vet në dy vende: në xhaminë e Kordovës dhe në pallatin e Alhambrës.

Në çastin e parë që hyra në xhaminë e Kordovës, ndjeva njëkohësisht një mahni qiellorë dhe një trishtim të thellë. Lënia në errësi duke ia vulosur dritaret kësaj kryevepre arkitekturore të ndërtuar si një nga vendet më të ndriçuara në histori me dritaret dhe shtyllat e vendosura në mënyrë jashtëzakonisht të harmonishme, me qëllimin për ta kthyer

në katedrale pas pushtimit, përbën një pasqyrim të dy mentaliteteve e perceptimeve qytetërimore të ndryshme. Me ezanin dhe emrat e Zotit që i shqiptoja në çdo hap që hidhja me trishtim duke kaluar përmes kolonave drejt *mihrabit*²², u përpoqa t'ia shuaja disi vendit mallin për fjalët sublime. Ngaqë punonjësit e pengonin vrazhdësisht faljen e namazit aty, u përpoqa të falja shpejt e shpejt dy rekate i ruajtur nga dy muslimanët andaluzianë tek të cilët kishim bujtur. Kjo më mjaftoi për të thithur në mushkëri frymën që kish depërtuar në xhaminë e Kordovës. Në orët e vona të natës, pasi ishin tërhequr të gjithë në prehjen e natës, vajta në xhaminë e Kordovës përmes një rrugice ku besohet se ndodhet edhe varri i Ibn Rushdit, dhe në një guvë të murit të xhamisë qëndrova gjatë duke medituar. Atëherë e ndjeva edhe një herë së thelli se edhe pse vendet a qytetet që mishërojnë arkitekturalisht shpirtin e qytetërimeve mund të bien dhe strukturat e tyre fizike të prishen e shkatërrohen, ato vazhdojnë ta ruajnë atë shpirt.

Të njëjtën ndjenjë e përjetova edhe në pallatin e Alhambrës. Kjo e fundit, ndryshe nga xhamia e Kordovës, ishte një vend sundimi tokësor. Por një pasqyrim perceptimi i gdhendur në çdo cep të pallatit që në vetvete është një kulm estetike e harmonie, vendoste në sy që shohin dhe zemra që ndjejnë vulën dhe përmbajtjen më kuptimplote që mund t'i vihet perceptimit të sundimit tokësor: *La galibe il'lallah*²³. Duke kundruar estetikën që i jepte thellësi madhështisë së pallatit të Alhambrës, mendova sërish e sërish për urtësinë e vënies së kësaj sentence në çdo qoshe. Atëherë e rroka se ajo që qe shprehur kaq thjesht, ishte ajo që kisha dashur të

²² Pjesa më ballore e hapësirës së brendshme të një xhamie, prej ku imami prin në namaz. (shën. i përkth.)

²³ "S'ka ngadhënyes veç Zotit!" (shën. i përkth.)

kuptoja gjatë tërë jetës sime akademike dhe që u kish dhënë drejtim punimeve të mia: marrëdhënia midis perceptimit ekzistencial dhe atij politik.

Kjo sentencë e punuar me një kaligrafi të bukur në çdo cep të këtij vendi ku pushteti politik arrinte kulmin, i jepte një estetikë shpirtërore sundimit politik. Kjo estetikë shpirtërore e mbështetur mbi parimin e përulësisë përbënte garancinë më të rëndësishme të dinjitetit njerëzor kundër tiranisë. Kur politika e humbi këtë estetikë shpirtërore dhe njerëzit ia atribuuan pushtetin vetes duke e konsideruar si komoditet, atëherë ndodhi rrënimi i Andaluzisë; por kjo sentencë e qëndisur në këto mure nuk e ka humbur kurrë vlerën dhe frymën e saj.

Ndërsa Kordova bart në vetvete idetë horizontçelëse të mendimtarëve andaluzianë me në krye Ibn Rushdin, pallati i Alhambrës, me bukurinë e tij magjepsëse vazhdon të mbetet kulm i estetikës.

Me këtë rast dua të them se disa vepra arkitekturore e kapërcejnë qytetin dhe qytetërimin të cilit i përkasin dhe depërtojnë në shpirtin e njeriut. Kur i vështroni këto vepra, ato nuk i drejtohen syrit tuaj, por shpirtit, dhe duke qenë se i japin përgjigje kërkesës njerëzore për bukuri, edhe po të ndahen sytë e trupit prej tyre, sytë e shpirtit nuk ndahen kurrë.

Ka gjashtë kryevepra të tilla arkitektonike të cilat sa më shumë t'i vështroni aq më shumë ju bëjnë për vete dhe nuk doni t'ua ndani sytë: Xhamia Aksa kur e vështron nga Kodra e Ullinjve, Taxh Mahali, Xhamia e Selimijes, Gadi-shulli Historik i Stambollit dhe pallati Topkapë kur e vështroni nga Sallaxhaku, Ura e Mostarit dhe Alhambra. Edhe sot e kësaj dite, kur mbyll sytë dhe i përfytyroj këto vepra kujtoj çastin kur i kam parë për herë të parë dhe çfarë kam ndjerë.

Është edhe një vend tjetër i cili, ndonëse pa ndonjë sofistikim arkitekturor në dukje, bashkon thjeshtësinë e formës me thjeshtësinë e natyrës njerëzore, dhe me këtë aspekt ka tërhequr mbarë njerëzimin dhe ka rindërtuar shpirttrat e atyre që janë drejtuar drejt tij: Qabeja. Ata që e vështrojnë këtë formë të thjeshtë duke u shkëputur nga identitetet e ndërlikuara e defektoze që sjell jeta, gjejnë paqe në thjeshtësinë e natyrës së tyre.

Mes qyteteve të Marokut, të cilat bashkë me ato të Andaluzisë përbëjnë krahun perëndimor të qytetërimit islam, Marakeshi ka pasur gjithnjë një pozitë të veçantë për mua. Ky qytet ku mbërrita duke vizituar fiset berbere në malet Atlas me një taksi që e mora me qira në qytetin e Agadirit ku shkova për të marrë pjesë në një mbledhje akademike në vitin 1999, më magjepsi me çdo aspekt të tij. Kur i krahasova në mendje Marakeshin në cepin perëndimor të qytetërimit islam me Samarkandin në atë lindor dhe pashë se si i njëjti botëkuptim që pasqyruar në forma të ndryshme urbane por mbi bazën e të njëjtit mentalitet, kjo formoi një themel të rëndësishëm për mua që të kisha mundësi të vendosja lidhjen mes vetëperceptimit dhe endjes urbane.

13. Amaneti historik: qytetet e Bijve të Çliruesve (evlad-i fatihan)

Qytetet e Ballkanit, si shembuj që pasqyrojnë rezistencën e perceptimit mbi qytetërimin që i ka themeluar, kanë qenë gjithmonë në qendër të mendjes dhe zemrës sime. Gjurmët e uniformizmit kulturor dhe të masakrave që kanë pësuar gjatë shekullit të fundit këto qytete që për shekuj me radhë kanë qenë multikulturorë, më kanë rënduar në shpirt që në çastin e parë të takimit me to. Takimi im i parë me Sarajevën menjëherë pas luftës në verën e vitit 1996, më bëri

t'i përjetoja sërish ndjenjat që pata përjetuar kur qeshë takuar me Jerusalemin në vitin 1983. I vetmi dallim ishte se populli heroik i Sarajevës nuk e kishte dorëzuar qytetin përkundër rrethimit të pamëshirshëm që pati zgjatur më shumë se tre vjet. E prisja me mall këtë takim sepse gjatë rrethimit, mijëra kilometra larg, në Kuala Lumpur, qeshë lutur ditë e natë për këtë qytet dhe duke ndjekur zhvillimin e luftës e kisha gdhendur në mendje hartën e çdo rrugice, ndërtese, tregu e kodre të qytetit. Studentët e ardhur nga ky qytet i kisha konsideruar si familjen time dhe isha përpjekur t'i përgatisja për të ardhmen e Bosnjes, dhe teksa dëgjoja këngët dhe himnet boshnjake që i këndonin me trishtim, përfytyroja ditën kur do të takohesha me këtë qytet të bekuar.

Sarajeva më të cilën u takova nuk më habiti aspak. Përkundrazi, m'u duk e afërt dhe e njohur sa Konja dhe pjesë e shpirtit tim sa Stambolli. Ishte e djegur, e pikëlluar dhe ende bartte gjurmët e sulmeve barbare, por ishte ballëlartë. Në çdo gur e në çdo banor të saj ndihej krenaria e justifikuar për faktin se nuk e kishte dorëzuar as trupin, as shpirtin. Xhamia e Gazi Hysrev Beut, ashtu si Sulejmanija, qëndronte si një mal që vinte vulën përmbi qytet dhe me këtë qëndrim dukej sikur thoshte: "Përderisa jam unë këtu, ky qytet nuk ia dorëzon shpirtin asnjë barbari!" Kujtoj se dhjetë vjet pas këtij takimi, kur shkova në Kordovë, u luta që fati i Sarajevës të mos i ngjante atij të Kordovës dhe as fati i xhamisë së Gazi Hysrev Beut atij të xhamisë së Kordovës. Bashçarshia, përkundër gjithçkaje që kish ndodhur, bartte entuziazmin e Kapallëçarshisë. Teksa lidhte plagët, qyteti rigjallëronte edhe kujtesën shekullore. Përpiquej të çlirohej nga trysnia e rulit kulturor socialist, por edhe tëfshinte gjurmët e barbarizmit çetnik e të përjetonte dhimbjet e rilindjes nga hiri i vet.

Po ashtu, në karakteret e Sarajevës dhe të Alija Izetbegoviqit pashë nga afër se si një qytet dhe një njeri i japin formë njëri-tjetrit dhe identifikohen me njëri-tjetrin. Alija ishte ballëlartë si Sarajeva, kurse Sarajeva e sigurt në vetvetë e në fitore si Alija. Sarajeva bartte si hallka të ndërfutura në njëra-tjetrën tri tradita urbane. Në hallkën qendrore ndodhej Sarajeva historike osmane, në hallkën e dytë pjesa e zhvilluar gjatë sundimit austro-hungarez, kurse në të tretën ishte përvoja urbane uniforme socialiste e periudhës së Jugosllavisë. Të treja jetonin përkrah njëra-tjetrës. Sarajeva e kishte ruajtur identitetin e saj duke i rezistuar trysnisë së mentalitetit urban uniformist të brezit të brendshëm të periudhës austriake dhe atij të jashtëm të socializmit; kurse Alija e kishte mbrojtur me dinjitet popullin dhe identitetin e këtij qyteti kundrejt barbarëve që e qëllonin me armët më të pamëshirshme nga kodrat që mbizotëronin qytetin.

Admirimi për Sarajevën me të cilën isha dashuruar pa e parë dhe që më mahniti në takimin e parë, u shtua edhe më tepër gjatë dhjetra vizitave që bëra më vonë. Ndjenja të ngjashme përjetova edhe në Mostar, ku qëndrova një natë gjatë të njëjtës vizite, por edhe në Foça, në Vishegrad, Srebrenicë e Tuzlla, të cilat i kam vizituar në vitet e mëvonshme.

Meqë ra fjala, dua të flas edhe për gjurmët e thella që më lanë në shpirt dy vepra monumentale të shkatërruara: Ura e Mostarit dhe xhamia e Allaxhasë në Foça. Gjatë vizitës në vitin 1996 pata qëndruar para urës së shkatërruar të Mostarit dhe i qeshë lutur Zotit të ma mundësonte të shihja rindërtimin e saj, sepse nuk qe shkatërruar vetëm ura më e bukur dhe më në harmoni me natyrën në botë, e cila lidhte dy brigjet e lumit të furishëm të Neretvës, por shpirti qytetërimor që etërit tanë i kishin fryrë Mostarit dhe Bosnjës. Lavdi Zotit, në korrik të 2004-ës do të merrja pjesë në cere-

moninë e inaugurimit të urës së rindërtuar sipas origjinalit, si përjetim i rigjallërimit jo vetëm të saj, por edhe të shpirtit qytetërimor të cilit i përket.

Në Foça, të cilën e vizitova në vitin 2005, sytë më kërkuan xhaminë e Allaxhasë, e cila përfaqëson shpirtin e këtij qyteti dhe të Bosnjes, dhe është pjesë e trashëgimisë kulturore të UNESCO-s. Studenti im boshnjak që më shoqëronte tha: “Profesor, siç e dini, Allaxhanë e kanë shkatërruar.” “Më çoni atje,” i thashë, “edhe sikur ta kenë shkatërruar fizikisht, gjurmët shpirtërore të fjalëve hyjnore që janë thënë atje për shekuj me radhë janë aty, dhe përderisa ato janë aty, ai vend do ta ruajë identitetin e vet edhe ligjërisht edhe shpirtërisht.” Kur shkuam atje dukej sikur s’kishte mbetur asnjë gjurmë nga xhamia. Duke pastruar barërat me dorë gjetëm gurin e mihrabit, dhe aty, mes vështirimeve të hutuara e plot urrejtje të serbëve, fala dy rekate namaz dhe u luta për rigjallërimin e kësaj vepre. Edhe për këtë ka filluar puna dhe në dashtë Zoti do të përfundojë brenda këtij viti (2016).

Çdo qytet i Ballkanit që kam vizituar më vonë, nga njëra anë më ka kujtuar qëndresën shpirtërore të traditës sonë historike urbane, e nga ana tjetër pritjen e tij të përmaslluar. Selaniku, siç do e lexoni në faqet në vijim, në çastin që e pashë më la përshtypjen e një “qyteti fantazmash”. Ky qytet, i cili për shekuj me radhë ka bartur cilësinë e mozaikut të Ballkanit me stukturën e tij tejet të gjallë multikulturore dhe jetën dinamike socio-ekonomike, tashmë e kishte humbur çdo larmi dhe qe kthyer në një burg uniform historik.

Në vizitën që bëra në Athinë në vitin 2002, përgjatë dy ditëve u enda në qytetin e lashtë. Në vende që e shihnin Akropolin përfytyrova se si kishte qenë qyteti në atë periudhë dhe në këtë qytet qytetërimformues u përpoqa të ndjeja zërat jehues nëpër gurë të filozofëve grekë. Kurse xhamia e Fet’hi-

jes, të cilën e gjeta një buzëmbërme pasi e kërkova për një kohë të gjatë, më tregoi se sa intolerantë mund të bëheshin banorët modernë të këtij qyteti qytetërimformues. Xhamia e rrënuar përpiqej t'i qëndronte kohës dhe intolerancës. U ula në një nga tavolinat pranë murit rrethues të xhamisë në një lokal të ndërtuar para kësaj të fundit, dhe derisa u mbyll lokali në orët e natës, këndova Kur'an me dëshpërim e meditova.

Të njëjtën ndjenjë përjetova edhe kur vizitova për herë të parë në vitin 2001 Plovdivin, i cili përmes një fotografie të njëqind viteve më parë që e kisha parë në një enciklopedi kur isha fëmijë, më kishte ngelur në mendje si Bursa e Ballkanit. Një trishtim i thellë më depërtoi gjer në palcë në xhaminë e Muradijes, e cila mezi qëndronte në këmbë dhe në xhaminë e Tashkyprysë e cila qe kthyer në tavernë. Më vonë, si ministër i jashtëm m'u dha mundësia të shihja restaurimin e xhamisë së Muradijes dhe blerjen e asaj të Tashkyprysë për t'u risjellë në jetë sipas origjinalit.

Kur e pashë për herë të parë Shkupin në vitin 2005, ky qytet m'u duk shumë i njohur përmes rrëfimit të Jahja Kemalit. E pata rrahur çdo rrugicë të këtij qyteti me mallin për këtë poet të madh dhe me pasionin për të rizbuluar sërish e sërish *qytetin e humbur*, siç shprehet ai. Megjithë shkatërrimin që kishte pësuar, Shkupi, ndryshe nga Plovdivi, përpiqej akoma t'i ruante tiparet që të kujtojnë Bursën. Kur hodha vështrimin mbi qytet nga xhamia e Mustafa Pashës pas një namazi agimi, i frymëzuar nga vargjet e Jahja Kemalit, thashë me mendje: "Edhe shpirti i qyteteve mërgon dhe rron përjetësisht bashkë me njerëzit që e kanë përthithur atë":

*Përfytyrimin qyteti më la në zemër e u tret,
Në thellësinë ku dhimbja e ndarjes fle;
por sado të zgjasë ndarja, ndoshta dhe një jetë,
tek ti në mos qofshim, ti prapë je tek ne.*

Sa herë kaloj nga Ura e Gurit në Shkup, sytë më kërkojnë xhaminë Burmali, e cila nuk ka lënë asnjë gjurmë, dhe zemra më pret me mall ditën kur do të ringjallet edhe kjo xhami.

Shpirti i gjallë i Kosovës në Prishtinë dhe shembujt bibliografikë në Prizren e Ohër të traditës sonë urbane në Ballkan, më kanë mësuar të vërtetën se trashëgimia kulturore e ngulitur në qytete është më e qëndrueshme se dominimi politik: ata që humbasin shpirtin e qyteteve të tyre, edhe po ta vazhdojnë dominimin politik, nuk mund të jenë të qëndrueshëm; kurse ata që u japin shpirtin qyteteve, edhe po ta humbasin dominimin politik, e bëjnë të qëndrueshme pratinë e tyre në ato vende.

14. Venecia dhe Timbuku: qytetet bibliografike të natyrës dhe mbivendosjes historike

Ndonjëherë qytete që nuk ngjajnë për sa i përket rrugëtimit historik dhe pamjes, takohen në tipare të përbashkëta në mendjen time. Si për shembull Venecia dhe Timbuku, dy qytete magjepsëse, produkte të dy hapësirave gjeografike e rrugëtimeve historike krejt të ndryshme. Në Venecia, ku shkova për të marrë pjesë në një konferencë, qëndrova tre ditë dhe deri në mesnatë u enda rrugicave me një admirim të madh; ndërsa në Timbuku, përgjatë një dite ndjeva deri në palcë atmosferën e lashtë dhe mistike të qytetit.

Ngjashmëria mes dy qyteteve qëndron në faktin që endjen, fatin dhe arkitekturën e tyre autentike e ka përcaktuar marrëdhënia dashurore e këtyre qyteteve me dy prej katër elementeve bazë: ujin dhe dheun. Kontakti i Venecias me ujin dhe i Timbuktut me rërën e shkretëtirës (dheun), përbëjnë shembujt më të spikatur të marrëdhënies ekzistenciale që një qytet krijon me një nga elementet bazë. Arkitek-

tura e Venecias ka një marrëdhënie integrale me ujin që i jep formë qenies së saj nëpërmjet këtij elementi bazë, kurse arkitektura e Timbuktus me dheun. Kjo marrëdhënie ekzistenciale, njëkohësisht përbën edhe një sprovë serioze ekzistenciale për të dy qytetet.

Stuhia e rërës që përjetova ditën kur shkova në Timbuktu, që një shfaqje e sprovës ekzistenciale me rërën e xhamisë së Sankorës, e cila është një mrekulli arkitekturore, si dhe e strukturave të tjera të zbukuruara me dhé. Nga ana tjetër, Timbuktuja është qendra më e dukshme e sintezës së ndërveprimit kulturor në boshtin Nil-Andaluzi realizuar përmes Saharasë së madhe. Pellgu kulturor i sjellë në jetë nga kjo qendër sinteze, me medresetë, universitetet dhe bibliotekat e saj në mes të shkretëtirës, pati krijuar një hapësirë jetësore që bënte të mundur gjallimin e kulturës së lashtë. Dorëshkrimet e periudhës osmane që pashë në Bibliotekën e Baba Ahmedit, tregonin se *timbuktun*, që në anglisht përdoret si shprehje largësie, në fakt nuk e kemi edhe aq larg për sa i përket trashëgimisë qytetërimore. Ende ndjej keqardhje që u detyruam ta linim më shpejt qytetin për shkak të stuhisë së rërës dhe për këtë arsye nuk arrita ta eksploroja siç duhet Bibliotekën e Baba Ahmedit.

Qytetet që e ruajnë ekzistencën e tyre si muze të hapur në hapësira të ndryshme gjeografike, edhe pse mund të kenë stile të ndryshme arkitektonike, ngjasojnë për sa i përket fatit të tyre. Që kur kam vënë këmbën në Sana të Jemenit, në Hiva të Uzbekistanit, në Shian të Kinës, në Kjoto të Japonisë, në Dubrovnik të Kroacisë, në Katmandu të Nepalit, në Jezd të Iranit apo në Mardin të Turqisë, në qendrën historike të këtyre qyteteve kam ndjerë se kam arritur të kap një përmbledhje të gjallë të qytetërimit të vendosur mbi atë hapësirë. Megjithatë pellgjet e tyre qytetërimore, tradita

arkitektonike dhe endja njerëzore këtyre qyteteve janë të ndryshme, ajo çka i bashkon ato është ruajtja e përmbledhjes së gjallë të një qytetërimi.

15. Nga perceptimi empirik në teori: vetëperceptimi i qytetërimeve dhe qytetet

Gjurma më e rëndësishme mendore që më kanë lënë të gjitha këto njohje dhe përvoja të para me qytetet, ka qenë mendimi se qytetet janë forma të pasqyruara në hapësirë të perceptimeve qytetërimore. Kur i vështroj qytetet përpqem të depërtoj në një perceptim qytetërimor që përbën thelbin e kësaj forme hapësinore, kurse në punimet teorike që kam bërë lidhur me perceptimin qytetërimor, gjithnjë jam përpjekur të arrij rezultat duke mbajtur në mendje gjurmët e thella që kanë lënë tek unë përvojat që kam pasur me qytetet. Nocioni i *vetëperceptimit* të qytetërimeve që e kam zhvilluar në vitet 90, ka qenë rezultat i përpjekjes për të kuptuar perceptimin ndikues konsekuent, përtej këtyre formave.

Shembujt më të qartë të shfaqjeve në terrenin historik, politik e shoqëror të parametrave që kanë themeluar qytetërimet në themel të të cilave ka qenë paradigma e qenies, dijes dhe vlerës (“rindërtimi ontologjik i vetëperceptimit”, “riklasifikimi epistemologjik i dijes njerëzore”, “ripërkufizimi aksiologjik i vlerave”, “riprojektimi i përfytyrimit historik ose i perceptimit kohor”, “riorganizimi i qytetit/hapësirës” dhe “reformimi rreth këtyre parametrave i idesë së një rendi të ri botëror”)²⁴, dalin në pah në “rindërtimin e qytetit dhe riorganizimin e hapësirës”.

²⁴ Davutoğlu, “The Formative Parameters of Civilizations”, 73-97.

Pasqyrimi më i dukshëm i rindërtimit të të gjitha parametrave të tjerë themeluese shfaqet në të kuptuarit dhe mbajtjen gjallë të identitetit të qyteteve. Janë dy çështje që kanë të bëjnë me dimensionin hapësinor të formimit të qytetërimeve: e para ka të bëjë me *perceptimin hapësinor*, kurse e dyta me *qytetin* si formë gjeokulturore e realizimit historik të paradigms qenie-dije-vlerë në hapësirën fizike.

Krahas këtyre qyteteve ku kam qëndruar relativisht për një kohë më të gjatë, të tjera qytete prej të cilave jam impresionuar në çastin që i kam njohur dhe që kanë lënë gjurmë të thella në formimin e perceptimit dhe kujtesës sime qytetërimore, më kalojnë para syve si kuadret e një filmi teksa shkruaj këto rreshta. Në faqet në vijim do të gjeni analiza më të thelluara lidhur me këto qytete me çdonjërin prej të cilëve jam i dashuruar. Këto qytete që do të trajtohen rreth klasifikimesh/konceptualizimesh të caktuara bazë në kapitujt e mëtejshëm të librit, pasqyrojnë perceptimin hapësinor që merr formë në kujtesën e qytetërimeve si dhe paradigmen qenie-dije-vlerë të qytetërimeve të cilëve u përkasin. Këto dy elemente mund të shihen në çdonjërin prej këtyre klasifikimeve/konceptualizimeve.

KAPITULLI I DYTË
HISTORIOGRAFIA URBANE
DHE QYTETI OSMAN

1. KRITIKË METODOLOGJIKE

Çështjet metodologjike, që i kam trajtuar për herë të parë në punimin me titull “Roli i metodologjisë në formimin e perceptimit historik: historia botërore dhe Perandoria Osmane nga këndvështrimi i ndërveprimit ndërqytetërimor” (1999), janë pasqyruar drejtpërdrejtë edhe në çështjen e *qytetit* si fenomeni qendror i historisë së qytetërimit. Çështje si “problematika subjekt-objekt”, “perceptimi i kohës” dhe “metoda krahasuese” kanë ushtruar një ndikim të madh në punimet mbi historinë dhe sociologjinë urbane.

“Çështja e shkrimit të një historie të përgjithshme të njerëzimit, dashje pa dashje sjell me vete edhe problematikat epistemologjike e metodologjike për të cilat mund të bëhet shkas dyshja subjekt-objekt.²⁵ Çdo historian që merr përsipër të shkruajë historinë e njerëzimit, bart edhe pretendimin për ta kuptuar, përkufizuar dhe interpretuar në tërësi një bashkësi të epërme pjesë e së cilës është edhe vetë. Në një përpjekje të tillë, duhet folur për një marrëdhënie tre-përmasore: (i) *historiani*, (ii) *pellgu kulturor* ose *përkatësia qytetërimore* e cila i jep formë botës mendore të historianit dhe (iii) *pellgjet kulturore* ose *trashëgimia e përgjithshme njerëzore*, të cilat kanë marrë e kanë dhënë në forma shumë të ndryshme me pellgun e lartpërmendur e të cilat mbështeten në përvoja të ndryshme historike.

²⁵ I pari që i ka trajtuar gjerësisht këto problematika për sa i përket metodologjisë historike dhe ka diskutuar rezultatin që mund të sjellin si devijim metodik, është Ibn Halduni. Shih: Ibn Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, I, përkth. Pirizade Mehmed Sahib, përg. Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan dhe M. Cüneyt Kaya, (Stamboll: Klasik Yayınları, 2008).

Për sa i takon marrëdhënies me pellgun kulturor ku është rritur dhe janë formuar parametrat kryesorë të botës së tij mendore, në procesin e formimit historiani është në pozitë pasive, kurse në atë të interpretimit në pozitë aktive. Përpjekja e një historiani përëndimor për të kuptuar dhe interpretuar brenda historisë së përgjithshme të njerëzimit historinë e qytetërimit përëndimor, e një historiani musliman atë të qytetërimit musliman dhe e një historiani indian atë të qytetërimit indian, doemos sjell me vete edhe paradoksin e “shkencëtarit të shkencave sociale që jeton brenda epruvetës së vet”²⁶, siç e përkufizon Julian Huxley. J. H. Plumb vë në dukje se detyrimi për t’u sjellë si shkencëtar përkundër pamundësisë së objektivitetit historik, përbën dilemën më të madhe të historianit modern.²⁷ Pasi është rritur nën ndikimin e një mjedisi kulturor të cilit i përket dhe që ka përcaktuar në masë të madhe parametrat e tij mendorë, përpjekja e historianit për të shkruar historinë e mjedisit në fjalë, gjatë procesit kërkimor ndikon mbi marrëdhënien subjekt-objekt për sa i përket identifikimit.

Kjo gjë duhet parë si një çështje e pashmangshme psikometodologjike, sidomos për pellgjet qytetërimorë të cilët ndodhen në pozitë dominuese brenda rrjedhës historike, dhe nga kjo pikëpamje e konsiderojnë veten si subjekte të historisë së njerëzimit në tërësi si dhe për historianët e këtyre pellgjeve. Një identifikim i tillë, historianin si subjekt i procesit kërkimor e shtyn të përvetësojësi një të dhënë absolute, objektive e të pandryshueshme një paradigmë histo-

²⁶ Julian Huxley, *Man in the Modern World*, (Londër: Chatto and Windus, 1947), 112-131.

²⁷ John Harold Plumb, "The Historian's Dilemma", *Crisis in the Humanities*, ed. John H. Plumb, (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1964), 30.

rike që merr si bosht pellgun e vet qytetërimor të cilin e sheh si subjekt të historisë.”²⁸

Edhe në veprat mbi historinë urbane të Max Weber-it, i cili konsiderohet si një nga “etërit themelues” të sociologjisë dhe historisë urbane, mund të vihet re qartazi problematika subjekt-objekt. Vepra e tij *The City*,²⁹ e shkruar si pjesë e projektit për të demonstruar papërsëritshmërinë e Perëndimit, është kthyer në burimin bazë referencial të historiografisë urbane. Sipas tij, ashtu siç është subjekt njeriu perëndimor në historinë e njerëzimit, edhe “qyteti perëndimor” është subjekt në historinë e qyteteve. Teksa qytetet perëndimore (qytetet e Greqisë së Lashtë dhe sidomos ato europiane të Mesjetës) janë struktura të gjalla që bartin vazhdimësi në histori si subjekte dhe zhvillohen vazhdimisht, qytetet lindore duken si struktura të palëvizshme e të mbyllura. Sipas Weber-it, qytetet subjekte europiane janë të përshtatshme për të grumbulluar kapital e për të investuar, me mundësi për tregje, ku ekzistojnë të drejtat e pronësisë, shtetësia dhe lidhjet vëllazërore, me autonomi politike e juridike dhe të hapura ndaj zhvillimit, dhe si të tilla “paraqesin antagonizëm të spikatur me simotrat e tyre në Azi”.³⁰

Weber-i mbron idenë se qytetet helenike të themeluara nga Aleksandri i Madh, në shumë pikëpamje përbënin shembuj për strukturimet urbane në Azi.³¹ Sipas kësaj qasjeje që

²⁸ Davutoğlu, “Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü”, 5-6.

²⁹ Punimi *The City* i Weber-it në fillim është shkruar si një kapitull i veprës me titull *Economy and Society* dhe më vonë është botuar edhe më vete. Max Weber, *The City*, ed. Don Martindale, përkth. Gertrud Neuwirth, (Nju Jork: The Free Press, 1958).

³⁰ Weber, *The City*, 91. Për krahasimet mund të shihen pjesët “Natyra e qytetit” dhe “Qyteti evropian”.

³¹ Për veçoritë e strukturimeve urbane të qyteteve helenike, shih: Weber, Max, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilization*, përkth. R. I. Frank, (Londër: New Left Books, 1976).

merr për bazë pozitën e qytetërimit perëndimor si subjekt, me qytetin si fenomen shoqëritë lindore janë njohur me pushtimet e Aleksandrit të Madh. Siç do të vihet në dukje edhe në faqet në vijim, ndonëse pushtimet e Aleksandrit të Madh kanë pasur ndikim të madh mbi strukturën e qyteteve për sa i përket ndërveprimit ndërqytetërimor, është një e vërtetë e pamohueshme se edhe para këtyre pushtimeve, në Lindje ka pasur një traditë të ngulitur urbane me qytete si Jerusalemi, Babeli e Persepolisi.

Nga ana tjetër, problemi i perceptimit të kohës, që buro nga mendësia historike progresiste përbën problemin e dytë me rëndësi që del në pah në historiografinë botërore dhe në punimet mbi historinë e qyteteve. Siç e kemi trajtuar me hollësi në punimin e lartpërmendur³², “kjo mendësi e re historike që bashkohet me filozofinë progresiste, rrjedhën njëqendrore historike perëndimore e ka marrë jo vetëm si realitet universal, por si një të vërtetë absolute. Si pasojë, historia ka kaluar një periudhë tensioni intensiv mes mitesh të krijuara nga romantizmi subjektiv dhe një racionaliteti të projektuar. Megjithë ndarjen kategorike që bën Kant-i mes dijes historike dhe asaj racionale dhe idesë së tij se në histori nuk mund të flitet për *a priori*-në, që përbën bazën e dijes racionale, duhet pranuar se ka krijuar një hapësirë të rëndësishme hipotezash, së cilës me kohë i kanë dhënë drejtim si perceptimet romantike, ashtu dhe ato racionale. Një botë hipotezash e krijuar nga përfytyrime të varura nga kultura mbi kohën dhe hapësirën, ka përgatitur terrenin për rindërtimin e fenomeneve historike brenda një hapësire abstrakte kuptimësie. Përmbajtja dhe bota kuptimore që kanë krijuar së bashku nocione si qëllimi i historisë, progresi, njerëzimi

³² Davutoğlu, “Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü”.

dhe liria, të cilat i kanë dhënë drejtim mendësisë historike të Kant-it e pas tij, i kanë dhënë formë një bote të caktuar hipotezash teorike. Për shembull, a mund të përqafojnë një gjithëpërfshirje konkrete e fenomenale përtej asaj teorike nocionet e historisë së njerëzimit dhe të historisë universale³³, qoftë në *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* të Herder-it, qoftë në *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* të Kant-it?

Periodizimi i rrjedhës historike të njerëzimit që bën Hegel-i, përbën një sintezë tejet origjinale të konceptimit historik, subjektivitetit subjektocentrik dhe të filozofisë së progresit. Teza se historia e njerëzimit e ka kaluar fëmijërinë në Lindje, djalërinë në Azi të Mesme, rininë në Greqi, burrërinë në Romë dhe pjekurinë në Europë me racat gjermanike, bart gjurmët e këtij ndërveprimi.³⁴Nëse do të nisehim nga kjo qasje, sipas së cilës zhvillimi historik i njerëzimit ka ndodhur në kahjen nga Lindja drejt Perëndimit për të përfunduar në Europë, a do të ishte e mundur ta vendosnim në një kuadër kuptimplotë historinë e Kinës e cila bart një të katërtën e njerëzimit, atë të Perandorisë Osmane që ka jetuar për gjashtë shekuj në qendrën e qytetërimeve të lashta, apo atë të Japonisë e cila teknologjinë perëndimore ka arritur ta kthejë në vlerë komerciale më mirë sesa perëndimorët?"³⁵

³³ Lidhur me këto nocione dhe kuadrin e tyre teorik, shih: Herder, Johann Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, (Berlin, 2013); Kant, Immanuel, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 2, (Frankfurt, 1988), 781-807; Kant, Immanuel, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, (Berlin, 1912). Shih edhe: Kant, Immanuel, "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View", përkth. L. W. Beck, *Kant on History*, ed. Lewis White Beck, (Nju Jork: Pearson, 1963).

³⁴ Georg W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, përkth. J. Sibree, (Nju Jork: Prometheus Books, 1990), 213-216.

³⁵ Davutoğlu, "Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü", 7-8.

Trajtimi i shfaqjes së shoqërisë moderne bashkë me urbanizimin si fenomen në sociologjinë urbane të Weber-it, sjell në vëmendje problemin e perceptimit të kohës në historiografinë urbane. Sipas Weber-it, qyteti si një fenomen modern në vetvete është produkt i një procesi historik që i përket vetëm Perëndimit dhe ndodhet edhe në qendër të shoqërisë moderne si modeli më i zhvilluar e i përparuar shoqëror. Me fjalët e Weber-it, “një bashkësi qytetesh në kuptimin e vërtetë të fjalës, si fenomen i përgjithshëm shfaqet në Perëndim. Përjashtime të rralla shihen vetëm në Lindjen e Afërt (Siri dhe Mesopotami).”³⁶ Kurse në shoqëritë joperëndimore hasen vetëm forma primitive të qytetit. Sipas Weber-it, që një vendbanim të mund të përkufizohet si qytet, është kusht që ekonomia e tij të mbështetet mbi tregtinë dhe prodhimin, të mos jetë ekonomi bujqësore dhe të ketë një treg të vetin.³⁷ Fakti që treshja tregti-prodhim-treg janë pjesë të pandashme të formës kapitaliste të prodhimit, tregon se Weber-i i vë përkrah njëra-tjetrës formën kapitaliste të prodhimit dhe urbanizimin. Për të demonstruar papërsëritshmërinë e përvojës perëndimore, Weber-i i klasifikon qytetet si “qytete tokësore” (qytete bujqësore dhe konsumatore: të gjitha qytetet e Lindjes nga Kina deri në Egjipt janë qytete tokësore) dhe “qytete bregdetare” (qytete tregtare dhe prodhuese: qytetet e Greqisë antike, qytetet mesdhetare të Mesjetës, qytetet moderne financiare si Londra e Parisi).³⁸ Por klasifikimin “qytete tokësore/bujqësore/konsumatore” e

³⁶ Weber, *The City*, 80.

³⁷ Weber, *The City*, 65-74, 81.

³⁸ Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth dhe Claus Wittich, v. I, (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1978), 1212-1224. Për një kritikë të mirë të Weber-it në turqisht që e përfshin edhe këtë diskutim, shih: Lütü Sunar, “Weber’in Tarihsel Şehir Sosyolojisi: Modern Toplumun Temeli Olarak Şehir”, *Sosyoloji Dergisi* 3/22 (2011): 423-442.

bën për të shpjeguar klasifikimin e “qyteteve bregdetare/tregtare/prodhuese”, domethënë qytetet perëndimore. Në këtë mënyrë, rreth qyteteve perëndimore riprodhohet rrjedha historike njëboshtore e njëqendrore.

“Problemi i metodës krahasuese” që e përmendëm si problemin e tretë metodologjik në punimin për të cilin po bëjmë fjalë, po aq sa në historiografinë botërore, ka ndikuar edhe në vështrimin e historisë së qyteteve. “Krahasimet midis fragmenteve të ndryshme kohore janë shumë të rëndësishme për të kuptuar procesin e ndryshimit në një shoqëri, kurse ato mes shoqërive e qytetërimeve bashkëkohore, për të konstatuar kontributin e tyre në historinë e përgjithshme të njerëzimit. Kështu që, qoftë për të matur ekzistencën dhe vlefshmërinë e një tradite, qoftë për të bërë analizën historike të një trashëgimie historike gjashtë shekullore si Perandoria Osmane, duhen bërë krahasime brenda një matrice prej të paktën katër të dhënash. Gabimi themelor ku rrëshqitet këtu është universalizimi, nëpërmjet përdorimit pa kriter të krahasimeve horizontale e vertikale, i një procesi të caktuar të përjetuar në një shoqëri, për ta lidhur me një fenomen historik që ka ndodhur në një shoqëri tjetër.”³⁹

Klasifikimet e ndryshme të qyteteve që bën Weber-i, përbëjnë një shembull të mirë të këtij problemi. Ndarja kategorike polarizuese që bën Weber-i në qytetet perëndimore (*Occidental* dhe *Oriental*), edhe pse kanë pamjen e një qasjeje krahasuese, në të vërtetë vetëm sa risjellin në vëmendje problemin e “metodës krahasuese” në shkencat sociale. Krahasimet e qyteteve perëndimore me ato lindore për të demonstruar vendin e veçantë e të papërsëritshëm të të parave në historinë e njerëzimit, burojnë nga nevoja për t’i dhënë

³⁹ Davutoğlu, “Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü”, 12.

përgjigje pyetjes se pse qyteti si fenomen nuk është shfaqur në Lindje apo në Azi, por në Mesdhe dhe në Perëndim. Hipoteza se qytetet europiane të Mesjetës kanë pasur politikë dhe ushtri të pavarur, sistem juridik dhe fiskal autonom, si dhe bashkësi të pavarura të krijuara nga këto; ndërsa qytetet e Lindjes, përkundrazi, kanë qenë të privuara nga autonomia juridike e politike, është produkt i përpjekjes për ta vënë qytetin perëndimor në një vend të veçantë si subjekt i historisë. Krahassimi me “strukturat shoqërore irracionale” të shoqërive lindore nga ana e Weber-it kur demonstroi historinë e “zhvillimit racional” të shoqërive europiane, është një tjetër pasqyrim i përpjekjes së tij për të demonstruar “papërsëritshmërinë”⁴⁰ e Perëndimit.

Vepra *The City in History* (1961), të cilën Lewis Mumford e ka shkruar duke zgjeruar punimin e tij me titull *The Culture of Cities* (1938), që përbën një nga burimet e rëndësishme referenciale për punimet mbi historinë dhe sociologjinë urbane, sado që vë në qendër qytetet perëndimore (nëse lëmë mënjane Mesopotaminë dhe Egjiptin që i trajton në fillim), përkundër Weber-it, mbështetet mbi një kritikë të fortë të modernizmit. Në zhvillimin e qytetërimit urban, edhe Mumford-i ndjek linjën progresive të qytetërimit perëndimor, por nuk e bën këtë për të demonstruar papërsëritshmërinë e qytetit perëndimor, por përkundrazi, për të kritikuar pikën e fundit ku ka arritur me teknologjinë qytetërimi urban perëndimor.

Në fshatrat neolitikë që Mumford-i i përkufizon si organizimet e para urbane dhe i konsideron si hapësirat ideale jetësore, ka një jetë *civic*-e aktive të organizuar rreth jetës fetare, së cilës i japin formë ritualet fetare, tempujt e cere-

⁴⁰ Për një kritikë eurocentriste të sociologjisë së Weber-it, shih: James M. Blaut, *Eight Eurocentric Historians*, (Nju Jork: The Guilford Press, 2000), 19-29.

monitë funebre, si dhe marrëdhënie të gjalla fqinjësie.⁴¹ Për shembull, tregtia dhe prodhimi, të cilat Weber-i i vë në qendër të përkufizimit të tij për qytetin, për Mumford-in nuk janë një faktor i domosdoshëm. Sipas tij qytetet e para nuk kanë qenë tregje dhe qendra prodhimi, por kryesisht qendra kontrolli, dhe aspektet e shëndetshme të jetesës rurale akoma mund të rigjallërohen kundrejt ndikimeve destruktive të marrëdhënieve komplekse burokratike e ushtarake në qytetet moderne. Kritika e modernizmit që bën Mumford-i nisur nga qyteti, përmban elemente morale dhe utopike të mbështetura mbi pretendimin se rivendosja e kulturave organike në vend të botëkuptimit mekanik të epokës moderne, është e mundur dhe e nevojshme.⁴² Edhe pse si formën më ideale të ekuilibrit dhe harmonisë organike Mumford-i konsideron bashkësitë urbane të Mesjetës, dhe prandaj mund të thuhet se i është afruar Weber-it, nuk mund të cilësohet thjesht si eurocentrist, pasi nuk ka marrë përsipër të bëjë krahasime me qytetet lindore. Megjithëse me histori urbane nënkupton zhvillimin e qyteteve perëndimore, nuk shfaq qëndrimin orientalist për t'i paraqitur si elemente jashtëqytetërimore qytetet e Lindjes.

Edhe konceptualizimi i “qytetit islam” në punimet e historisë urbane është shfaqur duke iu referuar Weber-it. Janet L. Abu-Lughod, e cila analizon traditën e gjatë referenciale (*isnad*) nga e cila ka dalë përkufizimi i “qytetit islam” në studimet e historisë urbane, e kritikon realitetin që i ka ndërtuar vetes kjo traditë brenda leximit orientalist. Paralelisht me

⁴¹ Mumford, Lewis, *The City in History: Its Origins, its Transformations, and its Prospects*, (Nju Jork: Harcourt Inc., 1989), 6-10.

⁴² Për një kritikë të mirë të studimeve të Mumford-it për sa i përket marrëdhënies mes ekologjisë dhe qytetit, shih: Peter Critchley, *Lewis Mumford and the Search for the Harmonious City* [e-book] <<http://mmu.academia.edu/PeterCritchley/Books>.

idetë e Hourani-t dhe të Stern-it⁴³, edhe Abu-Lughod thekson se konceptualizimi i “qytetit islam” i ndërtuar në kuadër të traditës referenciale, mbështetet në studimet e para urbane të bëra rreth boshtit të Magrebit duke i anashkaluar hapësirat e tjera gjeografike islame.⁴⁴ Marrja e disa qyteteve si prototipe dhe arritja në përgjithësime duke u nisur prej tyre, ka penguar kundrimin e larmisë së qyteteve në pellgun qytetërimor islam. Por, punimet e bëra më vonë përmbanin shembuj të përhapur në një hapësirë gjithnjë e më të gjerë.

Në pjesët ku krahason qytetet lindore me Perëndimin, Weber-i bën edhe interpretime mbi Islamin, por qytetet islame nuk i ka shqyrtuar aq sistematikisht sa ato të Kinës dhe të Indisë. Siç e ka vënë në dukje me të drejtë Richard van Leeuwen-i, i cili me punimet e tij mbi sistemin islamo-osman të vakëfeve ka dhënë një kontribut të rëndësishëm në historiografinë urbane osmane, “në veprën *The City* të Max Weber-it është krahasuar qyteti europian me atë të Azisë e Lindjes së Mesme dhe dallimet u janë atribuar elementeve kulturore, si, për shembull, ndikimit të Islamit. Duke qenë se përkufizimi dhe rregullat e qytetit janë përcaktuar në kuadër të qytetit europian, qytetet jashtë Europës janë lënë jashtë nocionit të qytetit. Këto nuk janë ‘qytete’, por grumbullime me ngulitje të dendur, pa një sistem integruar organizativ apo administrativ. Kjo qasje e ka bërë Weber-in një nga përfaqësuesit e retorikës orientaliste për sa i përket historisë urbane.”⁴⁵

⁴³ Albert H. Hourani, dhe Samuel M. Stern (ed.), *The Islamic City: A Colloquium*, (Oxford: University of Pennsylvania Press, 1970).

⁴⁴ Janet L. Abu-Lughod, "The Islamic City – Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance", *International Journal of Middle East Studies* 19/2 (Maj 1987): 155-162.

⁴⁵ Richard van Leeuwen, *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus* (Leiden: Brill, 1999), 15.

Arsyeja kryesore pse Weber-i, ashtu si për Kinën dhe Indinë, edhe për Islamin përvetëson qasjen esencialiste që e lë krejt jashtë konsiderate historinë e gjeografinë, është për-pjekja për të shpjeguar “tipet ideale” europiane. Siç e vë në dukje Sami Zubaida duke iu referuar Paul Hirst-it, ashtu si Kina dhe India, edhe Islami ka marrë pjesën e vet nga “sociologjia e mungesës” (*sociology of absence*) e Weber-it.⁴⁶ Sipas kësaj qasjeje që mbështetet mbi supozimin e “munge-save të Lindjes” dhe mbi një metodë tipike orientaliste, qyteti lindor nuk ka asnjë nga cilësitë e pranueshmërisë, prodhimit, investimit, autonomisë ushtarake, politike e juridike të individualizmit dhe të vëllazërisë e solidaritetit mes shtetasve (*fraternization*) që ka qyteti perëndimor, pran-daj nuk e ka arritur dot nivelin e zhvillimit të këtij të fundit. Lidhjet klanore në Kinë dhe sistemi i kastave në Indi e kanë penguar frymën e vëllazërisë dhe të solidaritetit mes shte-tasve. Kundrejt Krishterimit, i cili e ka individualizuar besi-min dhe i ka dobësuar lidhjet fisnore në shoqëritë perëndi-more, besimet fetare dhe lidhjet e forta fisnore të bashkësive lindore përbënin një pengesë të rëndësishme në rrugën e individualizmit.⁴⁷ Sipas kësaj qasjeje, në shoqëritë muslima-ne, ndryshe nga ato kineze e indiane, pengesë për vëllazë-rimin nuk është feja apo lidhjet e gjakut, por ato të fisit. Sipas Weber-it, ndryshe nga Krishterimi dhe Europa mesje-tare, të gjitha konfliktet e brendshme brenda halifatit për-gjatë historisë tregojnë se Islami nuk ia ka dalë dot me lidh-jet fisnore arabe.⁴⁸ Kjo qasje, e cila nuk i merr fare parasysh konfliktet e brendshme shekullore feudale në Europë si dhe

⁴⁶ Zubaida, Sami, “Max Weber’s *The City* and the Islamic City”, *Max Weber Studies* 6/1 (janar, 2006): 111-118.

⁴⁷ Weber, *The City*, 96-99.

⁴⁸ Weber, *The City*, 100.

Luftën Qindvjeçare apo atë Tridhjetëvjeçare, është edhe tregues i subjektifikimit të mbështetur mbi selektivizmin.

Analizat urbane të Weber-it, të shkëputura nga historia dhe gjeografia, krahas problemit metodologjik bartin edhe problemin e dijes konkrete. Ndërkohë që ua njohim vlerën dhe i ruajmë në një cep të mendjes analizat tejet të sofistikuara të Weber-it, për sa i përket Islamit, trajtimi i të gjitha qyteteve islame rreth një paradigme të vetme dhe reduktimi i hapësirës gjeografike islame në atë arabe duhet vlerësuar si rezultat i një mungese dijeje. Të pretendosh se Islami nuk ia ka dalë dot me lidhjet fisnore arabe, prandaj nuk ka arritur të krijojë një shoqëri urbane, është rezultat i një iluzioni që e identifikon Islamin me një etni, një periudhë e një kulturë të vetme. Krahasimet e Weber-it mes ndikimeve të Islamit e të Krishterimit në kontekstin e organizimit urban, mbështeten në rezultate të njëanshme që vijnë si rrjedhojë e përgjithësimeve të mëdha:

Krishterimi u bë feja e këtyre njerëzve të cilëve u qenë tronditur thellë të gjitha traditat. Krishterimi u bë kaq i rëndësishëm ndoshta pikërisht për shkak të dobësisë apo mungesës së këtyre pengesave e tabuve misterioze [e ka fjalën për pengesat përballë zhvillimit urban në Lindje]... Roli që ka luajtur kisha në organizimin politiko-administrativ të qytetit mesjetar duke i prishur lidhjet klanore, është një nga shfaqjet e shumta të ndikimit karakteristik të Krishterimit. Kundrejt kësaj, e gjithë historia e konflikteve rreth halifatit, tregon se Islami nuk ka arritur kurrë të çlirohet prej lidhjeve klanore rurale arabe, por ka mbetur feja e një dege pushtuese të organizuar në kushtet klanore.⁴⁹

⁴⁹ Weber, *The City*, 100-101.

Kjo qasje e diskutueshme, qoftë edhe në kontekstin e historisë së hershme arabe, s'mund të merret si bazë analitike për qytetet osmane, të cilat bartnin elemente shumë më komplekse se lidhjet klanore. Nga ana tjetër, kjo qasje është një tregues i trashë i përpjekjeve për ta lënë jashtë historisë përvojën osmane e cila i zhvlerëson teoritë përgjithësuese.

2. QYTETET OSMANE NË HISTORIOGRAFINË URBANE

Qorrsokaket metodologjike në trajtimin e Perandorisë Osmane, qoftë në historiografinë botërore, qoftë në historiografitë kombëtare të popujve të shkëputur prej saj, janë pasqyruar edhe në punimet mbi historiografinë urbane osmane. Në mendësinë historike orientaliste, ku bën pjesë edhe Weber-i, të cilin e shqyrtuam hollësisht më lart, dhe në historiografitë progresiste, eurocentriste e sidomos nacionaliste, të ushqyera prej kësaj mendësie, periudha osmane është konsideruar si “sundim shtypës”, kurse qytetet nën këtë sundim kanë simbolizuar thujse “rrënimin”. Për sa u përket kriterëve urbane si veprimtaria arkitekturore e ekonomike, dendësia dhe kompozimi demografik dhe shërbimet e transportit e të tjera çështje publike, qytetet osmane janë parë si zona të prapambetura, madje nuk janë quajtur me vlerë as për t’u marrë në shqyrtim.

Historiografia nacionaliste, e cila është përpjekur t’i krijojë hapësirë legjitimiteti vetes nëpërmjet tezës së prapambetjes dhe rrënit, ka përgatitur terrenin për zgjerimin e hapësirës së ndikimit të kësaj qasjeje orientaliste.⁵⁰ Krahës historiografive të shoqërive të shkëputura prej Perandorisë Osmane, të cilat e përjashtojnë këtë perandori, pengesa e

⁵⁰ Si zona më e prekur nga historiografia nacionaliste, historiografia e qyteteve të Ballkanit është ndikuar mjaft nga kjo qasje e rrënit. Nga ana tjetër, studimet mbi urbanistikën osmane në Ballkan po bëhen gjithnjë e më të larmishme e të thelluara. Për një vlerësim analitik të literaturës së historiografisë urbane të Ballkanit për periudhën osmane, shih: Fatma Sel Turhan, Özgür Kolçak dhe M. Ali Gökaçtı, "Osmanlı Dönemi Balkan Şehir Tarihi: Bosna, Macaristan ve Yunanistan Şehirleri, *TALİD (Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi)* 316 (Türk Şehir Tarihi, Vjeshtë 2005): 117-150.

dytë përballë të kuptuarit të urbanistikës osmane është retorika negative që ka krijuar lidhur me këto qytete kolonializmi francez dhe pesha e historianëve urbanologë francezë në literaturë. Retorika se zhvillimi dhe qytetërimi ka mbërritur me kolonializmin francez në qytetet që dikur kanë qenë nën sundimin osman, ka penguar të parit e urbanistikës osmane.

Nëse këtë qasje orientaliste, e cila ka mbizotëruar për një kohë të gjatë në historiografinë urbane botërore do ta trajtojmë bashkë me kompozimet cilësore e sasiore demografike si kritere objektive apo me një perspektivë historike për sa u përket kritereve të urbanizimit, do të dalë qartazi në pah se përkundër asaj që pretendohet, qytetet e lashta të Lindjes me në krye ato osmane kanë pasur një jetë tejet dinamike e të sofistikuar urbane.

Në punimet e historiografisë urbane për Ballkanin, vendet arabe, Afrikën e Anadollin të bëra gjatë periudhës së vonë⁵¹, nën dritën e dokumenteve të ndryshme arkivore është bërë e qartë se Perandoria Osmane në trojet e zotëruara prej saj ka ndjekur politika të vetat për sa i përket urbanizimit dhe ndërtim-strehimit, se këto qytete janë rritur gjatë periudhës së qeverisjes osmane, se popullsia është shtuar e bërë më e larmishme dhe se ka pasur veprimtari të dendur tregtare e ekonomike. Ndonëse me këto punime janë shënuar përparime të rëndësishme, është ende e vështirë të thuhet se qytetet osmane zënë vendin që u takon në punimet e historiografisë urbane.

Në përmbledhjen me titull *The Urban Social History*, Peter Sluglett, duke thënë se “një jetë e mirë islame mund të

⁵¹ Për prezantimin dhe analizat e studimeve të bëra mbi historiografinë urbane turko-osmane, shih: *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)* 316 (Türk Şehir Tarihi, Vjeshtë 2005).

jetohet vetëm brenda një organizimi urban”, sjell në vëmendje diskutimin se “Islami është fe qyteti” dhe vë në dukje se gjatë disa dhjetëvjeçarëve të fundit, falë shfrytëzimit intensiv të burimeve si regjistrat gjyqësorë dhe arkivat shtetërorë osmanë, kanë ndryshuar në masë të madhe parametrat informativë që kemi mbi qytetet e Lindjes së Mesme dhe të Afrikës së Veriut në shekujt XVII dhe XVIII.⁵² Këtë fenomen Sluglett e vë në dukje duke iu referuar veçanërisht punimeve të historianit francez André Raymond dhe të atij arab Abdulkerim Refik, duke bërë në hyrje të librit edhe një vlerësim të mirë të literaturës mbi historiografinë urbane të Lindjes së Mesme dhe Afrikës së Veriut, veçanërisht nën prirjen e historianëve francezë. Siç shihet, historiografia urbane franceze e cila ka një histori të gjatë që përfshin shekujt XVIII dhe XIX dhe në masë të madhe është nën ndikimin e metodologjisë orientaliste, me ndikimin e procesit dekolonializues në Lindjen e Mesme dhe Afrikën e Veriut pas Luftës së Dytë Botërore e sidomos të punimeve të Raymond-it, ka hyrë në një kthesë të re.

Sipas Sluglett-it, punimet e Raymond-it, i cili është formuar në periudhën e dekolonializimit, ndahen në tre pika të rëndësishme nga ato të mëparshmet. Së pari, punimi i tij *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, shkruar në vitet 1973-74, konsiderohet si punimi i parë me përfshirje të zgjeruar mbi historinë sociale e ekonomike të Lindjes së Mesme, ku janë shfrytëzuar regjistrat gjyqësorë. Ky punim ka dhënë një kontribut të rëndësishëm për dimensionet numerike të ndryshimit ekonomik në periudhën që trajton. Së dyti, Raymond-i dhe ekipi i tij i studentëve nxorrën hartën

⁵² Peter Sluglett dhe Edmund Burke III, "Introduction", *The Urban Social History of the Middle East 1750-1950*, ed. Peter Sluglett (Nju Jork: Syracuse University Press, 2008), 1.

arkeologjike të ndërtimeve të Kajros së vjetër, duke zbuluar në të njëjtën kohë zhvillimin dhe historinë e hapësirës urbane të Kajros. Së treti, Raymond-i ka shfrytëzuar edhe veprën njëzet e katër vëllimëshe *Description de l'Égypte*, që përmban arkivat dhe botimet lidhur me pushtimin francez të Egjiptit në vitin 1798, të shfrytëzuar shumë pak nga historianët e mëparshëm.⁵³ Edhe veprat e tij *Grandes villes arabes à l'époque otomane* (1985) dhe *Le Caire* (1993) kanë hapur epokë në këtë fushë.

Punimet krahasuese mbi hapësirën gjeografike osmano-arabe të Raymond-it, i cili thotë se “nuk është për t’u habitur që periudha osmane, e cila në historiografinë europiane për një kohë të gjatë është cilësuar si ‘Mesjetë’, edhe në historinë e letërsisë arabe cilësohet si periudhë e rënies (*inhi-tat*)”⁵⁴, konsiderohen si pikë kthese për sa i përket historisë urbane arabe.⁵⁵ Nga punimet e Raymond-it, të cilat lejojnë të bëhen krahasime me qytetet europiane të periudhës, del se qytetet arabe të asaj periudhe kanë qenë në një nivel të krahasueshëm me simotrat e tyre europiane, madje në disa aspekte edhe më të përparuara. Konkluzionet e arritura në këto punime, jo vetëm kanë hapur epokë në historiografinë urbane, por edhe i kanë tronditur mjaft tezat themelore të historiografisë nacionaliste arabe, e cila shekujt osmanë i cilëson si një periudhë prapambetjeje për botën arabe. Ky proces i vlefshëm për qytetet arabe, në fakt vlen edhe për hapësirat e tjera osmane.

⁵³ Sluglett dhe Burke III, "Introduction", 21.

⁵⁴ André Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, përkth. Ali Berktaş, (Stamboll: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995), xii.

⁵⁵ Për një analizë të detajuar të studimeve të André Raymond, shih: N. Bilge Özel, "André Raymond: Arap Şehir Tarihinde Bir Dönüm Noktası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)* 3/6 (Türk Şehir Tarihi, Vjeshtë 2005): 571-587.

Teksa përgjatë një periudhe, burimi kryesor në punimet e historisë urbane osmane kanë qenë regjistrat fiskalë, veçanërisht pas viteve 1960 kanë dalë në plan të parë regjistrat gjyqësorë. Ndërsa në vitet e mëvonshme, si burime të rëndësishme arkivore janë përdorur shpesh nga historianët e urbanistikës regjistrat e pronës dhe vjetarët. Nga historianët e rëndësishëm të kësaj periudhe të parë, Ömer Lütfi Barkan, Halil İnalcık, M. Çağatay Uluçay, Ronald C. Jennings, Özer Ergenç, Haim Gerber, Suraiya Faroqhi, Tevfik Güran, duke përdorur burime shumë të ndryshme kanë bërë studime pararendëse mbi qytetet e Anadollit; André Raymond, Abdulkërim Refik, M. A. Bakhit e Nelly Hanna mbi qytetet arabe dhe Nikolai Todorov e Machiel Kiel mbi ato të Ballkanit.⁵⁶

Nëse hidhet vështrimi mbi studimet e bëra rreth historisë urbane në përgjithësi, do të vihet re se disa kriteret janë më dominuese si fusha studimore. Ndër këto kriteret, disa nga më të spikaturat janë dendësia demografike, ndarja e punës, përqendrimi dhe zhvillimi teknologjik. Këto kriteret, nga njëra anë mbështesin këndvështrimin objektiv shkencor në punimet historiko-urbane, nga ana tjetër ushqehen nga njëmendësi e këndvështrim historik që e objektifikon qytetin. Kjo mendësi historike na bën të mendojmë, për shembull, se Nju Jorku dhe Londra përgjatë tërë historisë kanë qenë qytete të mëdha me përmasa gjigante për sa i përket kriterit të popullsisë krahasuar me qytetet e kohës. Por, popullsia e Londrës në vitin 1790 ka qenë 740.000, kurse e Nju Jorkut në vitin 1830 vetëm 197.000, ndërkohë që në të njëjtin shekull, Stambolli ka pasur rreth 600.000 banorë. Popullsia e Ninovës rreth 2500 vjet më parë (në shekullin VI p.e.s.) ka

⁵⁶ Yunus Uğur, "Şehir Tarihi ve Türkiye' de Şehir Tarihçiliği: Yaklaşımlar, Konular ve Kaynaklar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)* 3/6 (Türk Şehir Tarihi, Vjeshtë 2005): 20-21.

qenë afërsisht 120.000, ndërsa e Babelit 80.000. Mendohet se rreth 800 vjet para kësaj (në shekullin X), Bagdadi ka pasur gati 1.000.000 banorë.

Autori i *Re ORIENT: Global Economy in the Asian Age*, Andre Gunder Frank, mbështetur në punimin me titull *Victoires et Déboires: Histoire économique et sociale du monde du XVI^e siècle à nos jours*, shkruan se në renditjen e qyteteve më të mëdha të botës në shekullin e XVI, Stambolli me 700.000 banorë, ka qenë i pari në Europë, në Azinë Perëndimore, madje në mbarë botën.⁵⁷ Pekini ishte qyteti i dytë, kurse Kajroja, me 450.000 banorë, i treti në botë. Pra dy nga tre qytetet më të mëdha të botës ishin qytete osmane, kurse njëri kinez. Popullsia e Parisit në të njëjtën periudhë ishte rreth 125.000 banorë.

Sipas historianit osmanolog Halil İnalcık, popullsia prej 40-50.000 banorësh e Stambollit para pushtimit osman, në periudhën e Sulltan Mehmet Fatihut arriti në 75.000, kurse në kohën e Sulltan Sulejmanit, në 500.000 banorë. Në këtë mënyrë Stambolli u bë qyteti më i madh në mbarë Europën, me një popullsi shumë më të madhe se Parisi dhe Londra e asaj periudhe.⁵⁸ Edhe në fillim të shekullit XIX, Stambolli si qyteti i katërt më i madh në botë dhe Kajroja si i teti, ua kalonin Parisit dhe Pekinit.⁵⁹ Nëse nga elementet e studimeve të historisë urbane që po kritikojmë, vështrohet qoftë edhe

⁵⁷ Andre Gunder Frank, *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age*, (Berkeley & Los Angeles: University of California Press). Në të njëjtën periudhë, Bursa, Halebi dhe Izmiri, që gjendeshin mbi rrugët tregtare, shënuan zhvillim të madh duke u kthyer në qytete multikulturore. Frank, *ReORIENT*, 78.

⁵⁸ Halil İnalcık dhe Bülent Arı, "Türk-İslam-Osmanlı Şehirciligi ve Halil İnalcık'ın Çalışmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)* 3/6 (Türk Şehir Tarihi, Vjeshtë 2005): 36.

⁵⁹ Bernard Hourcade, "The Demography of Cities and Expansion of Urban Space", *The Urban Social History of the Middle East 1750- 1950*, ed. Peter Sluglett, (Nju Jork: Syracuse University Press, 2008), 154.

vetëm për sa i përket popullsisë dhe rritjes demografike, vihet re se qytetet osmane kanë një popullsi më të madhe dhe më të pasur për sa i përket kompozimit demografik sesa qytetet e tjera të periudhës.

Krahas rritjes së popullsisë, ndoshta një nga çështjet që duhen theksuar më së shumti lidhur me qytetet osmane është larmia dhe pasuria që shfaqin për sa i përket kompozimit etnik dhe fetar. Nga Stambolli në Bagdad e nga Damasku në Sarajevë, në asnjë nga qytetet osmane nuk mund të vihen re popullsi homogjene fetarisht apo etnikisht. Përkundrazi, qytetet osmane si hapësirat e fundit sintetizuese të traditave të lashta, kanë qenë multifetare e multikulturore në një masë të pakrahasueshme me qytetet europiane të periudhës. Kjo larmi i pati kthyer qytetet osmane në vendmishërimet e përzierjes qytetërimore të ushqyer nga trashëgimia e lashtë e një hapësire gjeografike që zgjatej nga brendia e Azisë në qendër të Europës, nga Irani në Egjipt, nga Mesopotamia në Mesdhe dhe nga Krimea në brendësi të Afrikës. Veç kësaj, vazhdimësia e kësaj larmie është tregues i qartë vlerash të përbashkëta dhe i një qeverisjeje efikase urbane.

Arkitekti erudit Turgut Cansever thotë se “qyteti osman është një produkt kulturor i veçantë me shumë pak shembuj të ngjashëm në historinë e njerëzimit,” dhe se parimi se “qenia është çdo çast në rikrijim dhe se asgjë nuk është statike dhe e pandryshueshme”, vënë në dukje në ajetin kuranor: “Gjithçka në qiej e në tokë kërkojnë prej Tij; Ai në çdo çast krijon” (Rahman, 55/29), del në pah në strukturën e gjallë e dinamike të qytetit osman.⁶⁰ Sipas Cansever-it, strukturat arkitekturore si elementet më të rëndësishme të qyte-

⁶⁰ Turgut Cansever, *Osmanlı Şehri*, (Stamboll: Timaş Yayınları, 2010), 98.

teve islamo-osmane që lidhin të shkuarën me të ardhmen, “janë lëvizje brenda qetësisë, kanë kthjellësinë e kufizueshmërisë, janë modeste e të natyrshme për sa i përket shprehjes dhe, më shumë se drejt dramatikes apo imponueshmërisë, priren drejt bukurisë dhe ornamentales”.⁶¹ Ky përshkrim i Turgut Cansever-it e demonstroi në mënyrë mjaft të thukët marrëdhënien ontologji-estetikë-qytet në rastin e qytetit osman.

⁶¹ Turgut Cansever, *Mimar Sinan*, (Stamboll: Klasik Yayınları, 2010), 33.

KAPITULLI I TRETË
QYTETI SI SUBJEKT I HISTORISË:
HISTORIA E QYTETËRIMEVE
DHE QYTETET BOSHTORE

Është e qartë se qyteti në historinë e njerëzimit është produkt i një përqendrimi për sa i takon popullsisë, shkëmbimit teknologjik, marrëdhënieve ekonomike, ndarjes së punës e strukturimit institucional. Disa historianë thonë se historia urbane duhet të fokusohet te institucionet njerëzore; disa te ndryshimet që kanë ndodhur në hapësirën urbane; disa te procese si modernizimi, merkantizimi apo kombëtarizimi; disa te përqendrimi ekonomik dhe te fenomenet demografik.⁶² Por, është e qartë se disa qytete, paralelisht me këto elemente të përbashkëta sasiore, me kapërcime cilësore janë në pozitë përfaqësuese, madje drejtuese, të rrjedhës së historisë.

Prandaj roli i organizimit urban në historinë qytetërimore duhet hapur me një pyetje përtej këtyre kriterëve sasiore: Qyteti në histori është objekt apo subjekt? Po të marrim parasysh se është njeriu që i jep formë, qyteti në histori është objekt, sepse siç e shpreh në mënyrë mjaft origjinale e të thukët Lewis Mumford, “çdo brez shkruan biografinë e vet në godinat që ndërton”.⁶³ Por, qytetet që shndërrohen në përzierje qytetërimore duke i kapërcyer brezat, pas një faze të caktuar subjektifikohen dhe kthehen në vende-subjekt që u japin formë brezave që rriten në to. Një ndërgjegje, vetëdije dhe mendje kolektive që zhvillohet brenda kësaj vazhdimësie, qytetin në vetvete e bën forcën shtytëse të historisë, pavarësisht nga njerëzit që jetojnë në të. Ç’subjekt ka pasur më shumë ndikim mbi filozofinë greke sesa Athina,

⁶² Për përfaqësuesit e këtyre qasjeve, shih: Uğur, “Şehir Tarihi ve Türkiye’de Şehir Tarihçiliği”, 14.

⁶³ Donald L. Miller, “Lewis Mumford: Urban Historian, Urban Visionary”, 281, cituar nga Uğur, “Şehir Tarihi ve Türkiye’de Şehir Tarihçiliği”, 10.

mbi rendin romak sesa Roma, mbi rilindjen e hershme islama sesa Bagdadi, mbi përzierjen osmane të qytetërimit të lashtë sesa Stambolli, mbi lindjen e modernitetit sesa Parisi, mbi shoqërinë industriale sesa Londra, mbi kalimin nga moderniteti në globalizëm sesa Nju Jorku?

Parë nga ky këndvështrim, qyteti në histori nuk është vetëm një objekt i përcaktuar, i dhënë formë e i shndërruar, por në të njëjtën kohë është një subjekt që ndikon mbi rrjedhën e historisë dhe jep formë e shndërron. Këto qytete, që luajnë një rol boshtor përcaktues për drejtimin e rrjedhës së historisë dhe kryejnë funksionin e një busulle orientuese për ne për ta kuptuar dhe për t'i dhënë kuptim kësaj rrjedhe, janë *qytetet boshtore* të qytetërimeve.

Qasja jonë lidhur me pozitën e qyteteve si subjekte në histori, natyrshëm na shtyn drejt një fushe tjetër diskutimi tejet pjellore: marrëdhënia qytet-qytetërim dhe historiciteti i kësaj marrëdhënieje. Më parë ka lindur qytetërimi apo qyteti? I ka dhënë formë qyteti qytetërimit, apo qytetërimi ka nxjerrë në dritë qytetet? Kjo dhe të tjera pyetje të ngjashme ende përbëjnë fushat më të rëndësishme të historisë së qytetërimit. Pika ku mbështeten ata të cilët kësaj pyetjeje i përgjigjen duke nxjerrë përpara qytetërimin, pra mbrojnë tezën se “në fillim vjen në jetë qytetërimi, pastaj qyteti”, janë qytetërimi egjiptian i periudhës së parë dhe qytetërimi maja. Sepse ky i fundit, para se të krijonte qytetin e vet, rreth viteve 1000 p.e.s., kishte zhvilluar një qasje të caktuar teologjike dhe shumë elemente që mund të konsiderohen si kryesorë për një qytetërim, si matematika dhe përdorimi i kalendarit.⁶⁴

⁶⁴ Për debatet nëse llogaritë matematikore dhe përdorimi i kalendarit në kulturën maja janë përsëritje e sumerëve dhe babilonasve apo një fenomen më vete, si dhe për ndërveprimet dhe përcjellshmëritë mes strukturimeve urbane egjiptiane, sumere, indiane, kineze, maja dhe azteke, shih: Mumford, *The City in History*, 91.

Dihet se në fshatrat e parë maja, që kishin një popullsi mjaft të dendur, mes viteve 2000-150 p.e.s., që njihet si *periudha e hershme formuese*, ka pasur një aktivitet intensiv agrikulturore. Rajone si ai i Ocos-it, ku ka jetuar një nga kulturat më të hershme rurale, janë shfaqur pikërisht në këtë periudhë të hershme formuese.⁶⁵ Por qytetet e para maja janë shfaqur në shekullin e III p.e.s. dhe kanë marrë formë të plotë në shekullin e III e.s.. Thënë ndryshe, qytetërimi maja ka ekzistuar për rreth shtatëqind vjet pa e realizuar atë përqendrim që quhet qytet.

Ata që mbrojnë të kundërtën, pra se është qyteti ai që sjell në jetë qytetërimin, janë përpjekur ta mbështesin pikëpamjen e tyre duke u nisur nga shembujt e qytetërimeve sumere e indiane. Rreth vitit 3000 p.e.s., vendbanime të mëdha si Kishi, Eriduja, Nipuri dhe Uri, që janë përkufizuar si shtet-qytetet e para, sollën në jetë qytetërimin sumer. Larmia e sendeve dhe pasuria e varëseve e unazave prej ari të përdorura në varrezat mbretërore në qytetin sumer të Urit, teksa nga njëra anë japin një ide për formimin dhe aftësinë e artizanëve, nga ana tjetër me gjasë përmbajnë të dhëna lidhur me tregtinë që bëhej me Afganistanin e Indinë Veriore. Mendohet se “varreza mbretërore” ku gjenden të paktën dymijë varre, përfshin vitet 2450 p.e.s. dhe 2100-200 p.e.s., që përbëjnë periudhën e 3-të të Urit.⁶⁶

Kur kërkojmë përgjigje për këtë dhe të tjera pyetje të ngjashme, shohim se një klasifikim i vetëm kategorik i qytetit është i pamjaftueshëm dhe se ndikimet dhe pozitat e qyteteve në historinë e qytetërimit përmbajnë dallime. Ka

⁶⁵ Michael D. Coe, *The Maya: Ancient Peoples and Places*, (Nju Jork: Thames and Hudson: 1966, 1980), 32.

⁶⁶ Antonella Mezzolani, "Persepolis", *Lost Cities from the Ancient World*, ed. Maria Teresa Guaitoli dhe Simone Rambaldi (Nju Jork: Barnes & Noble, 2002), 52.

disa qytete që kur ndiqni gjurmët e formimit, shndërrimit, zhdukjes apo rindërtimit të tyre në histori, mund të gjeni aty piketat e rrugëtimit të njeriut në histori. Nga ky këndvështrim mund të themi se qytetet boshtore bartin një frymë kolektive që i kapërcen cilësitë sasiore të qyteteve dhe pasqyron të paktën një përmasë dhe një periudhë të rrugëtimit historik të njeriut.

Kjo frymë që ka depërtuar te hapësira, ofron një poetikë të jashtëzakonshme materialesh e gjurmësh për ata që duan të kuptojnë tiparet që e dallojnë njeriun nga krijesat e tjera, domethënë natyrën njerëzore. Këto qytete, ku natyra e qytetit bëhet njësh me atë të njeriut, ashtu si një libër për t'u lexuar, një rrëfenjë për t'u interpretuar, një pjesë muzikore për t'u kënduar apo një poezi për t'u recituar, u fryn frymëzime magjepsëse nga shpirti i vet atyre që i qasen më këtë ndjeshmëri. Si rezultat i një frymëzimi të tillë, veprat letrare që i rrëfejnë më së miri tiparet epokale të psikologjisë njerëzore janë shkruar duke marrë si bazë qytetet. Dostojevski dhe Gogoli e kanë kërkuar këtë frymëzim në Shën Peterburg, Shekspiri dhe Dikensi në Londër, Balzaku në Paris, Nexhib Mahfudhi në Kajro, Amin Malufi në Samarkand, Jahja Kemal, Hamdi Tanpënari dhe Orhan Pamuku në Stamboll.

Një përmasë e marrëdhënies qytet-qytetërim është se treguesit më të dukshëm të trajektores së formimit, ngritjes dhe rënies së qytetërimeve, shfaqen në procesin e ndryshimit të qyteteve boshtore të këtyre qytetërimeve. Paralelizmi mes qytetërimit pers dhe Persepolisit, mes qytetërimit helen dhe Athinës e qyteteve të themeluara me emrin e Aleksandrit të Madh dhe mes qytetërimit romak e Romës në uljen ngritjet e tyre, është shenjë e qartë e këtij fenomeni.

Edhe shkarjet boshtore brenda qytetërimeve, në formën më të spikatur mund të vihen re në ndryshimin që pësojnë

qytetet boshtore. Çlirimi i Delhit (1192), si një nga qendrat më të lashta qytetërimore në histori, rreth gjysmë shekulli para shkatërrimit të Bagdadit nga mongolët më 1258, dhe po ashtu çlirimi i Stambollit (1453) që do të ishte qendra e rendit më të gjatë perandorak në histori, rreth gjysmë shekulli para rënies së Kordovës (1492), përbëjnë shembujt më të spikatur të ndryshimit boshtor brendaqytetërimor në rastin e qytetërimit islam.

Në periudhën moderne, paralelisht me rënien relative pas dy luftimeve botërore të trekëndëshit Londër-Paris-Berlin, të cilat kanë qenë qytetet boshtore të shekullit të XIX, ngritja e Nju Jorkut në gjysmën e dytë të shekullit të XX si qyteti ku ndodhet selia e Kombeve të Bashkuara, është po ashtu një pasqyrim i ndryshimit boshtor brendaqytetërimor nga Europa në Amerikë. Kështu që koncepti i një ngritjeje lineare e i një rënieje të menjëhershme është i pamjaftueshëm për të kuptuar proceset në historinë e qytetërimeve dhe bën që të anashkalohet fakti se teksa në rajone të caktuara të një qytetërimi ka rënie, në rajone të tjera ka ngritje të reja. Në këtë kuadër, edhe krizat në pellgjet e qytetërimeve, ashtu si ngritjet, pasqyrohen në linja të trasha edhe në qytetet boshtore të qytetërimeve.

Nëse e vështrojmë çështjen në dritën e këtyre të vërtetave të historisë së qytetërimeve, në vend që të flitet për një koncept të vetëm kategorik të qytetit që zhvillohet në mënyrë lineare me kohën derisa arrin formën e plotë, duket e mundur të flitet për shumë qytete dhe për një strukturë të veçantë urbane që çdo qytetërim e thur brenda vetes. Në këtë kuadër, qytetet mund të shqyrtohen në shtatë tituj të ndryshëm për sa i përket rolit që luajnë në historinë e qytetërimeve:

a. Qytete pararendëse/themeluese të një qytetërimi: *Pataliputra, Athina, Roma dhe Medina*.

b. Qytete të themeluara nga një qytetërim: *Bagdadi, Kordova, Isfahani, Delhi, Parisi, Pekini, Londra, Berlioni, Amsterdami, Moska, Shën Peterburgu*.

c. Qytete të përcjella/të bartura me formimin e qytetërimeve: *Aleksandria, Konja, Bursa dhe Sarajeva*.

d. "Qytete fantazmash" që e kanë humbur rëndësinë/shpirtin me shkarjen e pushtetit politik dhe transformimin qytetërimor: *Kordova, Granada, Selaniku, Bahçesaraji*.

e. Qytete të zhdukura bashkë me qytetërimin: *Mohenjo-Daro, Harapa, Persepolisi, Otrari dhe Tenoktitlani*.

f. Qytete mbi linjën e ndërveprimit gjeokulturor dhe gjeoekonomik: (a) linja Mesopotami-Anadoll-Levant: *Mosuli, Mardini, Dijarbakëri, Urfu, Halebi, Damasku*; (b) linja Azi e Mesme-Iran-Indi: *Samarkandi, Buharaja, Hiva, Belhi*; (c) linja Azi e Mesme-Stepa: *Bullgari, Kazani, Bahçesaraji*; (d) linja Andaluzi-Afrikë Veriore: *Marakeshi, Timbuktu*.

g. Qytete që takojnë/transformohen/transformojnë qytetërime të ndryshme: *Jerusalemi, Kajroja, Stambolli*.

1. QYTETE PARARENDËSE/THEMELUESE TË NJË QYTETËRIMI: PATALIPUTRA, ATHINA, ROMA DHE MEDINA.

Qytetet pararendëse/themeluese të një qytetërimi janë qytete të cilat para se të formohet një qytetërim, i kanë paraprirë atij qytetërimi dhe kanë përcaktuar rrjedhën e tij historike. Këto mund t'i quajmë “qytete pararendëse/themeluese”. Këto qytete vijnë në jetë para ngritjes së qytetërimit të cilit i përka-sin historikisht dhe përbëjnë model për qytetet e rendet so-ciale të mëvonshme. Pataliputra në Indi, Athina në Greqinë e Lashtë, Roma në Perandorinë Romake, Medina në qytetërimin islam, janë shembujt më të mirë të këtyre qyteteve.

Athina nuk ishte vetëm një qytet-shtet që pasqyronte kozmologjinë dhe qendrën e imagjinatës sociale greke, por njëkohësisht luajti një rol mjaft të rëndësishëm edhe si mo-del i rendit politik për kolonitë greke. Roma ka pasqyruar të gjitha cilësitë e qytetërimit romak dhe ka ardhur në jetë para rendit perandorak në fjalë. Medina, të cilën Muhamedi a.s. e shndërroi personalisht nga Jethrib në Medine, u bë bërthama hapësinore e një botëkuptimi dhe rendi të ri politik. Për shembull, Muhamedi a.s. e ka përcaktuar vetë strukturën dhe parimet e tregut të qytetit. Modeli i Medines është imituar e përsëritur nga shumë e shumë shtete, popuj e kultura të ndryshme në katër anët e botës.

Pataliputrën (me emrin e sotëm Patna), të cilën e the-meluan pasi zhdukën qytetërimin dravidian kur hynë në Indi, arianët e ndërtuan si një mikrokozmos të perceptimit të tyre të universit, të hapësirës, si dhe të rendit të tyre soci-al (sistemi i kastave). Duke e projektuar qytetin në mënyrë që të pasqyronte edhe qiellin edhe sistemin e kastave, në

qendër të tij vunë mbretin, në lindje të tij vunë brahmanët, akoma më në lindje kshatrianët, në perëndim vaishjat dhe akoma më në perëndim shudrat.⁶⁷ Ky është pasqyrim i një botëkuptimi që krijon një lidhje të drejtpërdrejtë mes rendit kozmik e atij urban. Kësisoj qyteti është parë si një subjekt organizues që vendos harmoninë mes rendit kozmik e atij shoqëror. Me këto tipare, Pataliputra u bë kryeqyteti i qytetërimit indian në lulëzim nën sundimin e dinastisë maurjane. Në periudhën e mbretërimit të Ashokës, paralelisht me ngritjen e qytetërimit indian, qyteti arriti kulmin e mirëqenies dhe me një popullsi prej 150-300.000 banorësh u bë një nga qytetet më të mëdha të botës.

Pataliputra bart edhe shembujt e ndërveprimit të qytetërimit indian me atë grek dhe pers. Për shembull, pallati i Maurjas ka ngjashmëri me arkitekturën e qytetit të lashtë pers, Persepolisit. Mes statujave maurjane e modeleve greke e perse ka disa aspekte të afërta.⁶⁸

Perandori Ashoka, i cili në shekullin e III p.e.s. përqafoi Budizmin dhe bëri që ky botëkuptim për herë të parë të përhapej në hapësira jashtë Indisë, në vitin 244 p.e.s. thirri në këtë qytet Këshillin e III budist. Fakti që ky këshill, i mbledhur me qëllimin për të purifikuar lëvizjen budiste dhe për të përcaktuar sektet e devijuara nga doktrina bazë, u mbajt në Pataliputra, tregon se qyteti zë një vend të rëndësishëm edhe në historinë e Budizmit. Ashoka mbështeti rreth 64.000 murgj budistë dhe ndërtoi shumë manastire,

⁶⁷ Për ekspansionin e arjanëve në Indi, rrugëtimin historik të Brahmanizmit para Budizmit dhe ndikimin e tij mbi Indinë, shih: William Wilson Hunter, *The Indian Empire: Its People, History and Products*, (Nju Delhi: Asian Educational Services, 2005), 75-110. Shih edhe: Luigi Pareti, Paolo Brezzi dhe Luciano Petech, *History of Mankind: The Ancient World*, (Nju Jork: Harper & Row, 1965), 40-42.

⁶⁸ William H. McNeill, *The Rise of the West: A History of the Human Community*, (Çikago: The University of Chicago Press, 1963, 1991), 302.



Harta 2: Qytete që kanë paraprirë/themeluar qytetërimi

prandaj mbretëria e tij gjatë periudhës së sundimit të tij u quajt "Toka e manastireve". Atë që ka bërë Konstandini për Krishterimin ka bërë edhe Ashoka për Budizmin, që në fakt u shpall si fe zyrtare nga ky perandor.⁶⁹ Kështu që mund të thuhet se atë çka përfaqëson Konstandini dhe Konstandinopoli për Krishterimin, atë përfaqëson për Budizmin edhe Ashoka dhe Pataliputra ku u mbledh Këshilli i III budist. Krahas mbledhjes së një këshilli për të siguruar unitetin në doktrinë, Ashoka krijoi edhe një njësi shtetërore për të kontrolluar pastërtinë e doktrinës, e përhapri doktrinën budiste nëpërmjet misionarëve dhe krijoi të drejtën fetare. Këshilli, me dekretet që nxorri më pas, përhapri parimet bazë të besimit.⁷⁰

Athina pati marrë përsipër një rol shumë të veçantë e të rëndësishëm për sa i përket historisë së qyteteve dhe qytetërimeve, duke zënë një pozitë qendrore në formimin e qytetërimit perëndimor po aq sa në formimin dhe zhvillimin e qytetërimit grek. Athina, e cila e merr emrin nga "perëndesha e luftës" e cila njëkohësisht quhet edhe "perëndeshë e qytetërimit", ka përfaqësuar "dhunën në zemër të qytetërimit dhe njëkohësisht luftën për ekzistencë zhvilluar kundër qyteteve të tjera".⁷¹ Athina, e cila duke filluar nga mesi i shekullit të V p.e.s. kur persët u mundën prej grekëve në Betejën e Salaminës, nisi të jetonte epokën e saj të artë, pas Paktit Atikë-Delos të nënshkruar kundër persëve, dominoi edhe mbi qytetet e tjera greke dhe njëkohësisht siguroi mbështetjen e tyre kundër sulmeve perse.⁷² Beteja e Salaminës dhe

⁶⁹ Hunter, *The Indian Empire*, 144.

⁷⁰ Hunter, *The Indian Empire*, 144-145.

⁷¹ Karen Armstrong, *The Great Transformation in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*, (Londër: Atlantic Books, 2006), 112.

⁷² Douglas Wilson, *5 Cities that Ruled the World: How Jerusalem, Athens, Rome, London and New York Shaped Global History*, (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 2009), 60-61.

Pakti Atikë-Delos, ku u zbraps kërcënimi pers, qenë një kthesë e rëndësishme në historinë greke që rezultoi me një konfederatë ushtarake nën udhëheqjen e Athinës. Lidhja, e cila edhe pse vendosi miqësinë dhe aleancën mes qyteteve greke, kishte si qëllim ruajtjen e interesave të Athinës, i mundi edhe njëherë persët në Platea duke u dhënë fund luftimeve greko-persë.⁷³

Nga ana tjetër, superioriteti i Athinës mbi qytet-shtetet e tjera nuk u shfaq vetëm në aspektin politik, por në të njëjtën kohë, si qendër e filozofisë dhe artit grek, Athina mori përsipër edhe cilësinë e qytetit pararendës/themelues të qytetërimit grek. Filozofia greke ku, siç shprehet Fiebleman-i me cilësimin “metafizikë e mitologjizuar”⁷⁴, metafizika dhe mitologjia ndërfiten në njëra-tjetrën. Më vonë, duke kaluar nëpër filtrin e ndërveprimit me Krishterimin nëpërmjet Romës, do të bëhej një nga elementet themeluese të qytetërimit perëndimor.

Nga ky këndvështrim, Athina nuk është vetëm një nga qytetet themeluese të qytetërimit grek, por edhe të qytetërimit e mendësisë perëndimore. Prandaj për të kuptuar vazhdimësinë mendore të periudhës moderne me Greqinë e Lashtë, së pari duhet kuptuar Athina. Për shembull, trashëgimia që Aristoteli i ka lënë filozofisë moderne duke qenë një nga themeluesit e traditës për t’ia bashkangjitur ontologjinë epistemologjisë, ka ndikuar mbi të gjitha shtresat e mendimit, përfshirë edhe atë politik. Varësia e ontologjisë nga epistemologjia, mund të pranohet si baza filozofike e shekullarizimit të dijes e mendimit dhe kjo varësi i ka hapur rrugën “relativitetit të ontologjisë” dhe “relativitetit

⁷³ Karen Armstrong, *The Great Transformation*, 228.

⁷⁴ James K. Feibleman, "History of Dyadic Ontology", *The Review of Metaphysics* 6/3 (Mars 1953): 352.

të transcendencës ontologjike". Centrizmi i dijes empiriko-realiste në epistemologjinë aristoteliane, është përdorur kundër aristotelianizmit të llojit skolastik që mbështetet në format logjike. Ky është një dyzim për sa i përket ndikimit të aristotelianizmit si në Krishterim ashtu dhe në kulturën e Rilindjes,⁷⁵ por nga një këndvështrim tjetër tregon vazhdimësinë e sfondit filozofik e teologjik greko-perëndimor.

Kur hedhim vështrimin mbi Romën, shohim se dalin në pah tre tipare të ndryshme nga Athina. Së pari, qyteti i Romës është pararendës historik i qytetërimit romak, ndërkohë që Athina fitoi rëndësi paralelisht me zhvillimin e qytetërimit grek. Por, Athinës nuk i është atribuar një kuptim dhe pozitë e veçantë si pararendëse e qyteteve të tjera. Së dyti, Athina ishte pjesë e një sistemi qytet-shtetesh dhe megjithëse ishte pararendëse në kulturë dhe ekonomi, marrëdhëniet e saj me qytetet e tjera, me në krye Spartën, nuk ishin të një natyre të qartë dominuese. Kështu që kur Aleksandri i Madh themeloi një perandori që i kapërcente hapësirat e dominimit të qytet-shteteve, Athina nisi ta humbte pozitën qendrore dhe rëndësinë. Së treti, brenda procesit të zhvillimit të saj, Roma e ruajti gjithnjë fushën e vet gravitacionale, qoftë fetaro-filozofike, qoftë politike, kurse Athina, edhe pse me trashëgiminë e saj vazhdoi të ndikonte në shekujt e ardhshëm, për sa i takon pozitës historike dhe gjeografike me kohë u bë e rëndomtë dhe e humbi gravitetin. Ndërsa Roma e ruajti gjithnjë pozitën e saj si qytet

⁷⁵ Ky gjykim nuk do të thotë se dijetarët e Mesjetës dhe të Rilindjes i pranonin pa kurrfarë rezerve përfundimet aristoteliane. Siç e tregon edhe Grant-i (1987), edhe gjatë mbizotërimit të sistemit aristotelian – shekujt XIII-XVII – kishte ndasi të konsiderueshme prej tij në fushat e kozmologjisë, astronomisë dhe fizikës. Për një diskutim mbi përfytyrimin e Zotit tek Aristoteli dhe filozofët e tjerë të Greqisë antike si dhe për trashëgiminë e këtij përfytyrimi në mendimin laik, shih: Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, 12-34.

qendror, qoftë në aspektin fetaro-filozofik me kalimin nga kultura pagano-politeiste në Papat e Krishterim, qoftë në atë politiko-ekonomik me kalimin nga Perandoria Romake në feudalizmin mesjetar e deri në shtetet-kombe moderne.

Në fakt, Roma qe produkt i përpjekjes për ta pasqyruar politeizmin në përmasat e një vendi në rendin tokësor. Ndërthurja e hierarkisë qiellore të endur me legjenda mitologjike me autoritetet politike të hyjnizuara, është pasqyruar në arkitekturën, estetikën, strukturën e brendshme dhe rendin administrativ të qytetit. Kjo endje urbane u përshtat edhe qyteteve të pushtuara më vonë dhe në këtë mënyrë, rreth këtyre qyteteve u formuan përqendrimet qendrore të rendit tokësor. Në këtë kuptim, çdo qytet i pushtuar mori tiparet e një Rome të vogël të pasqyruar, ndërsa rrugët që i lidhnin si një rrjet këto qytete u bënë damarët e rendit romak. Thënia se “të gjitha rrugët të çojnë në Romë”, nga njëra anë tregon pozitën qendrore të Romës brenda këtij rrjeti, e nga ana tjetër vë në dukje rolin e saj themelues e pararendës në rendin tokësor.

Përshkrimi që u bën Apiani ceremonive të organizuara për nder të fitores së Pompeit mbi mbretin e Pontit Mithridatin në vitin 59 p.e.s., e tregon shkëlqyeshëm pozitën qendrore të Romës nëpërmjet paraqitjes së elementeve pjesëmarrëse në këtë rend:

Ai u shpërblye me një fitore madhështore që nuk e ka pasur fat askush më parë. Ceremonia vazhdoi përgjatë dy ditëve me radhë dhe në paradë morën pjesë përfaqësues nga Ponti, Armenia, Kapadokia, Kilikia, e gjithë Siria, si dhe shumë kombësi si albanët [e Kaukazit, përkth.], akët dhe henioket [banorët e lashtë të Abkhazisë së sotme] nga skithët si dhe iberianët e Lindjes. (...) Në këtë paradë të mrekullueshme (...) kishte shporta të mbu-

shura me ar (...) dhe turma robërish e banditësh të palidhur, por të veshur me rrobat e tyre e të vënë në rreshta. Në fillim vetë Pompei në krye të shpurës shkoi drejt prijesve, bijve të tyre e gjeneralëve kundër të cilëve kish-te luftuar, (...) u bë paradë (...) me pamjen e atyre që nuk ishin të pranishëm (...) dhe me pamjet e zbukurimet e perëndive barbare që reflektonin modën e atyre vendeve.⁷⁶

Në mënyrë të ngjashme, edhe fjalët e Titus Petronius-it nga oborrtarët e pallatit të Perandor Neronit, e demonstrojnë qartazi perceptimin e asaj periudhe të rendit romakocentrik:

E gjithë bota ishte në duart e romakëve ngadhënjyes. Zotëronin tokën, detet dhe dyfishin e hapësirës së yjeve, dhe akoma nuk ishin kënaqur.⁷⁷

Autori grek Aristidh, duke thënë se “Roma është një kala që ka brenda të gjithë popujt e fshatarët e botës”⁷⁸, tregon kapacitetin ku kishte arritur Roma si qytet. Nisur nga ky tipar, Joel Kotkin e përkufizon Romën si “megaqytetin e parë”⁷⁹. Përkufizimi që Mark Aureli i bën misionit të Romës, të cilën e sheh si “qytetin dhe atdheun e tij”, si “realizimi i veprës njerëzore në të gjithë hapësirën e botës së njohur”⁸⁰ në kuptimin më të gjerë, përbën një nga shembuj e spikatur të identifikimit qytetërimor e mbarënjërzor duke iu referuar një qyteti.

Teksa Roma e përhapte rendin e saj në botë, edhe rendi i Romës si qytet u ndikua nga elementet në rendin e *Pax*

⁷⁶ Martin Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, (Nju Jork: Vintage Books, 2008), 122.

⁷⁷ Jérôme Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome*, 174, cituar nga Joel Kotkin, *The City: A Global History* (Nju Jork: Modern Library, 2005), 28.

⁷⁸ Herbert Muller, *The Uses of the Past*, 219-220, cituar nga Kotkin, *The City*, 33-34.

⁷⁹ Kotkin, *The City*, 27.

⁸⁰ Michael Grant, *The Antonines*, 55-56, cituar nga Kotkin, *The City*, 34.

Romana-s dhe u bë më i larmishëm me elementet strukturore të këtij rendi. Dallimi mes Romës së Cezarit dhe asaj të Mark Aurelit⁸¹ ka gjurmët e këtij ndërveprimi mes qytetit dhe rendit. Endja urbane e Romës së periudhës së Mark Aurelit, e larmishme deri me koloninë hebreje dhe tempullin e Mitrës, në fakt paraqet fatin e përbashkët të qyteteve që kanë qenë qendra të një rendi politik në histori. Stambolli i rendit osman (*Pax Ottomana*), Londra e Perandorisë Britanike mbi të cilën nuk perëndonte dielli (*Pax Britannica*) dhe Nju Jorku i rendit amerikan (*Pax Americana*), ashtu si Roma e rendit romak (*Pax Romana*), në fazën e mëvonshme pas arritjes së pozitës qendrore të dominimit tokësor, në fillim kanë fituar larmi me elementet që kanë pasur nën sundim, pastaj janë shndërruar prej tyre.

Një tjetër qytet që i ka paraprirë qytetërimit është Medina. Jethribi, qytet i vogël që i hapi krahët një profeti të detyruar të mërgonte, pas pak kohe do të bëhej burimi i prototipit urban që do të ndryshonte tërë rrjedhën e historisë dhe do të përzihej me të gjitha qytetërimet e lashta. Nga ky këndvështrim, jeta e Profetit Muhamed a.s., në të njëjtën kohë është edhe historia e shndërrimit të Jethribit në Medinë. Dallimi i Medines nga Roma është se prototipin urban të formuar në të ua pasqyroi qyteteve të tjera boshtore, kurse vetë e ruajti për një kohë të gjatë pa e shndërruar pamjen që kishte në shekullin e parë hixhri.

Në këtë kuadër Medina përbën edhe një shembull të spikatur të cilësisë subjektive të qytetit në histori. Cilësinë e qytetit si subjekt i historisë, në kontekstin e Medines mund ta vëmë në pah me një krahasim dhe pyetje të tillë: Si ka ndikuar në rrugët historike që kanë ndjekur Islami dhe

⁸¹ Shih: Frank McLynn, *Marcus Aurelius: Warrior, Philosopher, Emperor*, (Londër: Vintage Books, 2010).

Krishterimi fakti që i pari pati një Medine që në fazën e lindjes, pra në brezin e parë, kurse i dyti e përjetoi përvojën e zotërimit të një qyteti pas një periudhe më shumë se tre-qind vjeçare?

Medina është një vend i përbërë nga njerëzit, ku jetojnë dhe të cilit i japin formë njerëzit. Por vetëm zotërimi i Medines në vetvete ka qenë një nga tiparet më të rëndësishme të qytetërimit islam që i ka dhënë drejtim thuajse tërë historisë së tij. Asnjë fe tjetër nuk ka arritur të ketë një Medine në të gjallë të profetit të saj, kurse në kontekstin shekullar, asnjë ideologji nuk ka arritur ta pasqyrojë në praktikën historike utopinë e saj në të gjallë të ideologut të saj themelues. Qoftë Musa a.s., Isa a.s. apo profetët e tjerë të traditës profetike, qoftë personalitete historike që kanë sjellë riorientime mistike si Buda, qoftë kushdo nga filozofët e iluminizmit të cilët kanë sjellë riorientime të rëndësishme filozofike, askujt prej tyre nuk i është dhënë mundësia për t'i dhënë formë brenda vetes vendit të tij dhe për ta bërë faktor atë. Jerusalemi nuk fitoi pozitë qendrore me Musain a.s., por me Sulejmanin a.s. disa breza pas tij; qytetet e dedikuara Isës a.s. dhe Budës u shfaqën në skenën e historisë disa shekuj pas tyre; tentativa e Platonit për të themeluar qytet-shtetin ideal, pas një përvoje të shkurtër e të pasuksesshme, dështoi; dhe përvojat e para të qytetit dhe shtetit socialist u jetuan rreth gjysmë shekulli pas Marksit.

Ky dallim autentik i qytetërimit islam, që në fazën formuese të qytetërimit ka bërë të mundur arritjen e një integriteti mendor mes rendit metafizik e atij social nëpërmjet hapësirës. Kjo lidhje mes vetëdijes metafizike dhe vendit fizik, ka bërë që besimi dhe paradigma qenie-dije-moral e mbështetur në të, të bëhen pjesë e historisë që në një fazë të hershme. Kësisoj Medina nuk është vetëm një qytet, por

është perceptuar nga brezat e mëvonshëm si modeli i parë i takimit mes metafizikës dhe historisë, besimit dhe rendit, mendësisë dhe jetës, që do të ishte i vlefshëm edhe për hapësirat e tjera. Prandaj dhe një pjesë e rëndësishme e shkollave juridike islame që do të institucionalizoheshin më vonë – si shkolla malikite – do t'i merrnin si burim jurisprudencial zakonet e Medines.⁸²

Dokumenti i Medines (Karta e Medines), i prezantuar nga Muhamed Hamidullah, dhe që përkufizohet si kushtetuta e parë e shkruar në historinë botërore, përcaktonte parimet themeluese/rregulluese të cilave duhet t'u përmbahet qytet-shteti islam, si dhe kushtet e bashkëjetesës paqësore mes muslimanëve e jomuslimanëve, që përbëjnë një përmasë të rëndësishme të këtyre parimeve. Duket sikur Muhamedi a.s. e pati parashikuar multikulturalizmin e shumë qyteteve me identitet islam që do të themeloheshin në shekujt e mëvonshëm, dhe kësaj pati përcaktuar parimet e jetesës multikulturore duke u këshilluar dhe negociuar me arabët jomuslimanë dhe hebrenjtë që jetonin në Medine. Kështu që edhe e drejta e *dhimmi*-ve (ithtarëve të librit) si një nga tiparet më të rëndësishme që e dallon të drejtën islame nga sistemet e tjera juridike, e ka burimin në praktikat e periudhës së Profetit dhe të katër halifëve.

Ibn Halduni thotë se si pasojë e rritjes së tribalizmit mes tyre bashkë me Islamin, ashtu si të gjitha bashkësitë në histori, edhe arabët iu drejtuan politikës së pushtetit (*mulk*), por se vetëm në periudhën e Profetit a.s. dhe të katër halifëve tribalizmi nuk u kthye në *mulk*, dhe duke vënë në dukje se gjatë kësaj periudhe u shfaq *halifati* si një formë tjetër e sistemit paraislam nomad të prijësisë (*rijaset*),

⁸² Halit Özkan, "Hicri İlk Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri", (tezë doktrate, Marmara Üniversitesi, 2006).

periudhën e Medines dhe ç’erdhi menjëherë pas saj si periudhë themeluese, e sheh si një periudhë më të kulluar, kur ende nuk ishte shfaqur tribalizmi.⁸³ Parë nga ky këndvështrim, qytetet islame të themeluara në shekujt e mëvonshëm, sado që janë qeverisur me parimin e *mulk*-ut⁸⁴ [mbretërim, pushtet tokësor] sipas konceptit të Ibn Haldunit, prapë mbeten tregues të vazhdimësisë së *halifatit* në hapësirë; thënë ndryshe, janë pausese të Medines. Po të vazhdojmë me këndvështrimin e Ibn Haldunit, ndërsa Timur-lengu përfaqëson *mulk*-un, Samarkandi përfaqëson halifatin e po ashtu Sulltan Mehmeti përfaqëson *mulk*-un, kurse Stambolli halifatin.

Lidhja shpirtërore që rreh të bëjë Evlija Çelebiu mes Medines dhe Stambollit në *Sejihatname*-n e tij, ku bën pjesë edhe udhëtimi në Hixhaz i autorit, i cili pas dyzet vitesh nëpër udhëtime, në vitin 1671 shkon të kryejë haxhin dhe të vizitojë varrin e Profetit në Medine, është një lidhje e bërë përmes hapësirës mes periudhës së themelimit dhe të pjekurisë së qytetërimit islam. Nisja e shkrimit të *Sejihatname*-s me mallin dhe dashurinë për Profetin dhe shprehja e dashurisë dhe respektit për të nga ana e Evlija Çelebiut në çdo vend ku përmendet emri i tij në çfarëdo qyteti islam qoftë, është si shprehje e mallit dhe dashurisë së qyteteve të tjera për Medinen.

Sulltanët osmanë, të cilët me atributin e “Shërbyesit të dy Vendeve të Shenjta”, si mbrojtës të Mekës dhe Medines i shërbenin haxhit, haxhilerëve dhe banorëve të dy qyteteve, siguroheshin që donacione e taksa të ndryshme të dërgoheshin rregullisht në Medine, për të cilën tregonin interes të madh për shkak të statusit të saj fetar. Siç shprehet edhe Suraiya Faroqi:

⁸³ Ibn Haldun, *Mukaddime*, I, XXX.

⁸⁴ *Mulk*-u tek Ibn Halduni është një koncept realist; për periudha të ndryshme përfaqëson si pushtetin dhe dhunën, ashtu dhe drejtësinë.

Edhe banorët e Mekës e të Medines i qenë bashkangjitur sistemit osman nëpërmjet vakëfeve dhe donacioneve fetare. Banorët e qytetit për shekuj me radhë u kanë ofruar mallrat dhe shërbimet bazë haxhilerëve duke kërkuar e marrë pagesa të larta për këtë. Shumica i jepnin shtëpitë me qira, lejonin hapjen e dyqaneve të përkohshme para dyerve të tyre dhe u jepnin ujë e ushqim haxhilerëve. (...) U shërbenin si udhërrëfyes haxhilerëve. Përveç dhuratave e parave që jepnin individualisht haxhilerët, donacionet zyrtare që merrnin banorët e qytetit siguronin mbijetesën e tyre. (...) Kësisoj vakëfet egjiptiane që dërgonin drith dhe para, kontribuonin jo vetëm për mirëqenien e banorëve të Hixhazit, por edhe të haxhilerëve.⁸⁵

Edhe veprimtaritë ndërtuese në Medinen Profetike janë shprehje e lidhjes së fuqishme mes Stambollit dhe Medines.

Shndërrimi i Jethribit si një nga shumë qytetet e Gadi-shullit Arabik, në Medinen që u bë qyteti themelues i qytetërimit islam, solli rezultatin e subjektifikimit të këtij qyteti si një njësi kolektive.

Që atëherë, qytetet që kanë lindur apo janë transformuar në pellgun qytetërimor islam, e kanë riprodhuar modelin e Medines në forma më të sofistikuara, të reja, por që bartin edhe gjurmët e qytetërimeve të tjera.⁸⁶ Jeta qytetare, e përbërë nga institucionet e dijes (medresetë) dhe ato sociale (kuzhinat popullore, hamamet), që zgjeroheshin në formë hallkash rreth një faltoreje të madhe në qendër të qytetit, tregu që e integronte mjedisin ekonomik me këtë strukturë mendore dhe, së fundmi, shtëpitë të cilat formonin një harmoni

⁸⁵ Suraiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, përkth. Gül Çağalı Güven, (Stamboll: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995), 200.

⁸⁶ Për një shqyrtim të qyteteve në botën islame në një hark të gjatë historik, shih: Salma K. Jayyusi, Renata Holod, Attilio Petruccioli dhe André Raymond (ed.), *The City in The Islamic World*, 2 vëll., (Leiden & Boston: Brill, 2008).

organike duke u ndërthurur me këto, kanë qenë produkt i përcjelljes së përvojës së Medines, diametri i së cilës zgjerohet sipas përmasave të qytetit, por që në thelb mbetej po ajo.

Ka edhe shembuj të tjerë për sa u përket qyteteve që me botëkuptimin e tyre bartin pozitën apo pretendimin për të qenë pararendës të qytetërimit dhe për të bartur shpirtin e tij. Për shembull, në fund të shekullit të XV p.e.s. në Egjipt pati një tentativë për të hedhur farën e një qytetërimi të ri nëpërmjet një ndryshimi radikal siç qe themelimi i një qyteti të ri mbi themelet e një sistemi të ri besimor. Faraoni, i cili duke braktisur besimin politeist egjiptian përqafoi një besim monoteist dhe i fshiu nga tempujt emrat e perëndive të tjera, në fillim ndryshoi emrin e tij Amenhotep (i pëlqyer nga Amoni) që reflektonte besimin e vjetër dhe mori emrin Akhenaton (shërbëtor i Atonit)⁸⁷. Pastaj, duke menduar se për të ndërtuar një qytetërim të ri mbështetur mbi këtë besim, në fillim i duhej të ndërtonte një qytet të ri, e braktisi kryeqytetin e vjetër Tebën dhe themeloi një qytet krejt të ri në bregun lindor të Nilit në Tel el-Amarna. Pasi kjo fe mbi-zotëroi për njëfarë kohe në qytetin e themeluar rishtazi, biri i faraonit u kthye në fenë e vjetër dhe e braktisi qytetin e ri e kësisoj dështoi ideja për të ndërtuar një qytet dhe një qytetërim të ri që do të buronte prej tij.

⁸⁷ Ahmed Osman ka hedhur tezën se Akhenatoni është i njëjti person me Profetin Musa, se shtetari egjiptian Juja, nip i të cilit ishte nga ana e nënës, është Profeti Jusuf, dhe se emri Aton në gjuhën e Egjiptit të vjetër ka lidhje me emrin Adon në hebraishte, që do të thotë Zot. Osman, Ahmed, *Stranger in the Valley of the Kings: Solving the Mystery of an Ancient Egyptian Mummy*, (San Francisco: Harper & Row, 1987), 29-30. Po ashtu edhe Sigmund Freud ka shprehur një mendim të ngjashëm duke thënë se Profeti Musa ishte një prift atonist i cili u detyrua të largohej nga Egjipti bashkë me ata që e besuan pas vdekjes së Akhenatonit. Freud, Sigmund, *Moses and Monotheism*, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud XXIII (1937-1939), (Londër: Hogarth Press, 1964).

2. QYTETE TË THEMELUARA NGA QYTETËRIME: BAGDADI, KORDOVA, DELHI, ISFAHANI, PEKINI, PARISI, LONDRA, BERLINI, AMSTERDAMI, MOSKA, SHËN PETERSBURGU

a. Qyteti islam: ndërtimi i “Medineve” të reja në hapësira të reja kulturore

Këto qytete janë qytete të themeluara me vullnet politik pasi një qytetërim ka dalë në skenën e historisë me elementet e tij kryesore dhe ka arritur njëfarë pjekurie. Shembull tipik i këtij lloji qyteti është Bagdadi. Kur u themelua Bagdadi, qytetërimi islam e kishte përfunduar periudhën e formimit. Thënë ndryshe, Bagdadin e themeloi një “mendësi” e caktuar dhe përvoja jetësore urbane e prodhuar nga ajo mendësi. Rreth asaj mendësie, halifi Harun Rashidi e bëri Bagdadin qendrën më të rëndësishme shkencore e kulturore të epokës. Nga ana tjetër, siç e tregon qartë edhe emri *Medinet es-Selam*⁸⁸, Bagdadi u projektua si një qytet paqeje, domethënë si kryeqyteti i rendit politik.

Bagdadi kishte observatorët, medresetë dhe bibliotekat më të mira të kohës. Farabiu, i cili ishte jo vetëm filozof, por edhe kompozitor, teoricien muzike, logjicien dhe astronom, jetoi njëzet vjet në Bagdad dhe gjatë kësaj kohe, edhe pse qyteti përjetonte trazira, shkroi veprën më të spikatur klasike mbi qytetin ideal dhe idealin e rendit politik, *Medinet el-Fadila*-në⁸⁹. Në këtë qytet ndodhi lëvizja e madhe përkthyes, ku veprat filozofike të Greqisë së Lashtë u riinterpretuan me trashëgiminë e qytetërimit islam.

⁸⁸“Qyteti i paqes”. (shën. i përkth.)

⁸⁹“Qyteti i virtutit”. (shën. i përkth.)

Megjithë shkatërrimin e madh që solli dyndja mongole, Bagdadi vazhdoi ta ruante identitetin e një qyteti legjendar. Ja si shprehet Ibn Batuta, duke iu referuar udhëtarit Ibn Khubejr, për Bagdadin të cilin e vizitoi në vitin 1326:

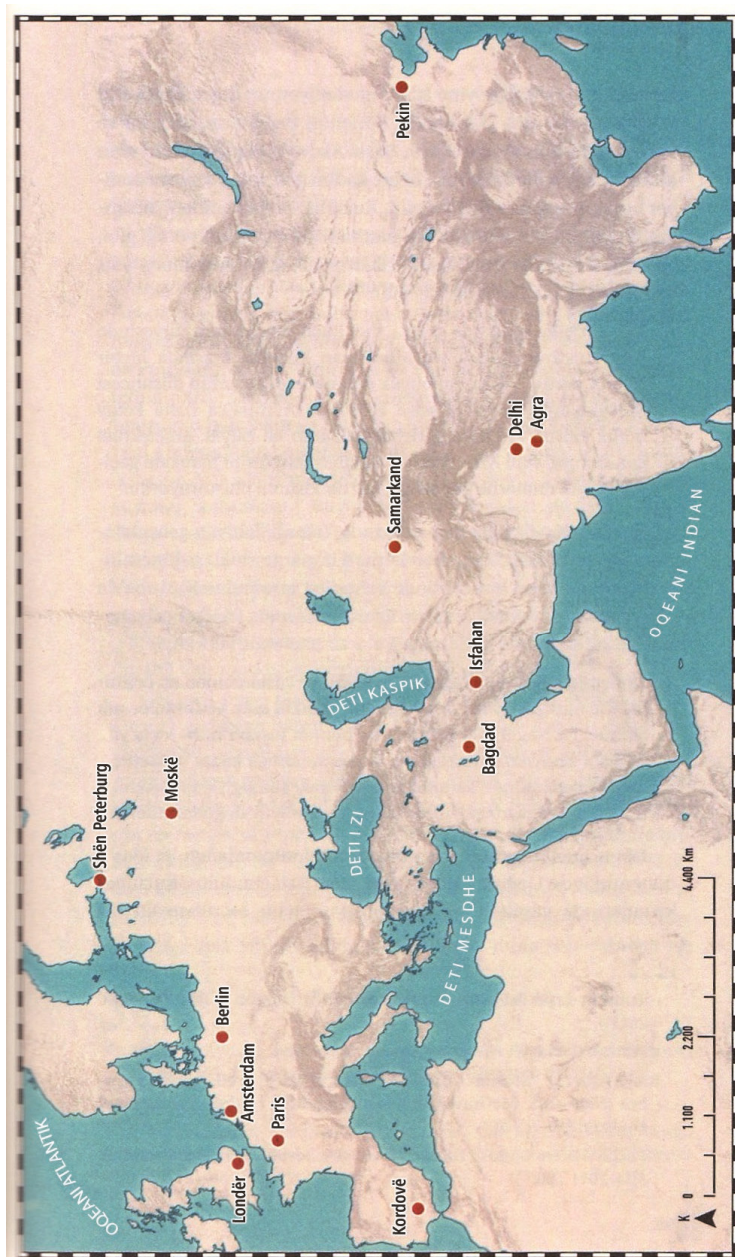
Ky qytet shumë i vjetër ka qenë kryeqyteti i halifatit abasid dhe qendra e thirrjes e imamëve me prejardhje nga veriu. Por gjithçka që kanë ndërtuar ata është shkatërruar dhe i ka mbetur vetëm emri. Krahësuar me gjendjen e tij të mëparshme para se të egrit të zgjasnin shpatat e tyre të përgjakura drejt tij, mund të thuhet se nuk ka mbetur asnjë vepër. Përveç lumit Tigër nuk ka asnjë bukurri tjetër që të tërheqë vëmendjen.

Por nuk mbetet pa e përkufizuar Bagdadin si një “qytet fort të nderuar e të virtytshëm, si qendër e Islamit, kryeqytet i halifëve dhe shtrat i dijetarëve”.⁹⁰ Ndërsa Evlija Çelebiu, i cili vjen në Bagdad në vitin 1655, pasi i përshkruan një nga një veprat që kanë ndërtuar në Irak e kryesisht në Bagdad Sulltan Sulejmani e Sulltan Murati IV, duke iu referuar këtij të fundit, thotë se “sulltani, me shtatë mijë inxhinierët e tij e ka fortifikuar aq mirë Bagdadin, sa që kur është themeluar ky qytet nuk ka parë ndërtim e zhvillim të tillë”⁹¹, duke dëshmuar kështu për vullnetin për ta rikthyer këtë bebe të syrit të Islamit në kohët e tij plot shkëlqim.

Edhe boshti perëndimor i qytetërimit islam, domethënë qytetet e Andaluzisë, si Kordova e Granada, janë shfaqur pasi është formuar mendësia përkatëse. Këto dy qytete, si boshti perëndimor i qytetërimit islam, e kanë vazhduar me shekuj ekzistencën e tyre në Europë duke dhënë një kontri-

⁹⁰ Ibn Batuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, përkth. A. Sait Aykut, I-II, (Stamboll: YKY, 2000), 316.

⁹¹ Fazıl Bayat, "Evliya Çelebi ve Bagdat", *Evliya Çelebi Atlası*, ed. Coşkun Yılmaz, (Stamboll: MEDAM Yayınları, 2012), 245.



Harta 3: Qytete të themeluara nga qytetërime

but të madh në formimin e kulturës së këtij kontinenti. Kordova dhe Granada, si dy shembuj të rëndësishëm të marrëdhënies shumëpërmasore të qytetërimit islam me qytetërimi të tjera dhe i vetëbesimit të tij, janë mes qyteteve më të përmendura në historinë e njerëzimit kur bëhet fjalë për multikulturalizmin. Nëpërmjet këtyre qyteteve, Krishterimi perëndimor hyri për herë të parë në një ndërveprim të ngushtë me kulturën islame.

Pikërisht për shkak të këtij vetëbesimi, kur e çliruan Spanjën muslimanët, i konceptuan këto troje si një gjymtyrë dhe pjesë të bashkësisë së madhe islame. Edukimi i dijetarëve andaluzianë në Medinë dhe Bagdad si dhe nxitja e dijetarëve në trojet kontinentale për t'u vendosur në Andaluzi, janë pasqyrime të këtij konceptimi.⁹² Rivali i Kordovës, e cila në shekullin X ishte një nga qytetet më të rëndësishme të Europës, ishte qyteti tjetër kulmor i qytetërimit islam, Bagdadi. Për të kuptuar Kordovën lipset të njihen edhe Bagdadi, Damasku dhe Halebi i kohës. Tradita e lashtë me në krye Greqinë dhe Romën si qytetërimi mesdhetarë, ashtu si në Bagdad, edhe në Kordovë u riinterpretua e u ripërzie në dritën e trashëgimisë së qytetërimit islam. Ashtu siç mbajti Bagdadi në gjirin e vet Farabiun, edhe Kordova nxori nga gjiri i vet Ibn Rushdin. Siç e vënë në dukje W. Montgomery Watt dhe Pierre Cachia:

Reeth fundit të shekullit XII, kur Ibn Rushdi ishte në kulmin e autoritetit të tij, mes Toledos së krishterë dhe Kordovës muslimane nuk kishte asnjë "perde të hekurt". Mendimi i këtij filozofi të madh aristotelian depërtonte më lehtë në Europën e krishterë, krahasuar me qendrat muslimane, dhe përbënte një pjesë të rëndësishme të

⁹² W. Montgomery Watt dhe Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain*, (Edinburgh University Press, 2001), 143-146.

forcës së madhe nxitëse që do të vinte në lëvizje arritjen më të madhe intelektuale të Krishterimit mesjetar, filozofinë e Shën Thoma Akuinit.⁹³

Në shekullin X Kordova ishte gjithashtu edhe qendra e studimeve teologjike hebreje.⁹⁴ Punimet në fushat e letërsisë, poezisë dhe teologjisë të bëra nga hebrenjtë në Kordovë nën mbrojtjen e pallatit islam gjatë periudhës së perandorive Umejade dhe Berbere, do të cilësoheshin si një epokë e artë në historinë hebreje:

Politikani i shumëanshëm dhe dijetari më i rëndësishëm hebre i periudhës, ishte Jozef b. Nagrela, i cili njihet me emrin hebre Samuel ha-Nagid (prijës Samueli), lindur në Kordovë, por aktiv në Granada, ku arriti deri në gradën e vezirit dhe të kryekomandantit. U shqua si dijetar i Talmudit në bashkësinë hebreje dhe poezitë e tij qenë ndër vlerat më të mëdha të poezisë hebraike të Mesjetës.⁹⁵

Diç e ngjashme me përvojën gërshetuese urbane të përjetuar në degët lindore (abaside/Bagdad) dhe perëndimore (Andaluzi/Kordovë) gjatë periudhës së parë klasike të qytetërimit islam, kur ky i fundit e kishte përfunduar procesin e formimit, shfaqet edhe në tre përvoja gërshetuese shtetërore që mund të konsiderohen si periudha e dytë shkëlqyese e qytetërimit islam pas sfidave kryqtare e mongole, e cila e arriti kulmin e vet në shekullin XVI: përvoja osmane (Stambolli), safevide (Isfahani) dhe mogule (Delhi).

Qytetet e themeluara nga vullneti politik në periudhën e pjekurisë së një qytetërimi, në të njëjtën kohë pasqyrojnë

⁹³Watt dhe Cachia, *A History of Islamic Spain*, 149.

⁹⁴A. J. Arberry, "Muslim Cordoba", *Cities of Destiny*, ed. Arnold Toynbee, (New York: McGraw-Hill Book Company, Londër: Thames and Hudson, 1967), 174.

⁹⁵Michael Brenner, *Kisa Yahudi Tarihi*, përkth. Sevinç Altınçekiç, (Stamboll: Alfa, 2011), 80.

sintezat origjinale të dala në pah si dhe vetëbesimin e qytetërimeve. Qyteti i Samarkandit dhe i Delhit, si simbole të islamizimit të Azisë së Mesme dhe Indisë, janë qytetet e sintezës së kulturave iraniane, mesoaziatike dhe indiane, realizuar nën sundimin e dinastive turke që vendosën dominimin e tyre në Eurazi. Përqafimi i Islamit nga mongolët pas shkatërrimit të madh që shkaktuan dyndjet e tyre në hapësirën islame në shekullin XIII, i hapi rrugën themelimit të qyteteve të reja në këtë hapësirë në periudhën e re. Samarkandi, i themeluar nga perandori pers Kiri i Madh në vitin 535 p.e.s.⁹⁶, është shkatërruar shumë herë, ndër të tjera edhe gjatë pushtimeve të Aleksandrit të Madh, kurse gjatë periudhave të para të Islamit, madje edhe kur Buharaja u bë qendër administrative nga samanët, ka qenë qyteti më i madh e me më shumë banorë në të gjithë Transoksianinë.⁹⁷ I rindërtuar si qytet islam nga Timurlengu në fund të shekullit XIV, Samarkandi u bë një nga qendrat më të rëndësishme shkencore në hapësirën gjeografike islame.

Qytetet që u themeluan apo u zhvilluan duke u pasuruar gjatë njëqindpesëdhjetë viteve duke filluar nga shekulli XVI nën sundimin e shtetit mogul të themeluar nga Babur Shahu, i cili nga nëna e kishte prejardhjen nga Xhengis Hani, kurse nga babai nga Timurlengu, me përzierjen e tyre të qytetërimeve mesoaziatike (turanike), iraniane e indiane, bëjnë pjesë ndër qytetet sintezë më të pasura e më të larmishme në historinë e qytetërimeve. Bashkë me këto qytete, nën sundimin turk, në Indi doli në dritë një sintezë

⁹⁶ Osman Aydınli, *Semer kant Tarihi: Fethinden Samaniler'in Yıkılışına Kadar* (93-389/711-999), (Stamboll: İSAM Yayınları, 2011), 97.

⁹⁷ Aydınli, *Semer kant Tarihi*, 121.

originale kulturore turko-indiano-iraniane.⁹⁸ Qytetërimi islam, ashtu siç qe takuar me Budizmin, Zoroastrianizmin, Maniheizmin, Krishterimin dhe Hebraizmin në Samarkand, edhe në Indi u takua me një kulturë krejt të huaj⁹⁹ – Hinduizmin. Por ky qytetërim nuk i përjashtoi këto kultura, përkundrazi i pranoi ato duke krijuar sinteza të reja.

Kjo sintezë qytetërimore, brenda disa brezash u shndërrua në një trashëgimi qytetërimore koherente e origjinale në vetvete. Baburi mori nën zotërim Indinë, kurse i nipi, Ekber Shahu, e rindërttoi Fetihpur Sikrin si kryeqytetin e ri. Ndërsa nipi i Ekber Shahut, Shah Xhihani, e kaloi kryeqytetin nga Agra në Delhi dhe, për t'i dhënë këtij të fundit shkëlqimin e një qyteti botëror siç do t'i kishte hije emrit të tij, urdhëroi ndërtimin e Lal Kil-it (Kalasë së Kuqe) dhe të Xhami-Mesxhidit (Xhamia e së Premtes në Delhi). Në periudhën e birit të Shah Xhihanit, Evrengzibit, Delhi, si kryeqytet i Perandorisë Mogule, e cila me njëqind e pesëdhjetë milionë banorë përfshinte thuhetse një të katërtën e popullsisë së botës, mori atributet e një qyteti botëror në kuptimin e vërtetë të fjalës. Godinat monumentale në qytetet indiane të rindërtuara nga sunduesit mogulë, janë shembujt më të rëndësishëm në trojet e qytetërimit indian të sintezës turko-mongolo-iraniane nën strehën e qytetërimit islam. Vepra kulmore e cila në çdo drejtim e bart në strukturën e vet estetike këtë sintezë madhore është Taxh Mahali, i ndërtuar në Agra në kohën e Shah Xhihanit.

⁹⁸ Percival Spear, "Mughal Delhi and Agra", *Cities of Destiny*, ed. Arnold Toynbee, (Nju Jork: McGraw-Hill Book Company, Londër: Thames and Hudson, 1967), 238.

⁹⁹ Për kulturat dhe mënyrat e jetesës islame dhe indiane si dhe dallimet mes tyre mund të shihen vëzhgimet mbi Indinë të dijetarit musliman të shekullit XI, Birunit: Bîrûnî, *Alberuni's India*, ed. Edward C. Sachau, (Nju Delhi: Rupa & Co. 2002).

Mogulët me prejardhje turke krijuan një nga gërshetimet më origjinale qytetërimore në histori duke sintetizuar kulturën nomade mesoaziatike me atë të ngulitur iraniane dhe indiane. Ndërsa trashëgimia selxhuko-osmane me po të njëjtën prejardhje, duke sintetizuar sërish kulturën nomade mesoaziatike me ato të ngulitura iraniane e romake, realizoi një përzierje të re qytetërimore në krahun perëndimor të qytetërimit islam. Kulmi që arritën Agra dhe Stambolli në shekullin XVI si kryeqytetet e mëdha të qytetërimit islam në Lindje e në Perëndim, është pasqyrim i këtij rrugëtimi të përbashkët. Madje fakti që Selimija dhe Taxh Mahali si dy kryeveprat arkitekturore të këtyre dy gërshetimeve të mëdha qytetërimore, janë ndërtuar në dy ish kryeqytetet (Agra dhe Edirne), përbën një shembull interesant të përvojave të ngjashme qytetërimore të jetuara në hapësira të largëta gjeografike.

Këto elemente të përbashkëta janë gjendur në një përzierje interesante edhe në përvojat vetjake të personaliteteve simbol të gërshetimit qytetërimor. Baburi dhe Shah Ismaili, të cilët kanë sunduar në Indi dhe Iran ku ka pasur një kulturë shumë të lashtë shkrimore, kanë vazhduar t'i shkruajnë turqisht poezitë, kurse në të njëjtën periudhë, Sulltan Javuz Selimi, i cili ka qenë më larg ndikimit iranian, ka shkruar poezi në persisht. Këto dallime nuk përbënin pengesë që këto poezi të kuptoheshin e të recitoheshin në përzierjen euraziatike. Kjo kulturë dhe gjuhë e përbashkët qytetare e përhapur në hapësira të ndryshme gjeografike, tregon se si mendësia eurocentriste e cila përdorimin e gjuhës së përbashkët (*lingua franca*) e sheh si një fenomen modern, i ka anashkaluar përvojat e kufizuara globaliste të përjetuara në trashëgiminë e lashtë qytetërimore. Po të hedhim vështrimin mbi tre sundues të cilët nën këtë ndërveprim intensiv kanë qeverisur shtete të ndryshme me origjinë tur-

ke në hapësira të ndryshme gjeografike, xhamitë e Timur-lengut në Samarkand pasqyrojnë përvojën iraniane në aspektin arkitekturor; Baburi, edhe pse i ka shkruar në turqisht poezitë dhe kujtimet e tij, po ashtu ka qenë nën ndikimin e fuqishëm të traditës iraniane; ndërsa çliruesi i Stambollit, Fatihu, krahas titujve të tjerë, mbante edhe atë të Perandorit Romak (*Kajzer-i Rum*).

Kjo përvojë e jetuar në Indi ka qenë e vlefshme në një masë të madhe edhe për pellgun iranian. Isfahani si kryeqytet i shtetit safevid që po ashtu ishte një dinasti me prejardhje turke, është produkt i rindërtimit dhe i risjelljes në jetë si një kryeqytet islam i përvojës urbane të qytetërimit iranian nga një element njerëzor i ardhur nga kultura nomade mesoaziatike. Në vitin 1598 Isfahani u shpall kryeqyteti i ri i perandorisë nga Shah Abasi, dhe në këtë mënyrë u bë jo vetëm qyteti më i shkëlqyer i persëve, por një nga qytetet më të mëdha në mbarë botën. Kryeqyteti i vjetër u kalua nga Tebrizi në Kazvin e që atje në Isfahan. Në këtë vendim të Shah Abasit ka ndikuar largësia e Isfahanit nga rreziku osman dhe dyndjet uzbeke, duke qenë se ndodhej më në brendësi të vendit.¹⁰⁰ Sheshi i Naksh-i Xhihanit, i ndërtuar mes viteve 1598-1629 dhe Xhamia e Shahut, Pallati i Ali Kapusë dhe Xhamia e Shejh Lutfullahut që e rrethojnë, përfaqësojnë kulmin e sintezës së lashtë të realizuar nën strehën e qytetërimit islam në këtë hapësirë gjeografike me popullsinë e saj kozmopolite dhe gjallërinë tregtare. Edhe ngjashmëria midis Pallatit të Ali Kapusë që përfaqëson politikën si një katër nga strukturat që rrethojnë Sheshin e Naksh-i Xhihanit, i cili është një nga sheshet më të mëdha dhe më integruese në botë për sa i përket kuptimeve simbolike, dhe

¹⁰⁰ Laurence Lockhart, "Shah Abbas's Isfahan", *Cities of Destiny*, ed. Arnold Toynbee (Nju Jork: McGraw-Hill Book Company, Londër: Thames and Hudson, 1967), 219.

faktit që pallati i kryeministrave osmanë pas periudhës së Abdulhamidit I është quajtur “Porta e Lartë”¹⁰¹, demonstron përmasat e ndërveprimit të ndërsjellë.

Një ndërveprim të ngjashëm me atë që pati me qytetërimet e ngulitura indiane e iraniane, tradita nomade turko-mongole e ka realizuar edhe me qytetërimin kinez përmes qytetit të Pekinit. Kjo qendër e depërtimit në Kinë të Perandorisë Mongole, që ëndrrën e saj për të sunduar mbi hapësirën e gjerë kineze e realizoi nëpërmjet pushtimeve të Kubilaj Hanit (Hani i Madh), u bë kryeqyteti i dinastisë mongolo-juane dhe mori emrin turk Han ballëk (qyteti i Hanit). Qyteti i lashtë që thuhej se kishte një të kaluar mbi dymijëvjeçare dhe të cilin Kubilaj Hani e rindërtoi nga fillimi si kryeqytetin e perandorisë, në të njëjtën kohë ishte edhe qendra e vendit me popullsinë më të madhe në botë. Sipas vëzhgimeve të Marko Polos, në vitet 1270 ky qytet, me pallatet, tempujt, kanalet dhe popullsinë prej afro gjysmë milionë banorësh, ishte një qytet më i madh se shumë vende europiane.¹⁰²

Pekini, i cili ndodhej në një pozitë strategjike për sa i përket kërcënimit mongol në fushat pjellore të Kinës Veriore, pas sundimit mongol, në periudhën e dinastisë Ming, zuri vendin e Nankingut (*kryeqyteti i jugut*) duke u rindërtuar si *kryeqyteti i veriut* (gjë që e nënkupton emri Pekin). Qëllimi i vërtetë i themelimit të qytetit që perandori Zhu Di e ndërtoi në pesëmbëdhjetë vjet (1406-1420), ishte ndërtimi i një kompleksi si seli për perandorin. Ky pallat perandorak që u përdor nga dinastia Ming deri në fund të dinastisë Çing dhe që njihet si *Qyteti i Ndaluar*, ngaqë aty i ndalohej

¹⁰¹ Ali Kapu do të thotë gjithashtu “Porta e Lartë”. (shën. i përkth.)

¹⁰² Peter Whitfield, *Cities of the World: A History in Maps*, (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2005), 41.

hyrja popullit të thjeshtë, në çdo kuptim ndodhet në qendër të Kinës dhe bart elementet themelore të filozofisë kineze: plani i Qytetit të Ndalar mbështetet në parimin e *jin-jang*-ut dhe njëkohësisht në *teorinë e pesë elementeve*. Pjesa jugore e pallatit ku mbahen ceremonitë politike, përfaqëson “*zjarrin*” dhe tregon epërsinë perandorake; pjesa veriore ku jetojnë anëtarët e dinastisë përfaqëson “*ujin*”; pjesa lindore e cila përfshin të gjitha strukturat e pallatit që kanë të bëjnë me administratën civile dhe kulturore, përfaqëson “*pemën dhe natyrën*”; kurse pjesa perëndimore, e cila ka lidhje me të gjitha institucionet që i përkasin fushës ushtarake, përfaqëson “*arin*”.¹⁰³

**b. Qendrat e fuqisë së qytetërimit perëndimor:
moderniteti dhe qytetet në shkëlqim**

Shumë kryeqytete, veçanërisht të fuqive në shkëlqim brenda qytetërimit perëndimor, hyjnë në kategorinë e qyteteve të themeluara e të zhvilluara me vullnet politik gjatë procesit formues të qytetërimit. Parisi, Londra, Berlini, Amsterdami, Moska, Shën Peterburgu, Nju Jorku dhe Uashingtoni janë bërë qendra kombëtare dhe/ose globale nëpërmjet interpretimit të prototipit urban të Romës në thelb (e pjesërisht të Athinës), sipas nevojave kombëtare e rrethanave epokale gjatë procesit zhvillues të qytetërimit, duke arritur në përmbushje përmes ndërveprimit të ndërsjellë. Disa tipare të përbashkëta të këtyre qyteteve të themeluara pas formimit të parametrave bazë të qytetërimit përkatës dhe të reformuara brenda rrjedhës zhvilluese të qytetërimit, mund t’i rendisim si më poshtë:

¹⁰³*The Forbidden City* (China Youth Press, 2010), 13.

Së pari, perceptimi i vazhdimësisë dhe legjitimitetit historik të këtyre qyteteve gjatë procesit zhvillues, qoftë në rrafshin filozofik, qoftë në atë të formës arkitekturore, është arritur përmes referencave ndaj qyteteve të lashta, me në krye Romën. Për shembull, Moska, e cila në shekullin XV ishte kryeqytet i Dukatit të Vladimirit dhe në shekullin XVI u bë qendër e një zgjerimi të madh politiko-ushtarak nën udhëheqjen e Ivanit IV, nga këndvështrimi i Perandorisë Ruse në ngritje dhe i Ortodoksisë Ruse, pas pushtimit të Stambollit nisi të shihej e të prezantohej si Roma III. Po ashtu edhe për Parisin, Londrën e Uashingtonin ka pasur referenca të fuqishme ndaj Romës. Së dyti, këto qytete bartin linjat e Mesjetës, modernitetit dhe globalizimit të qytetërimit perëndimor. Për shembull, Parisi, për arsye se ishte pasqyra e Europës mesjetare të shekullit XIII nga pikëpamja politike, shpirtërore, tregtare e arsimore, u bë pika e fundit ku arriti rrugëtimi ideor dhe transformimi politik i Europës drejt Iluminizmit, si dhe qendra e modernitetit. Tre konceptet e rëndësishme që përkufizojnë Europën mesjetare, *imperium*, *sacerdotium* dhe *studium* (përkatësisht: pushteti politiko-shekullar, pushteti shpirtëror dhe arsimi/universiteti), përbëjnë edhe piketat e Parisit mesjetar.¹⁰⁴ Në shekullin XII, Mbreti Luigj VII, i cili përfaqësonte *imperium*-in, e rindërtoi Parisin si kryeqytet. Në kohën e tij nisi edhe ndërtimi i Notre Dame-it, një nga katedralet më të mëdha në Europë, si simbol i Francës në shkëlqim. Kjo katedrale dedikuar Shën Mërisë, përfaqëson kulmin e Francës mesjetare, kurse Kulla e Eifelit, e ndërtuar në përkujtim të festimeve për 100 vjetorin e Revolucionit Francez, përfaqëson kulmin

¹⁰⁴ David Douglas, "The Paris of Abelard and St. Louis", *Cities of Destiny*, ed. Arnold Toynbee (Nju Jork: McGraw-Hill Book Company, Londër: Thames and Hudson, 1967), 178-187.

e Francës moderne. Parisi bart në vetvete të gjitha transformimet që ka kaluar qytetërimi perëndimor, duke u rindërtuar në çdo kthesë të rëndësishme. Në të njëjtën kohë është edhe qyteti ku kanë ndodhur Revolucioni Francez dhe revolucionet proletare të 1830-ës dhe 1848-ës.

Si një tjetër qytet që bart traditën e Romës, edhe Londra, ashtu si Parisi, bart në vetvete të gjitha transformimet e historisë së qytetërimit perëndimor dhe të Europës. Thuajse nuk ka qytet tjetër që t'i ketë përjetuar duke i përbrendësuar kaq shumë proceset e Mesjetës, modernitetit dhe globalizmit. Se si ky qytet arriti të ngrihej nga pozita e një *filthy city* (qytet i ndyrë) të Europës mesjetare që nuk arrinte të plotësonte asnjë kusht shëndetësor për banorët e tij, në atë të një *mega city* të epokës së globalizmit, po aq sa për historinë politike të Europës, ka rëndësi të madhe edhe për historinë e urbanistikës. Në fillim të shekullit XVII, kur nga një qytet i vogël mesjetar nisi të merrte pamjen e një qyteti modern, Londra kishte një popullsi mjaft të dendur në përmasa të paadministrueshme. Kjo popullsi, që në vitin 1500 kishte qenë 75.000, në vitin 1600 arriti në 200.000, kurse në vitin 1650 në 400.000. Qyteti administrohej pa kurrfarë infrastrukture shëndetësore në kuptimin modern.¹⁰⁵ Si një qytet tregtar që po shkëlqente shpejt mes simotrave europiane në shekujt XV-XVII, tregtia e Londrës që zgjeruar nga Europa Perëndimore, në Rusi, Levant dhe Amerikë. Në Londër u themeluan edhe Muscovy Company (1555) dhe e famshmeja East India Company (1600), simbole të merkantilizmit dhe tregtisë së monopoleve. Rritjen e shpejtë të popullsisë në këtë periudhë Londra ia detyronte emigrimit, që nuk vinte vetëm nga krahinat e ndryshme të Anglisë, por edhe

¹⁰⁵ A. N. Wilson, "London: Renaissance to Restoration", *The Great Cities in History*, ed. John Julius Norwich, (Londër: Thames & Hudson, 2009), 195.

nga jashtë shtetit dhe nga Franca. Për shkak të mungesave në infrastrukturën shëndetësore dhe të popullsisë së dendur, Londra qe një nga qytetet që u godit më shumë nga murtaja që u shfaq në Europë. Së fundmi, me një zhvillim të shpejtë në shekullin XIX si qendër e Revolucionit Industrial dhe me popullsinë e rritur, Londra u bë qendra më e madhe botërore financiare, tregtare e politike.

Në vitet 1800, me një popullsi prej gati 1 milionë banorësh, Londra ishte qyteti më i madh në Perëndim, e ndoshta në mbarë botën. Në dhjetëvjeçarët që pasuan, tregtia dhe industrializimi shkaktuan rritje marramendëse të popullsisë në tërë botën, duke sjellë më vete një bum urban. Mes viteve 1800-1850, numri i “qyteteve botërore” (me popullsi mbi 100.000 banorë) u ngrit nga 65 në 106, kurse në vitin 1900 u trefishua. Teksa në 1800-ën Londra ishte i vetmi “qytet milionësh”, në vitin 1850 asaj iu shtuan edhe Parisi e Nju Jorku. Në vitin 1900 kishte 16 qytete të tilla. Në Europë dhe në Amerikën Veriore ishin 27 qytete me më shumë se 500.000 banorë. Siç shprehej edhe statisticieni Adna Weber në vitin 1899, “fenomeni social që kërkon më shumë vëmendje në këtë shekull, është rritja e popullsisë në qytete”, çka ishte rezultat i risive teknologjike. (...) “Hekurudhat, gazetatat, shtypi dhe liria e shpërnguljes (...) sollën përhapjen e ideve që burojnë nga qytetet.”¹⁰⁶

Një tërësi e ngjashme në linjë mund të vihet re edhe në marrëdhënien plotësuese e vijuese mes Moskës e Shën Peterburgut në kontekstin e historisë ruse. Vazhdimësia historike dhe simbolike mes shpalljes së Moskës si Romë e III në kuadër të vetëdistancimit të Rusisë nga Krishterimi Perëndimor gjatë ngritjes së saj në shekujt XV dhe XVI për ta

¹⁰⁶ Roy Porter, *London: A Social History*, (Londër: Penguin Books, 1996), 226.

konsideruar veten si vazhdim të Ortodoksisë Lindore dhe ndërtimit të Shën Peterburgut në shekullin XVIII, si një qytet i projektuar paraprakisht sipas shembullit të qyteteve të Europës Perëndimore, – veçanërisht të Amsterdemit – pasqyron si proceset e formimit të identitetit rus, ashtu dhe fazat e kalimit të Rusisë nga Mesjeta në modernitet.

Së treti, ngritja e këtyre qyteteve ka ndodhur paralelisht me lulëzimin e shteteve, kryeqytete të cilave kanë qenë, si qendra fuqie ekonomiko-politike. Amsterdami, në periudhën kur lulëzoi si forcë detare pas luftës për pavarësi të Holandës kundër Spanjës, u kthye në qytet-portin e të gjithë Europës, duke u bërë burim frymëzimi edhe për qytete të tjera, me në krye Shën Peterburgun dhe Nju Jorkun. Pas Revolucionit Francez dhe sidomos në periudhën e Napoleonit, Parisi u bë qyteti simbol i vlerave të reja që po shkëlqenin. Pas Revolucionin Industrial, në periudhën e Perandorisë Britanike, “mbi të cilën nuk perëndonte dielli”, pothuajse për një shekull (mes viteve 1831-1925) Londra qe qyteti më i madh në botë.¹⁰⁷ Uashingtoni, i themeluar pas Luftës Civile, qe sinjali i parë i lindjes së Shteteve të Bashkuara si një fuqi e re, ndërsa Shën Peterburgu qe produkt i “mollës së kuqe” detare e portuale të Rusisë në lulëzim, e cila ishte themeluar si një shtet euraziatik.

Berlini është një shembull akoma më i spikatur për sa i përket pasqyrimin të fatit të vendit të cilit i përket. Berlini, i cili kur u shpall kryeqytet në vitin 1871 u bë simbol i bashkimit dhe i fuqizimit të Gjermanisë, me ndarjen që pësoi

¹⁰⁷ Statistikat e popullsisë së Londrës e pasqyrojnë këtë rritje. Ndërsa në vitin 1800 Londra kishte vetëm 900.000 banorë, në vitin 1820 kishte arritur në 1.200.000, më 1840 në 1.800.000, më 1860 në 2.800.000, më 1880 në 3.000.000 dhe në kapërcyell të shekullit XX arriti në 4.500.000 banorë. Roger Fulford, "Victorian and Edwardian London", *Cities of Destiny*, ed. Arnold Toynbee, (Nju Jork: McGraw-Hill Book Company, Londër: Thames and Hudson, 1967), 293.

pas Luftës së Dytë Botërore, u bë simbol i dobësimit dhe ndarjes së këtij vendi. Shembja e Murit të Berlinit që pikë kthese jo vetëm për bashkimin e Gjermanisë, por edhe për procesin e bashkimit të mbarë kontinentit europian.

Së katërti, këto qytete, ashtu si simotrat e tyre në Lindje të cilat i shqyrtuam më lart, janë themeluar nga një vullnet politik që ka përfaqësuar një fuqi në ngritje. Shën Peterburgu, qoftë në projektim, qoftë në ndërtim, bart vulën e Pjetrit të Madh. Themelimi i Uashingtonit u bë me *Residence Law*, miratuar nga Kongresi në korrik të 1790-ës, që parashikonte themelimin e një kryeqyteti kombëtar në afërsi të lumit Potomak dhe vendi u përcaktua nga George Washington, i cili ishte nga nënshkruesit e ligjit, në truallin e falur nga shtetet e Merilendit dhe të Virxhinias. Në këtë kuptim, marrëdhënia e Napoleonit, Princit William Portokallit, Friedrich Wilhelm-it dhe George Washington-it me Parisin, Amsterdamin, Berlinin dhe Uashingtonin – përkatësisht qytete që i kanë ndërtuar nga e para me një logjikë të re – ngjan me marrëdhënien e Harun Rashidit me Bagdadin, të Timur-lengut me Samarkandin, të Baburit me Delhin e të Shah Abasit me Isfahanin.

Së pesti, transformimet politike e ideore që ka kaluar Europa nga Reforma në Iluminizëm e nga Revolucioni Francez në nacionalizmat modernë, kanë ndodhur paralelisht me ndikimin që kanë ushtruar qytetet mbi njëri-tjetrin. Ndikimi i qytet-shteteve italiane mbi Rilindjen e për rrjedhojë mbi tërë qytetet europiane, është një shembull i njohur nga të gjithë, të cilin s'kemi nevojë ta përmendim. Qytetet italiane si Firencia, Gjenova dhe Venecia, të cilat i paraprinë gjallërimit të jetës urbane duke filluar nga shekulli i XI, gradualisht u bënë qendra tregtare e financiare jo vetëm të Italisë, por të të gjithë botës, dhe luajtën një rol pararendës në zhvi-

llimin e mendimit të Rilindjes. Rritja e qyteteve që një sfidë serioze kundrejt Kishës së Romës, e cila gëzonte një pozitë të privilegjuar ekonomike e kulturore. Qendrat e reja të gjallërimit kulturor e intelektual u bënë së pari qytet-shtetet italiane, pastaj të gjitha qytetet e Europës.

Një tjetër shembull i mirënjohur është emigrimi i kalvinistëve francezë, hygenotëve, të cilët ishin një element i rëndësishëm në tregtinë dhe artin francez, nga Franca në Angli si pasojë e persekutimeve në periudhën e Luigjit të XIV dhe njohja e Francës përmes ndikimit të tyre në Revolucionin Anglez të 1688-ës dhe me filozofinë e tij libertaria-ne. Edhe mendimtarët e famshëm francezë, Voltaire dhe Montesquieu, një pjesë të jetës e patën kaluar në Angli dhe patën ndikuar mbi mendimin francez. Po ashtu, intelektualët rusë të shekullit të XIX ishin nën ndikimin e mendimit perëndimor, veçanërisht të idealizmit gjerman. Siç e vë në dukje Nikolaj Bergjajev, “mendimtarët rusë treguan interes për Hegel-in, Schelling-un, Saint Simon-in dhe Marks-in aq sa nuk treguan vendet e tyre. Preokupimi me Hegel-in u kthye në një preokupim fetar dhe madje edhe përcaktimi i së ardhmes dhe zgjidhja e problemeve të Kishës Ortodokse nisi të pritej nga filozofia e Hegel-it”.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Nicolas Berdyaev, *The Russian Idea*, përkth. R. M. French, (Nju Jork: The Macmillan Company, 1948), 27.

3. QYTETE TË BARTURA ME FORMIMIN E QYTETËRIMEVE: *ALEKSANDRIA, KONJA, BURSA, SARAJEVA*

Qytetet e bartura janë qytete që përbëjnë kanalet e brendshme komunikative të qytetërimit, duke e kaluar me forma të ngjashme në hapësira të ndryshme gjeografike një frymë të përbashkët urbane gjatë procesit zgjerues të qytetërimeve. Këto qytete, nga njëra anë sigurojnë harmoninë e rendit të brendshëm të qytetërimeve, dhe nga ana tjetër, përmes rrjetit që formojnë, kthehen në stacione transmetimi politik, ekonomik e kulturor mes qytetërimeve.

Në këtë kuadër mund të flitet për tri veçori bazë të qyteteve të bartura brenda historisë së qytetërimeve:

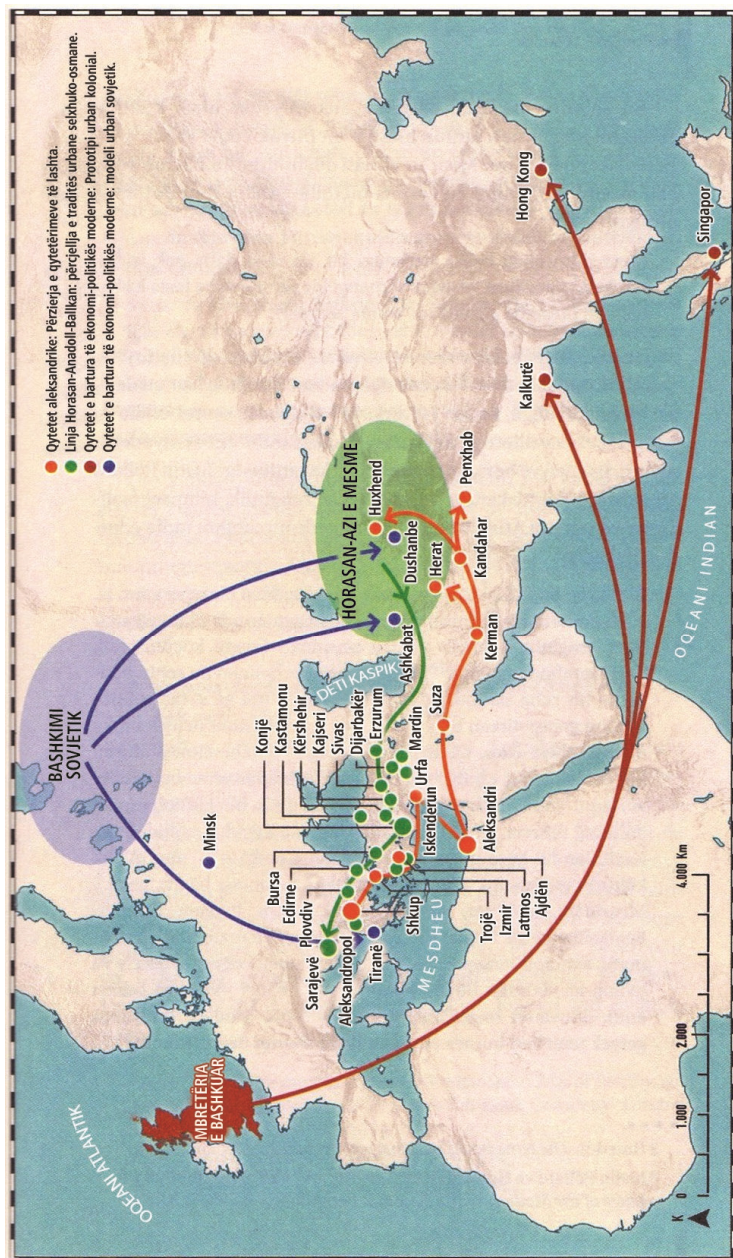
a. shfaqja e një prototipi urban në fazën formuese të qytetërimit;

b. formimi i një rrjeti politiko-ekonomiko-kulturor në hapësira të ndryshme gjeografike përmes këtij prototipi urban në periudhat e zgjerimit dhe të sundimit politik të qytetërimit, duke e siguruar këtë dominim nëpërmjet nyjësimit të hapësirave gjeografike në fjalë;

c. sigurimi i transmetimit mes qytetërimeve dhe brezave në proceset e transformimit që pasojnë ato të sundimit.

a. Qytetet aleksandrike dhe ndërveprimi ndërqytetërimor

Shembujt më të spikatur të qyteteve të këtij lloji janë qytetet gërshetuese të qytetërimeve të lashta të themeluara nga Aleksandri i Madh nën sundimin politik që krijoi. Këto qytete ose u themeluan, ose u quajtën më vonë me emrin e Aleksandrit të Madh. Këto qytete, që Plutarku i llogarit deri



Harta 4: Qytete të transferuara/bartura me formimin e qytetërimeve

në shtatëdhjetë, por prej të cilave vetëm rreth njëzet spikasin si originalë, janë pasqyrime të mishëruara në histori të një kulture dhe sundimi politik për të cilin është bërë përpjekja që të përcillet në forma të ndryshme në hapësira të ndryshme gjeografike. Ndryshimi i këtyre qyteteve nga ato të kolonive greke të ngritura përgjatë brigjeve, është se këto janë themeluar përgjatë një brezi kryesisht tokësor për të siguruar lidhjen mes detit dhe tokës në thellësitë e Azisë, si dhe struktura e tyre tejet e larmishme ento-kulturore.

Aleksandri i Madh, i cili e filloi duke themeluar Aleksandropolisin, që do të siguronte lidhjen e Maqedonisë me Trakinë, pastaj vazhdoi me Aleksandrinë e Trojës (Aleksandria Troas) me rëndësi simbolike, me Aleksandrinë e Latmosit (Alinda) afër Ajdënit të sotëm me të cilën vuri vulën e tij përfundimtare mbi Anadollin Perëndimor, me Iskenderunun (Aleksandreta) që e themeloi pas Betejës së Isosit ku shpartalloi Darin III; me Aleksandrinë, pasi pushtoi Egjiptin, si një qendër e rëndësishme përcjellëse në linjën Mesdhe-Levant-Mesopotami, duke bërë që të dilte në skenën e historisë qyteti më i rëndësishëm i ndërveprimit në historinë e qytetërimit; e vazhdoi me përpjekjen për të takuar trashëgiminë greko-medo-perse në Iran me Aleksandrinë e Suzës dhe atë të Kermanit, që i themeloi në pellgun ku takohen Tigri me Eufratin; u përpoq të kontrollonte lidhjen mes Iranit, Indisë e Azisë së Mesme si dhe Rugën e Mëndafshit nëpërmjet Aleksandrisë së Arianës (Herati i sotëm), Aleksandrisë së Arakazisë (Kandahari i sotëm), Aleksandrisë së Hindukushit (rreth 60 kilometra në veri të Kabulit të sotëm) dhe Aleksandrisë së Ferganës (Huxhendi i sotëm), dhe zbriti deri në thellësitë e Punxhabit indian të sotëm me Aleksandrinë e Vipasës. Me trashëgiminë që la pas nëpërmjet këtyre qyteteve të përcjella, krijoi terrenin e gërshetimit

të qytetërimeve të lashta, që do realizohej më vonë. Një pjesë e këtyre qyteteve (si Aleksandria e Egjiptit dhe ajo e Ferganës) u themeluan tërësisht nga e para, një pjesë u formuan nëpërmjet zhvillimit të vendbanimeve të vogla të mëparshme (si Herati), kurse një pjesë nisi të thirrej më vonë me emrin e Aleksandrit (si Kandahari). Me kohë rreth këtyre qyteteve është zhvilluar një literaturë më vete.¹⁰⁹

Mes këtyre qyteteve, ai që ka ndikuar më shumë në rrjedhën e historisë për sa i përket ndërveprimit kulturor mes qytetërimeve, pa dyshim është Aleksandria e Egjiptit. Është Herodoti ai që e ka shprehur në mënyrën më të spikatur trashëgiminë e mistershme të Egjiptit që i pati mahnitur mendimtarët grekë:

Egjipti bart mrekulli më shumë se çdo vend tjetër në botë dhe më shumë se çdo vend tjetër shfaq bukuri dhe çudira të përpshkrueshme.¹¹⁰

Por, Aleksandria, e cila u ka paraprirë qyteteve të themeluara/transformuara nga Aleksandri i Madh, ka fituar pozitën e pasqyrës, pellgut dhe gërshetueses së qytetërimeve jo vetëm në aspektin e ndërveprimit greko-egjiptian, por edhe për sa i përket takimit, sintetizimit dhe përcjelljes së kulturave të lashta te brezat e ardhshëm. Justin Pollard dhe Howard Reid kanë të drejtë kur thonë se Aleksandria e ka lënë në hije Athinën dhe Romën për sa i përket popullsisë, pasurisë, veprimtarisë shkencore dhe artit:

[Përveç Romës dhe Athinës] është edhe një qytet i tretëtë cilit i është nënvlerësuar rëndësia, sa për arritjet shkencore e artistike në kulmin e tij, aq edhe për sa i përket pasurisë dhe popullsisë. Ky qytet, që në masë të madhe

¹⁰⁹ Për një analizë të detajuar të qyteteve të themeluara nga Aleksandri i Madh, shih: Fraser, P.M., *Cities of Alexander the Great*, (Oxford: Clarendon Press, 1996).

¹¹⁰ Herodot, *The Nine Books of History of Herodotus*, v. I, 113.

është anashkaluar nga historia, kishte një shpirt të pashoq. Ndërsa Greqia dhe Roma e zgjeronin influencën e tyre nëpërmjet tregtisë dhe luftës, ky qytet iu nis një aventure tjetër, jo me shpatë por me penë. Ngadhnjimi i tij ishte pushtimi i mendjeve. (...) Ky qytet ishte Aleksandria. Aleksandria u themelua mbi bazën e dijes dhe në zemër të saj nuk kishte thesar, por një bibliotekë gjigante dhe një muze të lashtësisë. Ky institucion, që u përforcua gjatë dinastisë së Ptolemeut, u kthye në një vend të përbashkët grumbullimi duke u bërë pellgu i të gjitha kulturave të mëdha e të mendjeve të botës së lashtë... Egjiptianët, grekët, hebrenjtë, babilonasit, persët, galët, fenikasit dhe romakët u dyndën aty dhe arritën suksese të mëdha në matematikë, astronomi, astrologji, alkimi, mjekësi e anatomi, gramatikë, gjeografi, filozofi dhe teologji; shkurt, në këtë qytet u grumbullua i gjithë erudicioni i botës së lashtë. Themelet e vërteta të botës moderne u hodhën aty jo mbi shtylla, por mbi ide.¹¹¹

Nisur nga informacioni që jep Diodori, se në qytet kishite 300.000 njerëz të lirë, pranohet gjerësisht se popullsia e përgjithshme e qytetit ka qenë mbi një milion¹¹² dhe se një shekull pas themelimit Aleksandria qe bërë qyteti më i populluar në botë. Jo vetëm në aspektin e popullsisë, por edhe për sa i përket prejardhjes së shkencëtarëve dhe vendeve e qyteteve nga vinin, ka qenë një qendër intelektuale ku pasqyrohej trashëgimia globale e kohës:

Muzeu dhe biblioteka, që në fillim u bënë një qendër graviteti për mbarë botën greke. Shumë nga dijetarët e shkencëtarët ishin nga Aleksandria; Demetri ishte nga

¹¹¹ Justin Pollard dhe Howard Reid, *The Rise and Fall of Alexandria: Birthplace of the Modern World*, (Londër: Penguin Books, 2006), xiii-xiv.

¹¹² Claire Préaux, "Alexandria Under the Ptolemies", *Cities of Destiny*, ed. Arnold Toynbee, (Nju Jork: McGraw-Hill Book Company, Londër: Thamesand Hudson, 1967), 114.

Faleroni, Zenodoti nga Efesi, Kalimaku dhe Erastoteni nga Kireneja, Herofili nga Kalkedonia, Erastitrati nga Keosi dhe të tjerët kishin ardhur nga Etolia e Halkia.¹¹³

Nga ana tjetër, fakti që nga dy ilustrimet që kemi sot të Farit të Aleksandrisë, i cili pranohet si një nga shtatë mrekuillitë e botës, i shkatërruar pjesërisht në vitin 400 e krejtësisht në tërmetin e 1375-ës, njëri ndodhet në një vazo të zbuluar në Bagram të Afganistanit, është tejet interesant si tregues i përhapjes së ndërveprimit kulturor në atë periudhë.¹¹⁴

b. Tradita urbane selxhuko-osmane në linjën Horasan-Anadoll-Rumeli

Shembuj të spikatur të qyteteve të bartura mund të vihen re edhe në rrugëtimin e qyteteve selxhuke në Anadoll e të atyre osmane në Rumeli. Ndryshimet kulturore që ndodhën në qytetet e Anadollit mes shekujve XI-XIII, qenë produkt i shndërrimit të kulturës urbane të Anadollit, e cila vinte nga tradita romake, nga një kulturë e ngjizur në brendësi të Azisë së Mesme, sidomos në Horasan, e filtruar përmes Iranit dhe Mesopotamisë. Në këtë periudhë, qytete që ishin përfshirë më parë në pellgun qytetërimor islam, si Mardini, Diyarbakëri dhe Urfa, përjetuan një larmi të re kulturore, ndërsa kultura urbane e bartur nga Roma në Anadollin Qendror dhe Perëndimor, nga Erzurumi në Izmir, nga Sivasi në Konja, nga Kajseri në Ajdën e nga Kërshehiri në Kastamonu, kaloi përmes filtrit të një transformimi rrënjësor. Kjo kulturë urbane që brenda vazhdimësisë historike selxhuko-osmane në fillim u përcoll në Anadoll dhe pasi

¹¹³ Préaux, "Alexandria Under the Ptolemies", 114.

¹¹⁴ Préaux, "Alexandria Under the Ptolemies", 106.

zuri rrënjë dhe prodhoi formën e vet aty, u bart në Rumeli, në fakt në njëfarë kuptimi është një ripërjetim më i thelluar e i stolisur me besimin monoteist pas pesëmbëdhjetë shekujsh në drejtimin Lindje-Perëndim, i gërshetimit të realizuar në drejtimin Perëndim-Lindje përgjatë tërë Eurazisë në linjën Maqedoni-Horasan në periudhën e Aleksandrit të Madh.

Valët e emigrimit që erdhën në këto shekuj nga Transoksiania e Horasani, të cilat kishin qenë djepe traditash rrënjësore urbane, një perceptim dhe kulturë hapësinore të lulëzuar në këtë pellg e kaluan në pellgun romako-bizantin që po ashtu përbënte një nga shembujt më rrënjësorë të jetesës së ngulitur urbane. Ky kalim, që i priu lindjes së një kulture origjinale urbane në thelbin social të jetesës urbane me institucione si *ahilik*-u¹¹⁵ dhe në formën e qytetit të pasqyruar në hapësirë nëpërmjet një arkitekture sintezë, ashtu si gjatë pushtimeve të Aleksandrit të Madh, solli si rezultat përhapjen graduale në të gjithë Anadollin të një prototipi urban. Një krahasim mes atmosferës kulturore të Belhit ku lindi Rumi dhe kulturës urbane e perceptimit hapësinor që poeti gjeti dhe endi në Konja duke ia transformuar shpirtin qytetit, pasi mbërriti aty duke kaluar përmes Iranit e Mesopotamisë me kultura rrënjësore urbane, do të bënte që të kuptohen elementet kryesore të gërshetimit që u formua me këtë kalim.

Parë nga ky këndvështrim, Konja është pa dyshim qendra e kësaj bartjeje që u pasqyrua në Anadoll përmes Transoksianisë e Iranit, duke formuar një kulturë të re urbane në rrjedhën e vet të natyrshme. Para së gjithash, Konja zë një pozitë qendrore gjeografikisht në Anadollin që u bë atdheu i ri. Që një vend i tillë, ku përfshihet edhe Çatalhöy-

¹¹⁵ Organizim profesional i lidhur me një urdhër të caktuar mistik (tarikati) me një anë të fortë moralo-fetare që lidhej me atë profesionale. (shën i përkth.)

ük-u, ku janë zbuluar gjurmët e para të jetesës së ngulitur në historinë e njerëzimit, mijëra vjet më vonë do të bëhej sërish qendër e një përzierjeje qytetërimore, përbën ndoshta një nga pasqyrimet më të spikatura të vazhdimësisë së të kaluarës së lashtë ku mbështetet kultura urbane.

Parë nga ky këndvështrim, zgjedhja e Konjës si kryeqytet nga selxhukët, të cilët u paraprinë elementeve njerëzore që erdhën valë-valë në Anadoll, është produkt i një perceptimi të fuqishëm hapësinor, i një tradite të qenësishme shtetërore si dhe i një manifestimi historik. Ky qytet, që u kthye në një qendër qëndrese kundër kryqëzatave që erdhën si dallgë njëra pas tjetrës pak kohë pas themelimit të tij, teksa nga njëra anë përpiquej të mbronte veten duke u kapur pas hapësirës së re, nga ana tjetër pasqyronte periudhat e ndërtimit dhe shkëlqimit të një kulture të re urbane si prototipi i saj në Anadoll.

Ky lavjerrës qëndrese e shkëlqimi, përgatiti terrenin që pas rreth një shekulli Konja të bëhej një qendër graviteti në çdo drejtim dhe qyteti kulmor i kohës. Kjo kulturë urbane që u bart nga thellësitë e Azisë dhe arriti pjekurinë me sin-teza e ballafaqime të reja, zuri rrënjë në hapësirën e re gjatë çerekut të dytë e të tretë të shekullit XIII kur u arrit kulmi politik, shpirtëror, letrar e shkencor. Kultura urbane që mori formë në Konja gjatë kësaj periudhe kohore që pa sundimin e Alaedin Kejkubadit (1220-1237), i cili përfaqëson kulmin e sundimit selxhuk, ardhjen e Rumiut (1228) si simbol i shndërrimit të Konjës në qendër graviteti shpirtëror e letrar, si dhe themelimin e Medresesë së Karatajit (1251), endi edhe elementet bazë të shndërrimit qytetërimor të Anadollit, që do ta vazhdonte ndikimin për shekuj më radhë.

Si një i lindur në Konja shekuj pas këtij kalimi, kur shko-va në Buhara në vitet '90, në rrugicat e ngushta të Buharasë

ndjeva gjurmët e Konjës së fëmijërisë sime, dhe, kur symbyllur thitha thellë në mushkëri ajrin e atij qyteti, ndjeva shpirtin e përbashkët të dy qyteteve. Qytetet e Anadollit, që përjetuan ngritje në periudhën selxhuke dhe në atë të principatave, janë endur me forma të ngjashme arkitekturore të frymëzuara nga një shpirt i fshehtë që duket sikur është shtrirë në hapësirë, si dhe me një atmosferë shpirtërore të ushqyer nga legendat e përcjella gojë më gojë. Në të gjitha këto qytete, në përgjithësi të ngritura në rrëzën e një mali ose të transformuara kulturalisht me pushtimin e një qyteti të ngritur në rrëzën e një mali, ku patjetër ka një gojëdhënë lidhur me malin që i ka rrënjët deri tek *erenët*¹¹⁶ e Horasanit, ka një *ullu xhami*¹¹⁷, një kompleks rreth kësaj xhamie të përbërë nga të njëtat elemente si dhe një çarshi të endur me moralin e *ahilikut*, çka është pasqyrim i një perceptimi hapësinor dhe kulture urbane të bartur.

Një kalim i ngjashëm ka ndodhur edhe në transformimet kulturore të qyteteve të Ballkanit në epokën osmane. Kjo frymë urbane, e formuar mes shekujve XI-XIII në Anadoll, që njëhej si vis i Romës, mes shekujve XIV-XVI, u kalua edhe në Rumeli, ku forma arkitekturore u pasurua dhe larmia demografike u shtua. Elemente ento-kulturore që nuk kishin pasur kurrë kontakt me njëri-tjetrin më parë, ashtu si në qytetet aleksandrike para njëmijepesëqind vjetësh, u takuan në një hapësirë të përbashkët brenda jetës urbane.

Prototipi osman i kësaj kulture urbane të kaluar nga Anadulli në Ballkan e nga selxhukët tek osmanët, është Bursa. Me kulturën e saj urbane që u zhvillua e u formua gjatë

¹¹⁶ Dervishë misionarë të ardhur nga Horasani në Anadoll, të cilët dhanë kontribut shumë të madh në islamizimin e Anadollit. (shën. i. përkth.)

¹¹⁷ Lit. "xhamia e madhe". Kështu janë emërtuar rëndom xhamitë kryesore të qyteteve të ndërtuara në periudhën për të cilën bëhet fjalë. (shën. i. përkth.)

periudhës së katër sulltanëve, Bursa nuk ishte vetëm një kryeqytet që lajmëronte lindjen e një perandorie, por në të njëjtën kohë përfaqësonte një prototip urban që do të riprodhohej shumë herë në hapësira të reja gjeografike. Fakti që Ernst Diez, i cili e ka krahasuar Bursën me qytetet e mëparshme islame, ka arritur në përfundimin se nuk ka një përgjigje të saktë për pyetjen nëse Bursa është një *cite* si Kuffeja, Basra apo Fustati; një qytet ushtarako-strategjik si Damasku, Halebi apo Harrani; apo një qytet në plotëkuptimin e fjalës me veprimtari ekonomike të përqendruar si Bagdadi.¹¹⁸ Në fakt është pasqyrim i natyrshëm i kontributit origjinal të Bursës si qytet prototip në kulturën tonë urbane. Bursa është prototipi urë i cili bëri të mundur që vetëdija hapësinore dhe fryma urbane e ardhur nga Horasani të brumosej me trashëgiminë selxhuke në qytetet e Anadollit me në krye Konjën, dhe pasi të kalohej së pari në linjën Edirne-Plovdiv-Shkup me trashëgiminë osmane e të piquej atje, të arrinte përmbushjen në qendrën e fundit të madhe të qytetërimit të lashtë, në Stamboll, si dhe ngjitet në skenën e historisë së një qyteti të ri me Sarajevën. Prandaj, nëse do të ishte e mundur të kalonit në Bursën, Plovdivin, Shkupin apo Sarajevën e një shekulli, me gjasë, në çastin e parë do ndjenit sikur ndodheni në të njëjtin vend.

Fakti që në Bursa ndodhet më origjinalja e *ullu xhamive* që ndodhen në qendër të kësaj kulture urbane, më i madhi i maleve ku janë mbështetur qytetet, më cilësori i mëndafshit që i ka dhënë emrin Rugës së Mëndafshit që përfaqëson tregtinë e lashtë kontinentale, më e zhvilluara e çarshive në linjën Anadoll-Ballkan të kësaj rruge të lashtë tregtare, përqendrimi më i dendur i *erenëve të tasavvufit* si pararendës të

¹¹⁸ B. Darkot dhe tj., "Bursa", *IA*, II, 811.

atmosferës shpirtërore që ka mbështjellë këtë kulturë urbane, është një tregues i qartë i rolit historik që ka marrë përsipër ky qytet i bekuar për sa i përket bartjes në fjalë. Përshtypjet që përcjell Ibn Batuta nga Sulltan Orhan Gaziu, nga Ahi Shemsedini, një nga të parët e ahilerëve, nga dijetari Mexhuddin Konevi dhe nga udhëtari sufi Shejh Abdullah Misri¹¹⁹, të cilët i takoi në Bursa ku shkeli nëntë vjet pas marrjes së saj nga osmanët, ofrojnë tregues të rëndësishëm lidhur me transformimin e madh arkitekturor e shpirtëror që po ndodhte që në ato vite të para në mjedisin kulturor të qytetit: “Ky është një qytet shumë i madh i turqve, me rrugë mjaft të gjera e të bollshme dhe çarshi të pasura.”

Ky rol i Bursës si bartëse kulturore, vlen edhe për pionierët e tasavufit, të cilët morën përsipër një rol të rëndësishëm në ndërtimin e atmosferës shpirtërore. Siç e thekson edhe historiani i tasavufit Mustafa Kara, “një veçori e rëndësishme e Bursës për sa i përket historisë së tasavufit, është se shumë sufinj të formuar aty kanë shërbyer në hapësira të ndryshme të Perandorisë Osmane dhe të vendeve islame, ose i janë drejtuar një hapësire të gjerë gjeografike me veprat e tyre. Nxënësi i Abdul’latif Kudsit, Shejh Vefa; nxënësi i Yftades, Aziz Mahmud Hydaiu; nxënësi i Salih Dede Mevleviut, Gavsi Ahmed Dede; nxënësi i Mehmed Emin Efendiut, Ali Behxhet Efendiut, janë sufinj që janë edukuar në Bursa dhe kanë udhëhequr shpirtërisht mjedise të gjera në Stamboll”.¹²⁰

Sarajeva, ku ende jetojnë pranë njëra-tjetrës tre kultura të ndryshme urbane, përbën një nga shembujt më origjinalë të kategorisë së qytetit të bartur. Ndryshe nga Edirneja, Plovdivi, Selaniku e Shkupi, që u endën me kulturën e re

¹¹⁹ Ibn Batuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, I, 457.

¹²⁰ Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, (Bursa: Bursa Kültür, 2012), 46.

urbane si pasojë e transformimit të qyteteve ekzistuese nga prototipi i Bursës, Sarajeva u ndërtua që në fillim si një qytet osman. Hapësira ku u themelua ky qytet, para aneksimit osman ishte një hapësirë me kështjella të rralla dhe pa kulturë të ngulitur urbane, prandaj që në fazën e themelimit qe produkt i kulturës urbane të bartur nga Samarkanda në Konja, nga Konja në Bursa, nga Bursa në Edirne dhe së fundmi në Stamboll, si dhe i mishërimit në këtë hapësirë, përmes vullnetit politik, i perceptimit qytetërimor që e kish endur kulturën në fjalë.

Në këtë kuptim, edhe pse jo një kryeqytet, Sarajeva ishte Bagdadi osman, sepse akoma pa lindur qyteti, në mendje ekzistonte një perceptim qytetërimor që qe pjekur dhe po përjetonte përmbushjen e tij. Siç e thekson me të drejtë Valerian Zujo, para se të themelohej Sarajeva, në mendjen e themeluesit, Isa Beut, ekzistonte logjika, mendësia, kultura dhe plani urban osman që kishte ardhur duke u pjekur nga traditat e Lindjes dhe nga trashëgimia islame e romako-bizantine, shkurt nga lashtësia.¹²¹ Uji, si elementi bazë i traditës së lashtë urbane, ndodhej në qendër të endjes dhe kulturës urbane, dhe si rrjedhojë, ashtu si në Bursa, shatërvanët, çezmat publike dhe hamamet u bënë elemente të pandashme të endjes urbane. Teksa natyrshmëria në marrëdhënien mes xhamisë dhe çarshisë pasqyronte marrëdhënien mes etikës dhe tregut, kishat dhe sinagogat e ndërtuara me kalimin e kohës, si pasqyrime të larmisë së lashtë, bënë që gradualisht Sarajeva të quhej Jerusalemi i Europës.

Kalimi nga periudha e Isa Beut në atë të Gazi Husrev Beut në historinë e Sarajevës, në njëfarë mënyre pasqyron kalimin nga periudha e Sulltan Mehmet Fatihut në atë të

¹²¹ Valerian Zujo, *Sarajevo*, (Sarajevë: Rabic, 2006), 9.

Sulltan Sulejman Kanuniut në historinë e Perandorisë Osmane. Ecja e shtetit drejt përmbushjes në periudhën e pjekurisë shfaqet edhe në trajektoren zhvillimore të qyteteve. Nëse nisemi nga ky krahasim, Xhamia e Gazi Husrev Beut është si Sulejmanija e Sarajevës dhe ende vazhdon ta kryejë funksionin e qendrës shpirtërore dhe gravitacionale të qytetit. Në këtë periudhë zhvillimi, në vitin 1660, popullsia e Sarajevës arriti në 80.000, duke e bërë qytetin më të madhin e perandorisë në Ballkan pas Stambollit. Megjithëse në vitin 1697 pësoi një rrënim e plaçkitje të madhe nga ushtria austriake e komanduar nga Princ Eugjeni i Savojës pas Rrethimit të Dytë të Vjenës dhe e humbi një pjesë të shkëlqimit, Sarajeva e ruajti shpirtin, harmoninë e bukurinë e saj dhe në vitin 1807 popullsia e qytetit arriti në 30.000.¹²²

Sarajeva, e cila me Traktatin e Berlinit të 1878-ës hyri nën sundimin austro-hungarez, kurse pas Luftës së Dytë Botërore iu nënshtrua ndikimit kulturor sovjetik, është në cilësinë e një muzeu të hapur për sa i përket kulturës urbane. Teksa Bashçarshia dhe ç'ka përreth me Xhaminë e Gazi Husrev Beut në qendër pasqyrojnë ende në mënyrën më të gjallë gjurmët e qytetërimit osman, shumë pranë kësaj qendre shihet kultura urbane e Europës Qendrore e periudhës austro-hungareze dhe së fundmi, në rrethin e jashtëm të qytetit, struktura urbane sovjetike e kaluar në të gjithë Eurazinë gjatë periudhës socialiste. Nëse do të bënit një shëtitje nga qendra e Sarajevës drejt periferisë, mund të ndiheni sikur po kaloni nga Bursa në Vjenë dhe nga Vjena në Moskë.

¹²² Kjo popullsi ishte më e madhe se ajo e Beogradit (1800, 25.000) dhe e Zagrebit (1800, 13.000) në të njëjtën periudhë. Shih: Brian Mitchell, *International Historical Statistics 1750-2005: Europe* (Palgrave Macmillian UK, 2007).

c. Qytetet e bartura të ekonomi-politikës moderne

Në epokën moderne ka dy shembuj të spikatur të qyteteve të bartura. I pari nga këta dy lloje qytetesh me natyrë ekonomiko-politike është prototipi urban kolonial i zhvilluar veçanërisht në Azi dhe Afrikë me përhapjen e kolonializmit europian. Shembujt më të spikatur janë Kalkuta, Singapori dhe Hong Kongu. Themelimi i Kalkutës nga anglezët në brigjet lindore të Indisë në vitin 1706, pak kohë pas tërheqjes së Perandorisë Osmane nga muret e Vjenës, në fakt ka qenë një nga shenjat e para të ndryshimit të boshtit në ekuilibrat mes Lindjes e Perëndimit dhe Europës e Azisë. Pas këtij ndryshimi, teksa shtetet në brezin e lashtë klasik në qendër të linjës euraziatike (Perandoria Osmane, Safevide dhe Mogule) filluan të dobësoheshin, shtetet kolonialiste, të cilët e rrethuan superkontinentin afroeuraziatik me një rrjetë hegjemonie ekonomiko-politike, nisën të fuqizoheshin. Singapori dhe Hong Kongu qenë shembujt më të spikatur të modelit urban të ngritur me qytete të ngjashme koloniale përgjatë kësaj linje bartjeje e të përcjellë në formën e një rrjeti.

Shembulli i dytë me natyrë ekonomiko-politike i qytetit të bartur në epokën moderne është modeli urban sovjetik i vendosur në brezin që zgjatet nga Europa Qendrore deri në brendësi të Azisë me përhapjen e modelit ekonomik socialist. Ky model i cili i dha shembujt e parë me Revolucionin e Tetorit të 1917-ës dhe sidomos në periudhën e Stalinit, u kthye në prototip, i spastroi në masë të madhe traditat urbane me tipare të ndryshme gjeokulturore në një hapësirë shumë të gjerë gjeografike për t'ia hapur rrugën një mendësie urbane uniforme. Kjo mendësi urbane që mbështetej në supozimin për nevojat e përbashkëta të klasës punëtore,

formoi një rrjet qytetesh të planifikuara mbi ndërtimin e hapësirave gjeometrike urbane dhe të blloqeve të apartamenteve ku do të mund të jetonin në kushte të barabarta sa më shumë njerëz. Edhe sot, nëse shkoni në këto qytete që shtrihen në hapësira të ndryshme gjeografike nga Minsku në Dushanbe, nga Tirana në Ashkabat, mund shihni gjurmët e kësaj bartjeje urbane uniforme.

4. “QYTETE FANTAZMASH” QË E KANË HUMBUR SHPIRTIN/RËNDËSINË ME ZHVENDOSJEN E PUSHTETIT POLITIK DHE TRANSFORMIMIN QYTETËRIMOR: KORDOVA, GRANADA, SELANIKU, BAHÇESARAJI

Disa qytete të cilat kanë fituar një pozitë qendrore për sa i përket ndërveprimit politik, ekonomik e kulturor pas themelimit të tyre gjatë procesit të ngritjes së pellgjeve qytetërimore, pas shpërbërjes së qendrës pushtetmbajtëse që ka bërë të mundur ngritjen e pellgjeve në fjalë, fillojnë ta humbasin shpirtin dhe vetitë që përbëjnë themelin e ekzistencës së tyre historike. Çka do të thotë se, edhe nëse e vazhdojnë ekzistencën e tyre fizike, me kohë e humbin endjen e pasur njerëzore, formën estetike arkitekturore dhe rrjedhshmërinë socio-ekonomike. Përkufizimi “qytet fantazmash” (*city of ghosts*)¹²³ që bën për Selanikun Mark Mazower-i, i cili ka studiuar rrugëtimin historik që ka ndjekur qyteti mes viteve 1430-1950, në fakt vlen për të gjitha qytetet që hyjnë në këtë kategori.

Në kuadër të rolit që kanë luajtur në ndërveprimin ndërqytetërimor dhe të humbjes së këtij roli, mund të flitet për tri veçori të përbashkëta të këtyre qyteteve:

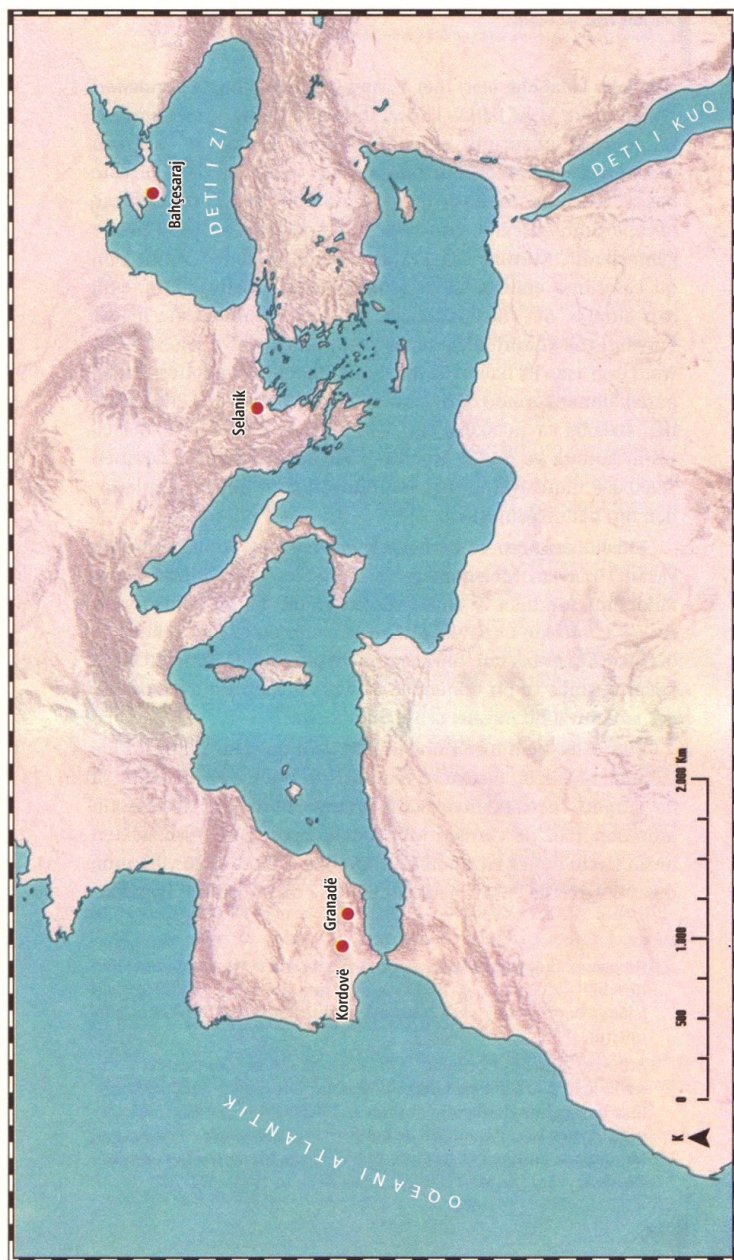
Së pari, në periudhën e tyre të ngritjes në skenën e historisë, këto qytete kanë lidhur me njëra-tjetrën hapësira të ndryshme kulturore dhe në këtë kuptim kanë formuar vertebrat politike, ekonomike dhe kulturore të ndërveprimit

¹²³ Mark Mazower, *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims, and Jews, 1430-1950*, (Londër: Harper Collins Publishers, 2004). Në këtë libër rrëfëhet historia e shndërrimit të Selanikut nga një qytet i pasur multikulturor e multifetar, në një të tillë homogjen në shekullin XX.

ndërqytetërimor. Në këtë kontekst, siç e kemi trajtuar në kategorinë e qyteteve të themeluara në periudhën e pjekurisë së qytetërimeve, qytetet e Andaluzisë me në krye Kordovën dhe Granadën, qenë produkte të një trashëgimie të madhe të dalë në pah kur qytetërimi islam, i cili tashmë kishte hyrë në fazën e pjekurisë dhe kishte formuar një sintezë mesdhetare me ndërveprimin që kishte përjetuar në Afrikën Veriore, u ballafaqua me sintezën gjermano-romake të shenjtë të dalë në dritë pas shndërrimit të Romës, që po ashtu ishte një qytetërim mesdhetar, me emigrimet veriore, dhe hyri në ndërveprim me të duke e transformuar. Si rrjedhojë e kësaj trashëgimie, Kordova, e pushtuar në vitin 714 nga ushtritë e Tarik bin Zijadit, mori titullin “nëna e të gjitha qyteteve të Andaluzisë”, dhe përveç se që kryeqytet gjatë periudhës më të shkëlqyer të Andaluzisë, u bë edhe kryeqyteti intelektual i Europës së kohës, si dhe qendër e multikulturalizmit.¹²⁴ Në mënyrë të ngjashme, edhe Selaniku i cili u marginalizua pas kryqëzatës së 1204-ës, paralelisht me ngritjen e Perandorisë Osmane, tërhoqi drejt vetes trashëgiminë e lashtë të Mesdheut duke fituar larmi kulturore e duke u bërë porti kryesor i çdo lloj ndërveprimi ekonomik, kulturor e social mes Mesdheut dhe Europës Lindore e Qendrore. Edhe Bahçesaraji ku u përzje Mesdheu me Detin e Zi, Anadolli me stepat e Eurazisë, turqit oguzë me ata këpçakë, trashëgimia osmane me atë tatare të Alltënor-dusë, pati luajtur një rol të ngjashëm gjatë periudhës kur gëzonte pozitë qendrore.

Veçoria e dytë është marrëdhënia mes lëvizshmërisë së njerëzve dhe fatit të këtyre qyteteve. Këto qytete, të cilat me

¹²⁴ Për kontributet e Andaluzisë në fushat e dijeve fetare, poezisë, artit e letërsisë dhe për emrat e shquar në këtë drejtim, shih: Watt dhe Cachia, *A History of Islamic Spain*, 52-67, 97-125.



Harta 5: "Qytete fantazmash"

mjedisin multikulturor që kanë pasur gjatë periudhave të lulëzimit kanë tërhequr njerëz të çdo feje, sekti dhe etnie, duke fituar kështu pozitë qendrore, bashkë me kalimin në rënie të qendrave të sundimit politik që patën mundësuar lulëzimin e tyre, janë bërë dëshmitare të spastrimeve dhe emigrimeve më të dhimbshme në histori, duke u kthyer, bashkë me shkëputjen mes shpirtit dhe formës së qytetit, në qytete fantazmash.

Bashkë me hapësirën gravitacionale të gjallërimit qytetërimor që doli në pah pasi ushtria e Tarik bin Zijadit, e cila duke përfshirë çdo degë të arabëve e berberëve ishte njëpërzjerje njerëzore në vetvete, u përzie me vendasit e Gadi-shullit Iberik, kryesisht vandalët¹²⁵, të cilët ishin në numër shumë më të madh, qytetet e Andaluzisë, me Kordovën në krye, u bënë qytetet më të gjalla, më të larmishme e më të zhvilluarat e Europës mesjetare. Pas pushtimit të Kordovës në vitin 711, derisa u ndërtua një xhami, muslimanët dhe të krishterët faleshin nën të njëjtën strehë, në pjesë të ndryshme të Kishës së Shën Vincentit, çka ka qenë sihariqi i parë i një mendësie të re epokale qytetërimore e urbane të mbështetur në multikulturalizëm. Si rezultat i kësaj mendësie, në periudhën e saj të shkëlqimit, Kordova kishte bibliotekën më të madhe në botë (me 400.000 deri në 1.000.000 vëllime), 471 xhami, 60.300 godina zyrtare dhe 80.455 biznese, duke u bërë pa dyshim një nga qytetet më të mëdha të botës me popullsinë e saj rreth një milionëshe.¹²⁶

¹²⁵ Për shkak të kësaj sinteze është propozuar se emri Andaluzi vjen nga Vandaluzia dhe është pranuar gjerësisht se shumicën e popullsisë së Andaluzisë e kanë përbërë vendasit e islamizuar.

¹²⁶ Arberry, "Muslim Cordoba", 173. Për popullsinë e Kordovës në këtë periudhë ka hamendësime që variojnë nga 350.000 në 1.000.000, kurse në disa studime llogaritet se ka qenë të paktën 500.000. Shih gjithashtu: J. Bradford de Long dhe Andrei Shleifer, "Princes and Merchants: European City Growth Before the Industrial Revolution", *The Journal of Law and Economics* 36/2 (Tetor 1993): 671-702.

Kjo popullsi e përbërë nga grupe të ndryshme fetare, sektare dhe etnike, me në krye arabët dhe berberët muslimanë, mozarabët e krishterë, të cilët e shkruanin spanjishten me alfabet arab, dhe hebrejtë, me spastrimin që filloi me *rekonkuistën*, e braktisi qytetin i cili sidomos pas Rilindjes u marginalizua duke rënë deri në 20.000 banorë e duke u kthyer në një “qytet fantazmash” në kuptimin e vërtetë të fjalës, nga ajo qendër qytetërimi që kishte qenë dikur.

Kjo rënie që pasojë e spastrimit dhe shkatërrimit të madh që ndodhi si në elementin njerëzor, ashtu edhe në atë arkitektonik të qytetit. Pas hebrejtëve, të cilët u vunë përpara alternativave të pagëzimit ose dëbimit në vitin 1492, më 1502 edhe muslimanët e Granadës u detyruan të zgjidhnin njërën prej të dyjave. Me zbatimin e këtij vendimi edhe për muslimanët që jetonin në krahinat e tjera në vitet 1525 dhe 1526, rritjen e trysisë në vitin 1566 dhe dekretet për dëbimin e tyre mes viteve 1609-1614, rreth gjysmë milioni njerëz mërguan në Afrikën Veriore.¹²⁷

Ky spastrim njerëzor u pasqyrua edhe në arkitekturë. Procesi që nisi me kthimin në katedrale të Xhamisë së Kordovës, e cila ishte kryevepra që e pasqyronte më së miri frymën e qytetërrimit andaluzian, shënoi fillimin e një periudhe ku qyteti nisi ta humbte shpirtin e tij. Xhamia e Kordovës, të cilën spanjollët e quanin *Mezquita* nga fjala arabe “mesxhid”, është ende në këmbë bashkë me një katedrale të ngulur në të në një mënyrë tejet të shëmtuar. Nën sundimin spanjoll, bashkë me strukturën multikulturore qyteti humbi edhe shpirtin. Mbreti Karli V do ta pohonte shkatërrimin e bërë kur, duke iu referuar katedrales së ndërtuar në Xhaminë e Kordovës, do të thoshte: “Ju ndërtuat diçka që mund ta

¹²⁷ Watt dhe Cachia, *A History of Islamic Spain*, 132-133.

ndërtonte kushdo, në çdo vend, por shkatërruat diçka që nuk kishte shoqe në botë.”¹²⁸

Edhe pse kanë kaluar gati njëmijë vjet nga periudha e shkëlqyer e Kordovës, e cila ka qenë një nga qendrat më mbresëlënëse të ndërveprimit qytetërimor që ka parë historia, shpirti i qytetit vazhdon të rezistojë përreth Xhamisë së Kordovës, por trashëgimia e madhe qytetëimore së cilës i është spastruar estetika hapësinore dhe endja njerëzore, tashmë mund të gjejë pasqyrim vetëm në imagjinatën tonë.

Ndërsa Kordova po hynte në procesin e shndërrimit në një “qytet fantazmash” në përfundim të Europës, Selaniku, i cili i hapi krahët elementit njerëzor që u tërhoq prej andej, po hynte në një periudhë lulëzimi si qendër e ndërveprimit qytetërimor në lindje të kontinentit. Teksa përfundimi i Europës po e humbte jetën e larmishme e multikulturore qytetare të periudhës së Andaluzisë, në lindje të Europës, në qytetet e Ballkanit me në krye Selanikun, po ndërtohej një multikulturalizëm tejet mbresëlënës që do të zgjaste pesë shekuj. Nga njëra anë nomadët turkmenë që u sollën nga Anadulli e u vendosën aty, të cilët bartnin gjurmët e ndërveprimit turano-iranian mbi pjesën e Rrugës së Mëndafshit që zgjatej nga Horasani në Anadoll nën strehën e qytetërimit islam, shtronin gurët e themelit të kulturës së re ballkanike, nga ana tjetër hebrenjtë, të cilët përfaqësonin jetesën e rafinuar qytetare të kulturës së Mesdheut ku ishin përzierë qytetërimet dhe që e lanë Andaluzinë për të gjetur strehë në këtë Andaluzi të re në njëfarë kuptimi, dhe së fundmi ata njerëz nga të gjitha racat e Ballkanit të cilët u dyn-dën drejt këtij qyteti që po lulëzonte, u bënë elementete

¹²⁸ Arberry, "Muslim Cordoba", 166.

autentike të jetës qytetare multikulturore të Selanikut, që do të zgjaste për shekuj me radhë.

Ky model urban, në njëfarë kuptimi risolli në jetë në përmasat e një qyteti të rendit osman përvojën fillestare të “globalizmit të kufizuar” që qe vënë re në qytetet e theme-luara nga Aleksandri i Madh dhe që i pati vënë vulën e vet traditës së lashtë urbane. Emigrantët që erdhën nga njëra anë nga thellësitë kontinentale të Azisë dhe nga ana tjetër nga thellësitë detare të Mesdheut, nga Andaluzia, e pasqyruan në çdo rrugicë e lagje të Selanikut këtë përvojë të lash-të ndërveprimi, aty ku Aleksandri i Madh pati nisur aven-turën e tij. Në këtë mënyrë, kultura urbane me bazë *ahili-kun*, e stolisur me elementet metafizike të kulturës së Hoxha Ahmed Jeseviut të rrënjësuar në Anadoll e të kaluar në Ball-kan, bashkëjetoi për shekuj me radhë me kulturën sefardike hebreje që vinte nga Andaluzia. Gazetari dhe udhëtari i famshëm John Reed, i cili e vizitoi rajonin gjatë Luftës së Parë Botërore dhe në vitin 1915 ndaloi në Selanik, duke thënë se “Selaniku nuk është qytet i asnjë kombi, por i të gjitha kombeve”¹²⁹, në fakt vinte në dukje pikërisht këtë përvojë globalizmi të kufizuar të jetuar në mikropërmasat e një qyteti.

Kushti i parë për formimin një hapësire të tillë ndër-veprimi kulturor është liria e fesë dhe e besimit. Pikërisht për këtë mjedis lirie erdhën masivisht në Selanik nën garan-cinë osmane hebrejntë e ikur nga rekonkuista. 20.000 heb-renjtë që erdhën nga Granada në vitin 1492, u pasuan nga të tjerë që erdhën nga Siçilia më 1493 dhe nga krahinat e tjera të Spanjës e Portugalisë më 1495 dhe 1497. Përkundër për-vojës së rekonkuistës në Spanjë, që i detyronte të konverto-

¹²⁹ John Reed, *The War in Eastern Europe*, (Nju Jork: Charles Scribner's Sons, 1916). Gjithashtu: Robert D. Kaplan, *Balkan Ghosts: A Journey Through History*, (Nju Jork: Picador, 1993), 234.

heshin ata që nuk ishin të krishterë, në Selanikun osman jo vetëm që nuk pati ndonjë trysni për konvertim edhe shekuj pas pushtimit, por nuk do të lejohej as abuzimi me një gjë të tillë. Një ngjarje e përcjellë nga konsulli anglez në Selanik, Blunt-i, përbën një shembull interesant në këtë drejtim:

Një rajai grek i cili iu prezantua pashait duke i thënë se dëshironte të përqaftonte besimin musliman, shkëlqesia e tij i tha të mendohej duke i dhënë një javë afat. Ky burrë i cili ishte vendas i Jonisë, u kthye i vendosur për ta braktisur fenë e vet, por pashai, pas disa hetimesh që bëri, mori vesh se donte të bëhej musliman me tjetër qëllim, për të shpëtuar nga pagimi i disa borxheve të vogla, prandaj e refuzoi.¹³⁰

Mjaft kuptimplote është edhe dëshmia e Blunt-it në një tjetër raport, se si disa grekë, të cilët nga ndjenja kombëtare qenë shpërngulur në Greqi pas pavarësisë së kësaj të fundit, qenë kthyer sërish në trojet osmane ku kishin pasur më shumë liri.¹³¹

Gjithashtu, çdo grup etnik e fetar në Selanik mund të merrte pjesë në jetën socio-kulturore e socio-ekonomike të qytetit e në tregti¹³² dhe mund të zotëronte prona.¹³³ Një nga

¹³⁰ FO 195/240, përcjellë nga 'Cunning-ut prej Blunt-it më 21 Gusht 1845' nga Bülent Özdemir, "Osmanlı Çoğulculuğu: Selanik'in 1840'lı Yıllarda Müslüman, Ortodoks ve Musevi Cemaatleri", *Osmanlı*, IV, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 267.

¹³¹ PRO, FO 78/531, përcjellë nga 'Cunning-ut prej Blunt-it më 10 Nëntor 1843' nga Özdemir, "Osmanlı Çoğulculuğu", 265.

¹³² Për shembull, po sipas raportit të Blunt-it, në vitin 1840, në portin e Selanikut janë ankoruar 245 anije greke me gjithsej 9.924 tonë dhe 100 anije tregtare muslimane me 5.070 tonë. PRO, FO 195/100, përcjellë nga 'Porsonby-it prej Blunt-it' nga Özdemir, "Osmanlı Çoğulculuğu", 265.

¹³³ Sipas dokumenteve osmane të mbështetura në regjistrat gjyqësorë të Selanikut, kishte një numër të konsiderueshëm pronarësh tokash të krishterë e hebrenj. Përcjellë nga regjistrat gjyqësorë osmanë të ruajtur në Arkivin Historik të Maqedonisë në Selanik, nga Özdemir, "Osmanlı Çoğulculuğu", 266.

treguesit më të rëndësishëm për sa i përket kulturës urbane, është fakti se detyrat në administratën lokale të qytetit qenë shpërndarë në të gjitha zonat e tij pa asnjë dallim etnik apo fetar.¹³⁴ Përgjatë shekujve, kur në Europë mbizotëronin gegot e masakrat ndaj hebrenjve, këta të fundit arritën ta ruanin kulturën e tyre brenda një mjedisi aq të lirë në Selanik, sa e quajtën qytetin “nëna e Izraelit”¹³⁵. Falë këtij mjedisi të lirë hebrenjtë në Selanik arritën përqendrimin më të madh të popullsisë në një qytet që nga dëbimi i madh prej romakëve në vitin 70 e.s., duke përbërë shumicën relative në qytet.

Kjo jetë urbane multikulturore mbështetur mbi globalizmin e lashtë që vazhdoi për shekuj me radhë në Selanik nën rendin osman, pas Luftës Ballkanike ku mori fund ky rend, në gjysmën e parë të shekullit XX, pësoi një transformim radikal. Përshkrimi i demografisë kulturoro-fetare të qytetit nga Mazower-i sipas regjistrimit të popullsisë të vitit 1913, përbën pamjen e fundit në Selanik të traditës së lashtë urbane mbështetur mbi gërshetimin qytetërimor në rendin osman:

Regjistrimi i popullsisë i vitit 1913, ndonëse nuk u botua kurrë dhe shumë shpejt u bë i pavlefshëm për shkak të ndryshimeve demografike që ndodhën gjatë luftës, jep në mënyrë të saktë kompozimin etnografik të qytetit modern dhe fotografinë e pamjes së fundit të balancës fetare osmane që do të humbte në vitet në vazhdim. Ishin gjithsej 157.889 banorë, ndër të cilët pak më pak se 40.000 ishin

¹³⁴ Meropi Anastasiadou, e cila ka studiuar Selanikun mes viteve 1830-1912, thotë se në pjesët e krishtera të qytetit kishte gjithsej 45 detyra zyrtare, prej të cilave 15 i kishin hebrenjtë dhe 10 muslimanët. Cituar nga Meropi Anastasiadou, *Salonique, 1830-1912, Une ville otomane à l'âge des Réformes* (Leiden: Brill, 1997), 326, nga Özdemir, "Osmanlı Çoğulculuğu", 266. Për reformat osmane të shekullit XIX dhe ndikimin e tyre mbi jetesën urbane të Selanikut, shih gjithashtu: Özdemir, Bülent, *Ottoman Reforms and Social Life: Reflections from Salonica 1830-1850*, (Stamboll, The Isis Press, 2003).

¹³⁵ Kaplan, *Balkan Ghosts*, 234.

grekë, 45.867 ishin “osmanë”, ndryshe muslimanë, dhe 61.439 hebrenj. (...) Më shumë se dy të tretat e banorëve të qytetit jetonin brenda mureve të vjetra; krijimi i periferive ishte ende në fazën fillestare. Qyteti i epërm edhe pas 1912-ës mbeti në masë të madhe musliman; shumicën e pjesës së qytetit afër detit e përbënin hebrenjtë në masën 60-90%, kurse shumica e grekëve banonin në lagjet tradicionale në pjesët lindore e perëndimore të qytetit. Por ndoshta elementi më domethënës ishte raporti i lartë i zonave të përziera rezidenciale që tregonin shifrat. Në Selanik nuk kishte geto dhe kishte shumë pak lagje që i përkisnin vetëm kësaj apo asaj feje: vetëm një e treta e banorëve të qytetit banonte në lagje të tilla (të përkufizuara si homogjene në masën mbi 80%). Prirja për bashkëjetesë ishte më e dukshme te muslimanët, vetëm gjysma e të cilëve banonte në lagje muslimane. Shkurt, regjistrimi i popullsisë tregon se si qenë përzier me njëra-tjetrën bashkësitë fetare në qytetin osman të periudhës së fundit.¹³⁶

Siç e tregon kjo tablo që paraqet regjistrimi i popullsisë, deri në fillim të shekullit XX, Selaniku ka qenë një nga shembujt më tipikë që ka përfaqësuar strukturën multifetare e multikulturore të qyteteve osmane. Si një nga qytetet e goditura më së shumti nga vorbulla e nacionalizmit që synonte spastrimin nga Ballkani dhe Europa të rendit gjashtëqind-vjeçar osman, Selaniku pushoi së qenuri një qytet global i lashtë ku muslimanët, të krishterët e hebrenjtë bashkëjetuan për pesëqind vjet me radhë, dhe duke e humbur gjithnjë e më shumë karakterin e tij multikulturator, u kthye

¹³⁶ Mazower, *Salonica, City of Ghosts*, 303-304. Në vlerësimin e këtyre shifrave për qendrën e qytetit duhet marrë parasysh edhe popullsia muslimane e shpërngulur gjatë Luftës Ballkanike. Para kësaj të fundit, popullsia dhe raporti fetar në të gjithë Selanikun bashkë me pjesën rurale, ishte në favor të muslimanëve.

në një “qytet fantazmash”. Spastrimi i qytetit nga elementet muslimane¹³⁷, që filloi me hyrjen në qytet të trupave greke në vitin 1912, vazhdoi me zjarrin e madh të 1917-ës që dogji lagjet turke dhe përfundoi me shkëmbimin e popullsisë mes Turqisë e Greqisë në vitet 1923-1924.¹³⁸ Pas pushtimit nazist gjatë Luftës së Dytë Botërore, ku rreth 50.000 hebrenj selanikas u dërguan në kampet e përqendrimit, elementet hebrije nisën të zinin shumë pak vend në kompozimin demografik të qytetit. Ky spastrim u pasqyrua edhe në endjen kulturore: në fillim u shkatërruan minaret e xhamive, pastaj vetë xhamitë dhe ç’mbeti prej xhamive e sinagogave u kthyen në kisha.¹³⁹ Në këtë mënyrë, spastrimin që pësuan Kordova dhe Granada më 1492, e pësoi edhe Selaniku në shekullin XX.

Një krahasim mes të dhënave të regjistrimit të popullsisë të vitit 1913 dhe kompozimit demografik të Selanikut pas Luftës së Parë e të Dytë Botërore dhe në ditët e sotme, do të ishte tejet domethënës për të treguar se si e ka ndryshuar fatin e një qyteti zhvendosja e pushtetit politik në

¹³⁷ Pas 1924-ës Mazower e cilëson qytetin si “qytet i mbetur pa muslimanë”. Mazower, *Salonica, City of Ghosts*, 351.

¹³⁸ Me vendimin për shkëmbimin e popullsisë që u mor si rezultat i përpjekjeve të Turqisë dhe Greqisë për të ndërtuar shtete kombëtare dhe për të krijuar shoqëri homogjene, u detyruan të shpërnguleshin rreth 1.200.000 grekë që jetonin në Anadoll dhe rreth 400.000 muslimanë që jetonin në Greqi. Për një analizë të pasojave ekonomike dhe sociale që solli ky shkëmbim për të dyja shoqëritë, shih: Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve ‘Türkleştirme’ Politikaları*, (Stamboll: İletişim, 2000), 17-69.

¹³⁹ Në qytetin ku gjatë shekullit XX, po aq sa endja shoqërore u zhduk në masë të madhe edhe arkitektura osmane, disa struktura arritën të qëndronin në këmbë duke i rezistuar kohës dhe shkatërrimit. Për veprimtarinë urbanizuese osmane në Greqinë Veriore mund të shihen studimet e Heath Lowry: Heath W. Lowry, *The Shaping of the Ottoman Balkans, 1350-1550: Conquest, Settlement & Infrastructural Development of Northern Greece* (Stamboll: Bahçeşehir Üniversitesi, 2008); Heath W. Lowry, *A Search for Sacred Spaces & Architectural Monuments in Northern Greece* (Stamboll: Bahçeşehir Üniversitesi, 2009); Heath W. Lowry, *In the Footsteps of Evliya Çelebi: The Seyahatname as Guidebook* (Stamboll: Bahçeşehir Üniversitesi, 2012).

Ballkan dhe ndryshimet rreth boshtit të shteteve-kombe në sistemin ndërkombëtar. Duke pësuar një transformim të madh në aspektin e endjes njerëzore dhe demografisë kulturore për rreth dyzet vjet, Selaniku u zhvesh nga identiteti qytetar multikulturor globalo-antik për të veshur atë të qytetit modern njëidentitar. Kur Selaniku u shpall kryeqytet kulturor i Europës në vitin 1997, në të kishte mbetur një demografi kulturore me një identitet të vetëm entik e fetar.

Edhe Bahçesaraji, që në periudhën kur ishte kryeqytet i Hanatit të Krimesë nën rendin osman nga shekulli XV në shekullin XVIII, ndodhej në qendër të linjës Det i Zi-Mes dhe në drejtimin veri-jug e në atë të ndërveprimit politik, kulturor e ekonomik që zgjatej nga stepat e Eurazisë deri në brendësi të Europës në drejtimin lindje-perëndim, bashkë me zhvendosjen e pushtetit politik që solli pushtimi rus, së pari humbi pozitën e tij qendrore dhe më pas endjen njerëzore e arkitekturore.

Procesi i spastrimit që vazhdoi në formën e mërgimit drejt Anadollit pas pushtimit dy-shekullor, arriti në fazën përfundimtare me dëbimin e madh në Siberi të 1944-ës dhe Bahçesaraji dhe e gjithë Krimeja u spastruan krejtësisht nga endja njerëzore tatara-muslimane dhe trashëgimia e thellë estetike kulturore që e pat frymëzuar edhe Pushkinin.¹⁴⁰ Kur Krimeja u aneksua nga Rusia në vitin 1783, Bahçesaraji kishte 31 xhami, 2 kisha, 2 sinagoga, 2 hamame, 16 hane dhe 1.561 shtëpi në një atmosferë multikulturore, por me kohë këto vepra u spastruan thuajse të gjitha dhe vetë qyteti e humbi identitetin e tij të lashtë duke u kthyer, ashtu si qytetet simotra të tij, në një “qytet fantazmash”. Edhe mbijetesën e emrit Bahçesaraj në këtë proces, ku krahas

¹⁴⁰ Poezinë e tij të famshme *Bahçesarajskij Fontan* Pushkini e ka shkruar i frymëzuar nga Çezma e Lotëve në Bahçesaraj/Hansaraj.

endjes njerëzore e arkitekturore të qytetit u spastruan edhe emrat e vendeve, ia detyrojmë poezisë së Pushkinit.¹⁴¹

Veçoria e tretë e përbashkët në fatin e këtyre qyteteve është humbja e rëndësisë bashkë me zhvendosjen e pushtetit politik. Kordova, e cila përveç se ushtroi një ndikim të thellë mbi kulturën europiane përgjatë Mesjetës dhe qe djepi i rrymave ideore që i paraprinë modernitetit, në shekullin XII ishte një nga qytetet më të mëdha të botës, sot nuk bën pjesë as në pesë qytetet kryesore të Spanjës, por është një qytet monumental fantazmash që u tërheq vëmendjen historianëve të kulturës. Po ashtu, edhe Selaniku i cili, përveç se qe djep i ndërveprimit kulturor për shekuj me radhë, si një port madhor ishte edhe një nga qendrat më të rëndësishme ekonomike të të gjithë Mesdheut dhe të Europës Lindore, e ka humbur rëndësinë që buronte nga hinterlandi i thellë i mëparshëm duke u kthyer në një qytet kufitar të Greqisë.¹⁴² Edhe qyteti estetik i hanëve të Krimesë, Bahçesaraji, me kohë e humbi si endjen njerëzore, ashtu edhe pozitën qendrore, duke u kthyer në një tjetër “qytet fantazmash” të vizituar vetëm nga historianët e interesuar të kulturës.

¹⁴¹ Për trashëgiminë kulturore të Bahçesarajit dhe arkitekturën e Hansarajit, shih: Nicole Kançal-Ferrari, *Hansaray: Kırım'dan Kalan Miras*, (Stamboll: Klasik Yayınları, 2005). Gjithashtu, për Pushkinin dhe Çezmën e Lotëve shih: 86.

¹⁴² Një humbje e ngjashme rëndësie ka ndodhur edhe për Edirnenë, e cila u shkëput nga hinterlandi i saj topografik, demografik e kulturor duke u kthyer në një qytet kufitar, së pari në kontekstin e kufijve të shteteve kombëtare pas Luftës Ballkanike dhe më vonë në atë të kufijve të Luftës së Ftohtë.

5. QYTETE TË SPASTRUARA BASHKË ME QYTETËRIMET: *MOHENJO-DARI, HARAPA, PERSEPOLISI,* *OTRARI (FARABI), TENOKTITLANI*

Qytetet e spastruara nga skena e historisë jo vetëm për të shfarosur një qytet, por një trashëgimi të tërë qytetërimore, pasqyrojnë edhe fatin e kësaj të fundit, qendër e së cilës kanë qenë. Lidhur me këtë proces spastrimi mund të bëjmë fjalë për tre tipare të përbashkëta.

Së pari, spastrime të tilla në përgjithësi kanë ndodhur kur një element njerëzor i ardhur në formë dallgësh ka push-tuar qendrën e një qytetërimi të ngulitur. Synimi i arianëve për të mos lënë asnjë gjurmë nga qytetet e Mohenjo-Daros dhe Harapës kur spastruan qytetërimin dravidian në Indinë Veriore në mesin e viteve 2000 p.e.s.; shkatërrimi që i bënë helenët Persepolisit aq sa të mos zbulohej dot për shekuj të tërë, kur e morën qytetin pasi hynë në Iran gjatë një mobiliteti të madh me ushtrinë e Aleksandrit të Madh; shkatërrimi i disa prej qendrave të ngulitura qytetërimore dhe spastrimi me rrënjëi disa të tjerave, me në krye Otrarit (Farabin) ku ka lindur Farabiu, nga mongolët që u derdhën si dallgë; spastrimi i Tenoktitlanit bashkë me liqenin që e rrethonte në vitin 1521 nga konkuistadorët spanjollë të cilët u dyndën drejt kontinentit amerikan, janë shembuj të spikatur të spastrimit të një qendre të ngulitur qytetërimore nga një bashkësi e lëvizshme.

Së dyti, këto qytete kanë qenë qytetet simbol të sundimeve politike të mëparshme në hapësirën gjeografike të pushtuar. Prandaj spastrimi i këtyre qyteteve simbol ka pasur edhe domethënien e spastrimit të sundimit politik të mbështetur në trashëgiminë qytetërimore të për-

faqësuar nga qytetet në fjalë. Me spastrimin e tyre është kthyer në histori edhe hapësira e sundimit politik të cilit i përkisnin. Nga ky këndvështrim, shkatërrimi i Mohe-njo-Daros, në fakt nënkupton edhe spastrimin e influen-cës politike të qytetërimit të Harapës si një nga qytetëri-met më të mëdha të themeluara në luginën e lumit Ind; zhdukja e Persepolisit nënkupton zhdukjen e sundimit politik pers, shkatërrimi i Otrarit shënon fillimin e shka-tërrimit të trashëgimisë islame nga mongolët dhe së fun-dmi, shkatërrimi i Tenoktitlanit nënkupton spastrimin e trashëgimisë qytetërimore e politike azteke.

Mohenjo-Daro dhe Harapa, të themeluar në një tokë jashtëzakonisht pjellore në Indinë Veriore, me një prurje ujore sa dyfishi i asaj të Nilit dhe me sisteme ujitjeje e ka-nalizime të mëdha, ishin qendrat administrative të dravi-dianëve, të cilët sundonin nënkontinentin para se India të pushtohej nga arianët. Këta të fundit, të cilët u dyndën si valë në Gadishullin Indian, bashkë me këto qytete de-shën të spastronin edhe trashëgiminë qytetërimore dra-vidiane, çka dhe e arritën në një masë të madhe. Gjurmët e masakrës së kryer në këto dy kryeqytete të sundimit politik në luginën e Indit të qeverisur sipas një modeli organizativ tejet centralist, janë zbuluar pas kërkimeve arkeologjike të kryera shekuj më vonë.¹⁴³ Mohenjo-Daro, një nga qytetet më të lashta të zbuluara në provincën e Sindit në Pakistan, që nga mesi i viteve 2000 p.e.s. deri në vitin 1922, kur u bënë gërmimet arkeologjike¹⁴⁴, mbeti

¹⁴³ Për vendin dhe rëndësinë e qyteteve Mohenjo-Daro dhe Harapë në historinë e qytetërimit indian, shih: Herman Kulke dhe Dietmar Rothermund, *A History of India* (Croom Helm Australia, 1986), 2, 17-29.

¹⁴⁴ Robin Coningham, "Mohenjo-Daro and the Indus Civilization", *The Great Cities in History*, ed. John Julius (Norwich, Londër: Thames & Hudson: 2009), 22.

një “qytet i humbur”. Sot përkufizohet si një nga shembujt më të rëndësishëm të planifikimit të sofistikuar urban si qyteti më i zhvilluar i qytetërimit indian.

Kryeqyteti antik i Perandorisë Perse, Persepolis (Parsa, Taht-i Xhemshid), që nisi të themelohej nga Dari i Madh në vitin 521 p.e.s. pas pushtimit të Indisë dhe ndërtimi i të cilit mendohet të ketë zgjatur rreth njëqind e pesëdhjetë vjet, derisa u shkatërrua e u spastrua nga ushtria e Aleksandrit të Madh në vitin 331 p.e.s. ishte një nga qendrat më të rëndësishme të sundimit politik, jo vetëm në Iran por në mbarë botën. Ky qytet legjendar, i cili përfshinte kompleksin e madh perandorak¹⁴⁵ që manifestonte pasurinë e Perandorisë Perse, e cila zotëronte sisteme rrugore që lidhnin mbarë perandorinë, një rrjet komunikacioni me kuajt më të shpejtë të kohës, sisteme ujë-tjeje dhe kopshte të mëdha, përfaqësonte kulmin ku pati arritur qytetërimi pers në periudhën antike. Për shkak të kësaj karakteristike është përmendur në kulturën iraniane me referenca legjendare ku mitologjia ndërthuret me historinë dhe ka marrë titullin *Taht-i Xhemshid*, duke u njësuar me heroin mitologjik iranien, Xhemshidin.¹⁴⁶

Sundimin politik të Persepolisit mbi një hapësirë të gjerë gjeografike e tregon edhe fakti se porta e pallatit nga kalonin vizitorët zyrtarë të cilët në kohën e Noruzit që përkon me Novruzin e sotëm i shprehnin nderimet mbretit me dhurata të shumta duke ardhur nga qendra qytetërimore e qytet-shtete të shtrira në një hapësirë të gjerë, nga Mesopotamia në Anadoll e Mesdhe dhe nga

¹⁴⁵ Për detajet arkitekturore të kompleksit dhe për një studim të historisë së qytetit mbi bazën e pallateve, shih: Ali-Sami, *Persepolis: Takht-i Jamshid*, (Shiraz: Musavi Printing Office, 1970).

¹⁴⁶ *Taht-i Xhemshid* do të thotë “Froni i Xhemshidit”. (shën. i përkth.)



Harta 6: Qytete të zhdukura bashkë me qytetërimet

Kaukazi në Afganistan, quhej *Porta e të Gjithë Popujve*, dhe se në rrënojat e pallatit, të nxjerra në dritë shekuj më vonë, janë gjetur relieve që tregojnë përfaqësuesit e të gjithë popujve.¹⁴⁷ Spastrimi i Persepolisit dhe mosthemelimi i një qyteti të ri në vend të tij nga Aleksandri i Madh, i cili kudo ku ka shkelur ka themeluar qytete, po aq sa, madje ndoshta më shumë se me ndjenjat hakmarrëse që buronin nga historia e marrëdhënieve perso-helene, mund të interpretohet si vullnet për të treguar fundin e një sundimi politik dhe fillimin e një tjetri.

Me një përfundim të ngjashëm është përballur edhe kryeqyteti po legjendar i aztekëve, Tenoktitlani (Qyteti i Perëndive). Ky qytet i themeluar në breg të liqenit Tekskoko, ashtu si Persepolisi, që ndërtuar si qendër edhe e qytetërimit, edhe e sundimit politik, brenda një harte kup-timore ku historia ndërthurej me mitologjinë. Sipas legjendave, priftërinjtë u sugjeruan aztekëve, të cilët kishin mërguar nga shkretërirat e veriut, që ta ndërtonin qytetin e tyre të ri aty ku do të shihnin një shqiponjë të hante një gjarpër majë një kaktusi.¹⁴⁸ Ngaqë besohet se kjo profeci që realizuar në liqenin e Tekskokos, mbi një kënetë jo fort të përshtatshme për vendbanim, duke përdorur edhe

¹⁴⁷ Kjo portë është ndërtuar në kohën e Kserksit I dhe është mjaft mbresëlënëse me masivitetin e saj. Pasi kalohej nëpër të, mund të shikohej në katër drejtime. Në drejtim të perëndimit hyhej në pallatin kryesor. Në dy anët e kësaj hyrjeje ishin vendosur statuja gjigante demash. Demi në atë periudhë simbolizonte mbretin dhe pushtetin mbretëror. Në çdonjërin nga katër anët kishte korridore me kolona prej guri. Njëri nga këto korridore, të zbuluar me degë hurmash, para se të shikohej në Hollin me 100 Kolona, hapej në vendin ku prisnin vizitorët. Muret e korridoreve ishin të veshura me tullë, kështu që Pallati i Apadanës dhe hapësirat private nuk mund të shiheshin. Sot kanë arritur vetëm pjesët e poshtme të këtyre mureve. Për një analizë të strukturës së lashtë të Persepolisit, shih: Mezzolani, Antonella, "Persepolis", *Lost Cities from the Ancient World*, ed. Maria Teresa Guaitoli dhe Simone Rambaldi, 170-182, (Nju Jork: Barnes & Noble, 2002).

¹⁴⁸ Kjo legjendë sot pasqyrohet në flamurin kombëtar të Meksikës.

teknika të reja, u ndërtua një nga qytetet dhe hapësirat bujqësore më interesante e origjinale në histori.¹⁴⁹

Ky qytet, i themeluar në vitin 1325, sipas hamendjeve të historianëve, si qendër sundimi politik që ishte, që fortifikuar aq fuqishëm sa një poet pat shprehur pamundësinë për ta pushtuar, duke thënë: “Kush mund ta pushtojë Tenoktitlanin? Kush mund t’i trondisë themelet e parajsës?”¹⁵⁰

Konkuistadori Hernán Cortés, i cili mbërriti në Tenoktitlan më 8 nëntor të 1519-ës, me po atë logjikë ku mbështetej rekonkuista e realizuar në kontinentin mëmë, e spastroi krejtësisht qytetin dhe bashkë me të edhe një trashëgimi të tërë qytetërimore, duke dashur të demonstronte ndryshimin rrënjësor të sundimit politik. Gjatë përparimit të tij, duke i bërë rrafsh me tokën urat dhe godinat nga periferia drejt qendrës për të rritur aftësinë manovruese të ushtrisë gjatë rrethimit, Cortés-i e spastroi qytetin hap pas hapi.¹⁵¹ Ndërsa rekonkuista i pat shndërruar në “qytete fantazmash” qendrat qytetërimore si Kordova e Granada në Andaluzi, konkuista spastroi trashëgimitë qytetërimore në kontinentin amerikan dhe qytetet simbol të këtyre qytetërimeve, me në krye Tenoktitlanin.

¹⁴⁹ Bernal Díaz de Castillo i cili ka qenë bashkë me konkuistadorët e tjerë paraprirës përkrah Cortés-it dhe më vonë ka marrë përsipër detyrën e guvernatorit të Guatemalës, jep informacione të hollësishme për Tenoktitlanin dhe çfarë ka parë gjatë konkuistës. Bernal Díaz, *The Conquest of New Spain*, përkth. J. M. Cohen, (Londër: Penguin Books, 1973).

¹⁵⁰ Miguel Leon-Portilla, *Pre-Colombian Literatures of Mexico*, përkth. Grace Lobanov dhe Miguel Leon-Portilla (University of Oklahoma Press, 1969), 87, cituar nga Hugh Thomas, *Conquest: Montezuma, Cortes, and the Fall of Old Mexico*, (Nju Jork: Simon & Schuster Paperbacks, 1993), 5.

¹⁵¹ Për rrethimin dhe pushtimin e qytetit si dhe shkatërrimet e ndodhura gjatë këtij procesi, shih: Richard F. Townsend, *The Aztecs*, (Londër: Thames & Hudson, 2000), 40-42.

Tipari i tretë i përbashkët i këtyre qyteteve është se nuk u shfaqën më kurrë në skenën e historisë me inden-tetet dhe strukturat e tyre origjinale, por janë nxjerrë në dritë vetëm përmes kërkimeve arkeologjike dhe me këtë veçori, në të njëjtën kohë janë “qytete të humbura”. Qytetet origjinale të qytetërimit dravidian në Indi, Mohenjo-Daro dhe Harapa, u zbuluan shekuj më vonë, në kërkimet arkeologjike të bëra në vitet 1920.¹⁵² Persepolisi i varrosur, pasi u dogj nga Aleksandri i Madh në vitin 331 p.e.s., u arrit të nxirrej sërish në dritë gjatë gërmimeve arkeologjike të bëra në vitet 1930. Kurse konkuistadorët spanjollë nuk u mjaftuan vetëm duke e fshirë nga faqja e dheut Tenoktitlanin në vitin 1521, por më vonë e thanë edhe liqenin e Tekskokos dhe themeluan aty një qytet të ri të quajtur Meksiko, si kryeqytet i *Spanjës së Re*. Prandaj, Meksikoja e sotme përbëhet nga tri shtresa: struktura gjeologjike në më të poshtmen, qyteti antik dhe autentik i shkatërruar plotësisht për të mos lënë asnjë gjurmë në të mesmen dhe së fundmi, në shtresën e sipërme, qyteti modern.

Një tjetër qytet që ka pësuar fatin e Mohenjo-Daros, Harapës dhe Persepolisit, është Otrari (Farab), të cilin mongolët e spastruan plotësisht, dhe për këtë arsye në histori njihet më shumë si “gjëma e Otrarit”. Ky “qytet fantazmash” që ndodhet në jug të Kazakistanit të sotëm, me këtë sulm thuhet se u fshi krejtësisht nga historia. Ajo çka dihet është se kur ushtritë e Xhengis Hanit arritën në kufijtë e Harezms Shahut, një karvan tregtar nga Harezms Shahu erdhi pranë Xhengis Hanit dhe ky i fundit dërgoi një delegacion dhe karvan nga ana e tij, por kur

¹⁵² Thapar, *Early India from the Origins to AD 1300*, 13.

tregtarët e këtij karvani u vranë në Otrar, nisi një shkatërrim dhe spastrim i madh.

Jeremiah Curtin, i cili duke qëndruar shumë vite në Rusi në fundin e shekullit XIX kreu studime mbi historinë e Europës Lindore dhe të Azisë së Mesme, në veprën e tij *The Mongols*, parathënien e së cilës e ka shkruar presidenti amerikan Theodore Roosevelt, pasi e tregon hollësisht këtë ngjarje mbështetur në burimet vendëse dhe thekson se kur e mori lajmin Xhengis Hani ra përdhe me zemërim të madh dhe u betua për hakmarrje, thotë se “vrasja e tregtarëve në Otrar, solli me vete një shkatërrim të paparë gjer atëherë në Azi apo në cilëndo pjesë të globit”¹⁵³, duke përshkruar kështu spastrimin e qytetit. Pas këtij episodi që ndodhi në qytetin kufitar të Harez-mshahut, në Otrar, në vitin 1219 mongolët e zhdukën plotësisht nga faqja e dheut këtë qytet dhe më vonë ndër-morën sulme të tmerrshme ndaj qyteteve të tjera, si Buharaja, Samarkandi, Mervi dhe Herati.¹⁵⁴ Në të njëjtën veprë, Curtin vë në dukje se si rezultat i trysnisë mongole gjatë këtyre sulmeve pranë Mervit, “një grup turkmenësh i përbërë nga 440 familje, u zhvendos drejt perëndimit dhe, duke arritur në rrethinat e Ankarasë nën udhëheqjen e Ertugrull Gaziut, formoi bërthamën e Perandorisë Osmane”.¹⁵⁵ Kur e vizitova Otrarin në vitin 2013, mbi rrënojat e qytetit ndjeva thellë trashëgiminë e heshtur të atij spastrimi të pamëshirshëm që i kapërcen shekujt duke depërtuar në shpirtra.

¹⁵³ Jeremiah Curtin, *The Mongols: A History*, (Boston: Little Brown and Company, 1908), 100-103.

¹⁵⁴ V. V. Barthold, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, përkth. Ragıp Hulusi Özdem, përg. për bot. Kazım Yaşar Koprıman dhe İsmail Aka, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 131-132.

¹⁵⁵ Curtin, *The Mongols*, 125-126.

6. QYTETE MBI LINJAT E NDËRVEPRIMIT GJEOKULTUROR/GJEOEKONOMIK

Qytetet që ndodhen mbi linjat përcjellëse gjeoeconomike dhe gjeokulturore dhe ku ka ndërveprim të dendur ndërqytetërimor, formojnë mes tyre një brez që paraqet tërësi. Nëse duhen dhënë shembuj të ndryshëm nga hapësira të ndryshme gjeografike, brezi mbi linjën Mesopotami-Anadoll-Levant, që fillon me Mardinin dhe zbret drejt Damaskut përmes Diyarbakërit, Urfës dhe Halebit; brezi mbi linjën Transoksiani-Horasan-Afganistan, që fillon me Samarkandën-Buهرانë dhe përmes Belhit arrin në Herat dhe Gazne; brezi tatar Kipçak/Alltënordu në linjën Azi e Mesme-Stepa-Det i Zi, që fillon me qytetin historik të Bullgarit dhe vazhdon me Kazanin për të përfunduar në Bahçesaraj; brezi Marakesh-Timbuktu që bart në vetvete linjën ndërvepruese Anadaluzi-Mesdhe-Afrikë Veriore-Sahara; brezi Çiang Mai-Ajutthaja që pasqyron linjën ndërvepruese Kinë-Indi.

Mund të flasim për katër tipare të përbashkëta të këtyre qyteteve që zgjaten mbi një brez, në aspektin kulturor, gjeografik, ekonomik dhe politik:

Së pari, në aspektin kulturor këto janë qytete të zhvilluara duke u nyjësuar me njëri-tjetrin në linjat e kalimit, bartjes dhe ndërveprimit të pëllgjeve të ndryshme qytetërimore. Në këtë kuptim, edhe fati i tyre për sa i përket lulëzimit dhe rënies, ndjek një trajektore të përbashkët historike. Qoftë përcjellshmëria e ndërsjelltë, qoftë lidhja me modernitetin dhe globalizmin e pëllgjeve të lashta qytetërimore, të cilat i trajtuam në kontekstin e vazhdi-

mësisë historike të traditës osmane, përputhen plotësisht me fatin e këtyre qyteteve.

Së dyti, këto breza formojnë një rrjet (*network*) hapësinor që lidh bashkë hapësira gjeografike e topografike. Nëpërmjet këtyre rrjeteve qytetesh e hapësirash lidhen e fitojnë përcjellshmëri me njëra-tjetrën e së fundmi me detin, hinterlandin tokësor, pellgjet e lumenjve, fushat dhe vargmalet.

Së treti, brezi që formojnë këto qytete të lidhur me njëri-tjetrin nëpërmjet një rrjeti hapësinor, formon terrenin për një marrëdhënie pellgu ekonomik bazuar në periudhën klasike në bujqësi e tregti. Kurse në atë moderne, krahas këtyre, edhe në linjat e energjisë e transportit. Mjetet dhe teknikat ndryshojnë, por brezat që formojnë këto qytete e ruajnë ekzistencën dhe ndërveprimin e tyre. Zëvendësimi i karvanëve me deve të kohëve të vjetra në Rrugën e Mëndafshit – e cila mban shumicën e brezave të qyteteve – me linjat e transportit të përbëra nga rrugët e hekurudhat si dhe korridoret e energjisë në ditët e sotme, tregon se megjithëse mjetet e komunikimit dhe të përcjelljes ekonomike kanë ndryshuar, brezat në fjalë e kanë ruajtur natyrën dhe thelbin e tyre.

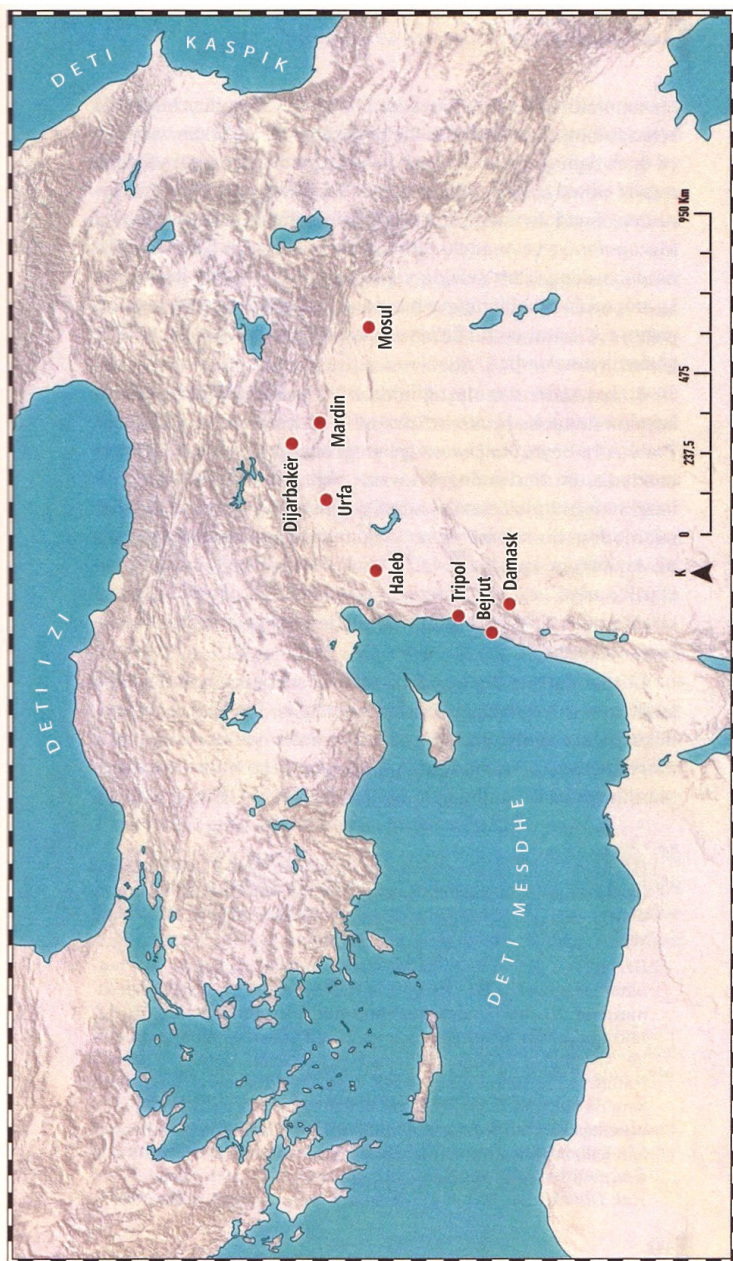
Së katërti, epokën e tyre të artë këto qytete e kanë jetuar gjatë periudhave kur brezi gjeoekonomik dhe gjeokulturor është bashkuar nën një sundim të vetëm politik, duke u kthyer në qytetet boshtore të gjallërimit politik, ekonomik e kulturor. Ndërsa në periudhat kaotike kur është tronditur rendi politik, apo brezat janë copëtuar nën autoritete të ndryshme politike, e kanë humbur pozitën qendrore. Margjinalizimi i përjetuar në këto breza shkakton paqëndrueshmëri jo vetëm në zonat përkatëse, por edhe në strukturën e përgjithshme ekonomiko-politike.

Tani le t'i shqyrtojmë në aspektin e këtyre tipareve të përbashkëta disa breza të rëndësishëm qytetesh mbi linjat e ndërveprimit gjeokulturor e gjeoekonomik që kanë luajtur rol përcaktues në historinë e qytetërimeve.

a. Linja Mesopotami-Anadoll-Levant: Mosul-Mardin-Dijarbakër-Urfa-Haleb-Iskenderun-Damask-Bejrut

Në brezin që zgjatet në formë gjysmëhëne në linjën Mesopotami-Anadoll-Levant, Mosuli, Mardini, Dijarbakëri, Urfa, Halebi dhe Damasku bartin në vetvete elementet kulturore të të gjitha këtyre pellgjeve qytetërimore. Në këto qytete që kanë shumë elemente të përbashkëta, si ato besimore që përbëjnë themelin shpirtëror të qytetit, arkitektura fetare, gjuhët e përdorura, elementet kulturore gojore e të shkruara të vazhduara për shekuj më radhë, tradita fisnore nomade, ajo e ngulitur agrikulturore, struktura shtëpiake, kultura gastronomike etj., ndikime të ndryshme qytetërimore shfaqen në doza të ndryshme. Ndërsa në Mosulin e ngritur në perëndim të qytetit mesopotamik të Ninovës, del në pah në mënyrë të theksuar karakteri mesopotamik. Në Mardin, ku thuhet se shtatë mijë vjet më parë rronin shtatë gjuhë, shtatë fe e shtatë kultura të ndryshme, përmes trashëgimive artukide e selxhuke shfaqet edhe sinteza anadolliane. Në endjen urbane të Dijarbakërit pasqyrohet në mënyrë më të balancuar trashëgimia mesopotamike dhe anadolliane; në Urfa këtyre të dyjave nis t'u bashkangjitet ndikimi levantin; kurse në Haleb mund të shihet qartë në endjen fizike e njerëzore të qytetit ndërveprimi i të tre elementeve.

Kur kjo linjë arrin në Mesdhe, teksa në brezin që zbr-et nga Halebi në Iskenderun merr peshë ndërveprimi



Harta 7: Linja Mesopotami-Anadoli-Levant

Anadoll-Levant, në Lataki (Ladhikije), Tripoli dhe Bejrut shfaqet e theksuar tradita levantine. Ndërsa brezi Haifa-Jafa (Tel Aviv), që është vazhdim i natyrshëm i kësaj linje, pas pushtimit izraelit është shkëputur nga linja e lashtë tradicionale dhe ka nisur të pasqyrojë karakterin e një kolonie moderne. Kurse në vertebrën klasike të Sirisë që zgjatet përmes Humsit në linjë tokësore nga Halebi në Damask, krahas këtyre ndikimeve fillojnë të bëhen të dukshme tiparet e trashëgimisë kulturore të Hixhazit e ato klasike arabe.

Siç shihet, qytetet që ndodhen mbi këtë brez i kanë takuar bashkë pellgje qytetërimore të ndryshme kulturalisht, duke i bërë ato të përcjellshme përmes endjes së tyre urbane. Tradita profetike, që nga Ademi a.s. (Damask)¹⁵⁶, Nuhi a.s. (mali Xhudi mes Mosulit e Mardinit)¹⁵⁷, Ibrahimit a.s. (Urfa), Junusi a.s., Eljesa a.s., Dhulkifli a.s. dhe Haruni a.s. (Eğil, Dijarbakër)¹⁵⁸, Zekerijai a.s.

¹⁵⁶ Besohet se ngjarja mes dy bijve të Profetit Adem ka ndodhur në kodrën e Kasjunit që zotëron Damaskun dhe se vetë vendi e ka marrë emrin nga vrasja e Habililit prej Kabilit (Dimashk – vend ku është derdhur gjak).

¹⁵⁷ Besohet se anija e Profetit Nuh, pas përmbytjes është ulur në malin Xhudi, për çka sillet si provë ajeti 44 i sures Hud të Kur'anit: "U tha: 'O tokë, gëlltit ujin tënd! O qiell, ndaloje [shiu]!' Ujrat u tërhoqën dhe çështja mori fund; [anija] u vendos mbi [malin] Xhudi. Dhe u tha: 'U shoftë populli i lig!'" Elmalılı Hamdi Yazır thotë se për malin Xhudi është pretenduar se ndodhet në Mosul, Amid (Dijarbakër), el-Xhezire ose në Damask, por këto të tjerat janë thënë për shkak të afërsisë me Mosulin. Gjithashtu, si një qasje alternative shton se ka edhe prej atyre të cilët mbrojnë idenë se Xhudi është një emër i përgjithshëm që mund të përdoret për çdo mal. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, v. IV, (Stamboll: Eser Yayınları), 2784. Sido që të jetë, edhe pse mendimi për Mosulin peshon më shumë, ajo që pranohet përgjithësisht është se kjo përvojë fetaro-historike ka ndodhur mbi këtë linjë. Gjithashtu besohet se fshati Heshtan, që do të thotë "të tetëdhjetët", në shpatin e malit Xhudi, është themeluar nga Profeti Nuh.

¹⁵⁸ Prandaj dhe Dijarbakëri thirret "qyteti i profetëve". Në një konferencë që pata mbajtur në Universitetin e Dixhles në Dijarbakër, më 15 mars 2013, nisur nga kjo trashëgimi e qytetit, e quajta "qyteti udhërrëfyes".

(Haleb, Xhamia e Madhe), Jahja a.s. (Damask, Xhamia Umejade), është bërë dëshmitare e takimit mes metafizikës dhe hapësirës në këtë linjë, duke arritur përmbushjen në Jerusalemin që e bart në vetvete tërë këtë traditë (Musa a.s., Sulejmani a.s., Isai a.s. dhe Muhamedi a.s.).

Edhe endjet arkitekturore të këtyre qyteteve i kanë bartur në mënyrë tejet të harmonishme trashëgimitë qytetërimore që u janë përcjellë. Ky tipar, që vihet re edhe në qytetet e tjera, në Dijarbakër shfaqet në mënyrë të spikatur. Ky qytet, i cili duke qenë qendër e shumë qytetërimeve dhe sundimeve politike, ka formuar kulturën e vet urbane me një përzierje që ka zgjatur për shekuj me radhë, edhe sot e kësaj dite bart këto gjurmë qytetërimore. Nëse soditen brenda një tabloje urbane kullat e ndërtuara në periudha të ndryshme të mureve më të gjatë të mbetura në këmbë pas Murit të Madh Kinez, si dhe xhamitë e minaret e ndërtuara në periudha të ndryshme të sundimit islam, është e mundur të shihet se si është pasqyruar e përmbledhur në një vend një histori tërësore qytetërimore.

Ndërsa Xhamia e Madhe, e ndërtuar në periudhën e Halifit Umer dhe e restauruar në mënyrën më përfshirëse në kohën e sulltanit selxhuk Melikshahut, për sa i përket bartjes së periudhave të ndryshme të trashëgimisë qytetërimore islame dhe të tipareve të tyre arkitekturore, është në cilësinë e një dokumenti të gjallë historik arkitekturor. Nga ana tjetër, edhe arkitektura kishtare pasqyron gjurmët e traditës së lashtë të krishterë në linjën Mesopotami-Anadoll.

Parë nga kjo perspektivë, nuk mund të mos pushtohesh nga ndjenja se “nuk ka asnjë bashkësi njerëzore që të ketë themeluar qytetërim në kontinentin euraziatik e

në njëfarë mënyre të mos i ketë rënë rruga në Dijarbakër". Prandaj Dijarbakëri nuk është një qytet dosido i shfaqur në varësi të rrethanave të kohës në një konjunkturë historike çfarëdo, por është produkt i perceptimit hapësinor të mbrujtur nga një përzierje qytetërimore e mbërritur deri në ditët e sotme duke u përtypur për shekuj me radhë.

Ky tipar vlen edhe për të gjitha qytetet e tjera mbi këtë linjë. Kush zbret në Harran pasi ka vizituar medresetë e Mardinit dhe viziton rrënojat e mbetura nga ky qytet i shkatërruar prej mongolëve, ndjen ende aromën metafizike të traditës shekullore erudite të Harranit. Nga ana tjetër, po të ishte i mundur teleportimi brenda një fragmenti kohor nga xhamitë e mëdha të Dijarbakërit dhe Mardinit në ato Umejade të Halebit dhe Damaskut, do të mund të ndihej përulësia e adhurimit pa ndjerë kurrfarë huajësie në mjedisin metafizik e arkitekturor. Sidomos Xhamia e Madhe e Dijarbakërit, duke bartur në të njëjtën kohë mjedisin shpirtëror të Xhamisë Umejade të Damaskut nga njëra anë dhe atë të Xhamisë së Madhe të Bursës nga një ana tjetër, pasqyron në të njëjtën hapësirë përmasa të ndryshme të trashëgimisë së përbashkët qytetërimore.

Kjo përzierje qytetërimore ka kaluar tri periudha të mëdha transformimi dhe ndërveprimi. Përzierja e parë ka ndodhur në kohën e Aleksandrit të Madh, në periudhën antike klasike, pas sundimeve babilonase e perse, dhe trashëgimia aktuale ka kaluar një periudhë ndërthurjeje dhe sintetizimi me këtë përzierje. Përqendrimi shkencor dhe mendimor me qendër në Harran që vihet re pas kësaj periudhe, ka bërë që kjo përzierje gjithëpërfshirëse të përcillet te ndërveprimet qytetërimore që do

të ndodhnin më vonë. Siç e theksuam edhe në pjesën ku morëm në shqyrtim traditat e qyteteve të themeluara apo të bartura në kohën e Aleksandrit të Madh, këto breza kanë ushtruar ndikim përtej shekujve përmes përcjelljeve kulturore.

Përzierja e dytë e madhe ka ndodhur me dominimin në këtë hapësirë – duke filluar me Halifin Umer – të trashëgimisë qytetërimore islame, e cila qe produkt i një ekspansioni të ri qytetërimor me një vetëperceptim të fuqishëm mbi bazën e besimit monoteist. Gjatë periudhës së këtij dominimi, mbi këtë brez që zbret nga Mesopotamia në Mesdhe, ka ndodhur një ballafaqim dhe ndërveprim tejet përfshirës qytetërimor.¹⁵⁹ Gjatë këtij ballafaqimi janë shfaqur klasikët themelues¹⁶⁰ që kanë formuar paradigmen qenie-dije-vlerë të qytetërimit islam në lulëzim, dhe institucionalizimi juridiko-ekonomiko-politik i bazuar mbi këtë paradigmë ka ndërtuar institucionet e veta origjinale mbi këtë linjë. Edhe formimi i shkencave fetare si akaidi, kelami, hadithi e fikhu dhe i shkollave të ndryshme brenda këtyre shkencave, edhe infrastruktura institucionale e një strukturimi të ri shoqëror bazuar mbi këto shkenca, u shfaqën në skenën e historisë si rezultat i ballafaqimit dhe ndërveprimit të realizuar mbi këtë linjë.

Përzierja e tretë qytetërimore qe produkt i qarkullimit të krijuar nga lëvizjet njerëzore që ndodhën mes shekujve XI-XV me mërgimet që nisën me selxhukët nga Lindja duke mbërritur në valë të ndryshme nga Azia si

¹⁵⁹ Për detajet e këtij ndërveprimi, shih: Davutoğlu, *Alternative Paradigms* dhe Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben-idraki".

¹⁶⁰ Për marrëdhënien mes historisë së qytetërimeve dhe klasikëve dhe për klasifikimet e tjera të bëra në këtë kontekst, shih: Ahmet Davutoğlu, "Medeniyetlerarası Etkileşim ve Klasikler", *Medeniyet ve Klasik*, përg. H. Özkan, N. Ardiç, A. Arlı, (Stamboll: Klasik Yayınları, 2007), 15-34.

dhe me kryqëzatat nga Perëndimi. Kjo përzierje përjetoi një periudhë të re harmonie vetëm me rendin osman. Në këtë periudhë, krahas gjallërimit qytetërimor të konsoliduar gjatë periudhave selxhuke, artukide, ejubide dhe akkojune, u përjetuan edhe pasojat shkatërrimtare dhe sfidat dinamike të kryqëzatave e të dyndjeve mongole.

Përcjellshmëria mes popujve e hapësirave gjeografike në këtë periudhë, ka qenë një nga elementet historike që ka endur edhe identitetet e sotme kulturore. Pa u kuptuar siç duhet kjo periudhë, jo vetëm që nuk mund të shkruhet historia e Mesopotamisë, Anadollit dhe e Mesdheut Lindor, por nuk mund të kuptohet as periudha osmane dhe struktura e sotme sociokulturore. Në fakt, përtëritja kulturore që u arrit mbi këtë brez gjatë periudhave selxhuke, ejubide e artukide, përkundër efekteve shkatërruese të mongolëve e kryqëzatave, do përbënte edhe themelin e rendit osman që do të zgjaste për shekuj me radhë. Një rend politik përfshirës dhe bashkues që do të mund të arrihej mbi këtë linjë në ditët e sotme, do të mund ta siguronte terrenin historik vetëm e vetëm duke iu referuar kësaj periudhe kur turqit, arabët e kurdët u përzierën me të gjitha degët dhe fiset e tyre.

Roli gërshetues që ka luajtur mbi linjën e ndërveprimit gjeokulturor ky brez qytetesh, në të njëjtën kohë është edhe rezultat i natyrshëm i hapësirës gjeografike përkatëse. Ky brez gjendet mbi një topografi që bën të mundur takimin e Mesopotamisë, e cila integron pellgjet e Tigris dhe të Eufratit me rrafshnaltën e Anadollit nga njëra anë, dhe me Mesdheun nga ana tjetër. Po të ndiqet harku nga Lindja në Perëndim, teksa Mosuli është një qytet i vendosur në hapësirën e Mesopotamisë në breg të Tigris, Mardini, i kthyer me fytyrë nga Mesopotamia mbi kod-

rën ku është vendosur, duket sikur krijon një lidhje fizike dhe metafizike mes rrafshnaltës e maleve të Anadollit ku është mbështetur dhe kësaj rrafshine të pasur.¹⁶¹ Madje edhe portat e Dijarbakërit kanë gjurmët e pozitës së tij si kryqëzim mbi këtë linjë gjeografike dhe tregojnë orientimin hapësinor të këtij brezi qytetesh: *Bab'ul-Xhebel*, Porta e Malit ose e Harputit drejt veriut; *Bab'ur-Rum*, Porta e Urfës, Rumit (Anadollit)/Halebit drejt perëndimit, *Bab'ut-Tel-l*, Porta e Mardinit në drejtim të jugut dhe lindjes, *Bab'ul-Ma'*, Porta e Re ose Tigrit/Ujit në drejtim të Tigrit. Pra me dy porta Dijarbakëri mban malin dhe ujin; me një portë të tretë hapet drejt Anadollit e Mesdheut përmes Urfës e Halebit, dhe me portën e fundit drejt Mesopotamisë përmes Mardinit.

Edhe emrat e portave tregojnë pozitën gjeografike dhe lidhjen strategjike mes linjave gjeokulturore e gjeoekonomike. Kurse Urfa dhe Halebi, me të cilat Dijarbakëri lidhet nëpërmjet Portës së Rumit (Anadollit), përbëjnë krahun mbi Eufrat të Mesopotamisë dhe me këtë aspekt janë dy qytete horizont që hapen drejt Anadollit e Mesdheut. Edhe nevojat ekonomike, politike e kulturore që vilajeti i Halebit – i krijuar me Rregulloren për Organizimin Administrativ të vitit 1864 në Perandorinë Osmane,¹⁶² të zgjatej deri në Mesdhe përmes Adanasë, drejt Anadollit përmes Antepit, Urfës dhe Marashit si dhe drejt Mesopotamisë përmes Dejrizurit – mbështeten mbi bazën e kësaj lindjeje ndërvepruese gjeografike.

¹⁶¹ Për një vlerësim timin lidhur me këtë pozitë të Mardinit, shih: Konferenca e Dytë e Ambasadorëve, 9 janar 2010, Mardin.

¹⁶² Sanxhakët që përfshiheshin në Vilajetin e Halebit me këtë rregullore ishin: Halebi, Adanaja, Marashi, Ajntabi, Urfa, Dejrezuri, Xhebelisemaani.

Kjo pozitë gjeografike mes hinterlandit tokësor, pellgjeve të lumenjve dhe detit, ka bërë që në të njëjtën kohë, një ndërveprim ekonomik të vazhdojë për shekuj me radhë mbi këtë linjë. Ky ndërveprim ekonomik ka bërë që në periudhat e stabilitetit politik, qytetet mbi këtë linjë të kthehen në qendra graviteti.

Kjo gjallëri ekonomike vihet re qartë në rastin e Halebit gjatë shekujve klasikë osmanë. "Halebi, si një metropol arab i cili me njëqindmijë banorë përbënte qytetin e tretë më të madh për nga popullsia të Perandorisë Osmane në shekujt XVI-XVII pas Stambollit dhe Kajros, si kryeqyteti administrativ i një vilajeti të rëndësishëm osman që shtrihej përgjatë pjesës më të madhe të Sirisë Veriore dhe si qendra e prodhimit të tekstileve dhe e tregtisë lindje-perëndim"¹⁶³, qe bërë një vendbanim dominues dhe qendër graviteti për zonën përreth. Abraham Marcus vë në dukje se në atë periudhë shumë pak qytete i kishin arritur përmasat e Halebit dhe ato që i kishin arritur, për kushtet e kohës konsideroheshin të largëta. Për shembull, nëse do të merret parasysh se nga Halebi në Damask arrihej pas një udhëtimi një-javor me karvan, se Bagdadi dhe Izmiri ishin një muaj larg dhe se Kajroja e Stambolli, që ishin më të mëdha se Halebi, ndodheshin akoma më larg, del qartazi në pah se mbi ç'hapësirë të gjerë qe kthyer Halebi në qendër ekonomike. Duke u hapur drejt Europës nëpërmjet portit të Iskenderunit, drejt thellësive të Azisë dhe Indisë nëpërmjet rrugëve që zgjateshin drejt Bagdadit, Mosulit e Basrës, Halebi pati fituar pozitë qendrore në linjën përcjellëse të një veprimtarie të dëndur tregtare ndërkontinentale.¹⁶⁴

¹⁶³ Abraham Marcus, *Modernliğin Eşiğinde Bir OsmanlıŞehri: Halep*, përkth. Mehmet Emin Baş (Stamboll, Küre Yayınları 2008), 19.

¹⁶⁴ Marcus, *Modernliğin Eşiğinde Bir OsmanlıŞehri: Halep*, 47.

Mes këtyre qyteteve që mblihdnin mallrat e ardhura nga Arabia, Irani e India dhe i kalonin drejt perëndimit nëpërmjet Anadollit, zhvillohej një marrëdhënie tejet dinamike tregtare e cila kishte Halebin në qendër. Lidhja e qytetit me Palestinën, Egjiptin dhe Arabinë, sigurohej përmes Damaskut në rrugën që zbriste drejt jugut.¹⁶⁵

Halebi, rrjeti tregtar i të cilit në masë të madhe mbështetej në tregjet e Anadollit, me pozitën që gëzonte, për zonën përreth nuk ishte vetëm një qendër graviteti tregtar e ekonomik, por edhe kulturor. Me një emigrim të dendur drejt qytetit, sidomos nga trojet ku flitej turqisht, Halebi u bë një qytet ku kjo gjuhë flitej gjerësisht. Kjo situatë nuk vlente për vilajetet e tjera arabe, si për shembull për Damaskun.¹⁶⁶

Mes gjallërisë kulturore e ekonomike mbi këtë linjë dhe stabilitetit politik ka një raport të drejtpërdrejtë. Kur arrihet stabiliteti politik që bën të mundur nyjëzimin e këtyre qyteteve me njëri-tjetrin, këto të fundit kalojnë në lulëzim, ndërsa kur kjo linjë ndahet mes hapësirave të sundimeve të rendeve të ndryshme politike. Ose kur krijohet një konjunkturë kaotike, jeta urbane e humb gjallërinë. Vihet re se gjatë periudhave aleksandrike, umejade, abaside, selxhuke, ejubide dhe osmane, kur kjo krahinëu bashkua, linja provoi një lulëzim të madh në tërësi. Kurse në bazë qytetesh, pas Aleksandrit të Madh ka dalë në pah Harrani, gjatë periudhës umejade Damasku, nën sundimin artudik Mardini¹⁶⁷ dhe gjatë epokës osmane Dijarbakëri dhe Halebi.

¹⁶⁵ Marcus, *Modernliğin Eşiğinde Bir OsmanlıŞehri: Halep*, 48.

¹⁶⁶ Marcus, *Modernliğin Eşiğinde Bir OsmanlıŞehri: Halep*, 9.

¹⁶⁷ Mardini, i cili në periudhat e tensionit mes Romës dhe Perandorisë Sasanide ishte një qytet garnizoni romak, pasi u bë kryeqytet i shtetit artukid shënoi një

Parë nga një tjetër këndvështrim, si një përzierje popujsh, ky pellg ka qenë një vend sprove historike për shtetet që do të themelonin rend politik në boshtin Mesopotami-Anadoll-Levant, ku do të testohej aftësia e tyre për brendësuese dhe ku këto shtete do të ktheheshin në rende në rast se do të arrinin të piqeshin. Shembulli i fundit i suksesshëm i këtij testi ka ndodhur në periudhën osmane. Kjo periudhë rreth katër shekulle e një rendi politik multikulturor, bëri të mundur që ky brez qytetesh të takojë në një pellg të përbashkët pa ndërprerje dhe kufij.

Nga ana tjetër është e pamohueshme se qytetet mbi këtë linjë pësuan një shkatërrim të madh gjatë dyndjeve mongole, që e tronditën nga themelet rendin politik në rajon; se gjatë periudhave të tensionit bizantino-sasanid dhe osmano-safevid, kur kjo linjë pësoi ndarje si pasojë e dobësimit të lidhjeve, qytetet nuk e ruajtën dot gjallërinë ekonomike mes tyre.

Shembulli i fundit i kësaj situate ka ndodhur me copëtimin politik në shekullin e fundit si pasojë e Paktit Sykes-Picot, që solli humbjen e rëndësisë së brezit në tërësi dhe të qyteteve veç e veç. Mbetja e Mosulit në Irak, e Diyarbakërit dhe Urfës në Turqi, e Halebit dhe Damasikut në Siri dhe e bregut levantin në Liban, si dhe tensionet në marrëdhëniet mes këtyre vendeve, sollën si rezultat shpërbërjen e hapësirës së ndërveprimit gjeokulturor e gjeopolitik që kish vazhduar për shekuj me radhë mes Mesopotamisë, Anadollit e Levantit. Kjo shpërbërje bëri që qytetet ta humbnin relativisht rëndësinë.

zhvillim të madh, duke u kthyer në një "biblioqytet", që me medresetë dhe veprat e artit e kalon deri në ditët e sotme gërshetimin qytetërimor, dhe kur vështrohet në të shihen të gjitha gjurmët e lashtësisë.

**b. Linja Azi-Iran-Indi: *Samarkand-Buhara-Hiva-Belh*
(Mezarisherif)**

Qytetet mbi Rrugën e Mëndafshit, që është rruga më e rëndësishme tregtare në histori dhe e cila ka bashkuar të gjithë Eurazinë në drejtimin lindje-perëndim, përbënin qendrat e linjës së ndërveprimit dhe përcjelljes gjeokulturore e gjeoekonomike të Eurazisë. Linja gjeoekonomike mbi të cilën ndodhen këto qytete, në të njëjtën kohë i ka dhënë drejtim edhe ndërveprimit gjeokulturor mes Indisë, Kinës, Lindjes së Mesme, Mesdheut e Europës, duke luajtur një rol bashkues për Eurazinë në drejtimet lindje-perëndim dhe veri-jug.

Ndërveprimi që ka vendosur me qytetërimet e ngulitura të Iranit, Indisë dhe Kinës Azia e Mesme, e cila gjeografikisht përbën boshtin më të largët nga deti të Eurazisë dhe përgjatë historisë ka qenë në marrëdhënie dinamike me pellgjet qytetërimore ku masa më e madhe tokësore e globit hapet drejt detit, ka bërë që në linjën Azi e Mesme-Iran-Indi të zhvillohet një kulturë tejet dinamike urbane. Boshti historik dhe gjeokulturor i ndërveprimit mbi të cilin janë themeluar këto qytete, Irani, ndodhet në pikëprerjen e pellgeve iraniane, turanike e indiane. Në këtë rajon e nyjëzoi Aleksandri i Madh sundimin e tij; prej këtu i drejtoi dyndjet drejt Indisë Gazneli Mahmudi; ushtritë e Xhengis Hanit, pasi e sunduan këtë rajon u drejtuan drejt Iranit dhe Indisë; këtu e ngriti Timurlengu qendrën e sundimit të perandorisë së fundit të madhe euraziatike me bosht në këtë rajon.

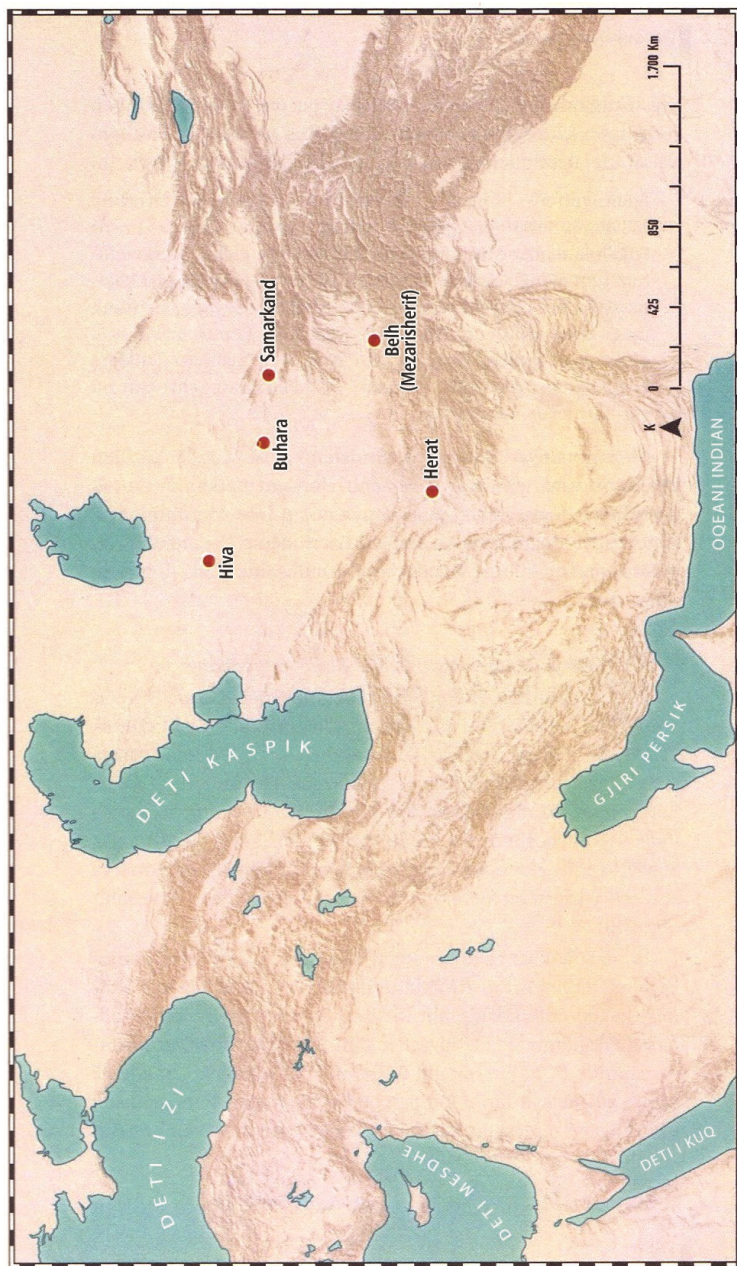
Qytetet e ngritura në jug të Azisë së Mesme, veçanërisht në hapësirën që përfshin Transoksianinë dhe Afganistanin, janë bërë qendrat e përcjellshmërisë gjeokulturore

e gjeoekonomike mes Iranit, Turanit e Indisë. Transoksiania, që do të thotë “vendi përtej lumit Oks [Amudarja ose Xhejhun, përkth.]”, dhe që përfshin një hapësirë të gjerë me Sogdin (Buharaja dhe Samarkandi) si pjesa më pjellore në qendër; Hivën (Harezmi) në perëndim të Sogdit; Saganijan-Huttelin në juglindje të Sogdit; Bedehshannin në pjesën e sipërme të lumit dhe Ferganën e Tashkentit të cilat konsiderohen si krahina të Sejhhunit në veri dhe verilindje të Sogdit¹⁶⁸, ka qenë djep i qyteteve të themeluara veçanërisht mbi linjën e gjerë Azi e Mesme-Iran. Krahina e Sogdit, “në Transoksianë, të cilën historianët grekë e kanë quajtur *Sogdiana*, autorët muslimanë *Sogd*, në persishten e vjetër është quajtur *Suguda* dhe në atë të renë *Sugda*, emri i së cilës për herë të parë në histori ndeshet në shekullin VI p.e.s. në monumentin e Behistunit të ngritur në emër të mbretit pers Darit”¹⁶⁹, dhe e cila në ditët e sotme përfshin qytetet e Buharasë dhe të Samarkandit, ka qenë pellgu më i dukshëm i linjës përcjellëse gjeokulturore e gjeoekonomike Azi e Mesme-Iran. Qasjet e ndryshme mbi prejardhjen etimologjike të emrit Buhara që mendohet se vjen nga *βuxāarak*, që do të thotë “tokë pjellore” në sogdishten e vjetër, nga *bukhar* që do të thotë “burim i dijes” në persisht dhe nga sanskritishtja *vihara*, që do të thotë “manastir budist”, tregojnë cilësinë e rajonit si një hapësirë ndërveprimi gjeokulturore.

Sogdianët, të cilët për shekuj me radhë janë njohur si kolonët më të suksesshëm tregtarë të Azisë, në të njëjtën kohë kanë qenë një prej bashkësive që ka përmbushur misionin e ndërveprimit kulturor. Dihet se sogdianët kanë folur dialektet vendore iraniane, kanë qenë në

¹⁶⁸ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 43-44.

¹⁶⁹ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 44.



Harta 8: Linja Azi e Mesme-Iran-Indi

komunikim me baktrianët, një tjetër bashkësi iraniane në Indinë Veriore e cila kishte pranuar budizmin, se i kanë përhapur doktrinat e tyre fetare në Rugën e Mëndafshit dhe Kinë dhe se më vonë kanë pranuar Maniheizmin dhe Krishterimin. Gjithashtu, sogdianët kanë përkthyer shumë tekste fetare të Budizmit, Maniheizmit dhe Krishterimit mes shumë gjuhësh të ndryshme të Rugës së Mëndafshit, si aramaishtja, partishtja, baktrishtja, toka-ristja e turqishtja.¹⁷⁰

Veprimtarinë tregtare të sogdianëve, të cilët patën ardhur dhe patën ngritur koloni në Transoksiani para Islamit, më vonë e vazhduan muslimanët dhe në këtë periudhë i gjithë rajoni me qytetet e Buharasë dhe Samarkandit në krye nuk qe vetëm një qendër përcjellëse ekonomike, por edhe një qendër e madhe shkencore.

Parë nga ky këndvështrim, një proces i ngjashëm me ndërveprimin ndërqytetërimor të zhvilluar në Mesopotami ka ndodhur edhe në Transoksiani. Bashkë me përhapjen e qytetërimit islam, tradita e lashtë e rajonit u rindërtua përmbi kulturën urbane dhe, brenda dinamizmit që solli Rrugën e Mëndafshit, në dialektikën vazhdimësi-ndryshim u ngjiti në skenë një nga shembujt më origjinalë në historinë e qytetërimeve. Këtë vazhdimësi të arritur nëpërmjet qyteteve vë në dukje edhe orientalisti i madh rus Barthold:

Sogdianët ishin elementi që pati ardhur nga Transoksiana në stepat turke në kohërat para Islamit duke ngritur koloni aty. Në kohën kur Islami përbënte fenë e shumicës në Transoksianë, këtë proces kolonizues të sogdianëve e vazhduan muslimanët. Në këtë mënyrë

¹⁷⁰ Richard Foltz, *Religions of the Silk Road: Premodern Patterns of Globalization*, (Nju Jork: Palgrave & Macmillan, 1999, 2010), 14-15.

u ngritën tre qytetet muslimane në pjesën e poshtme të lumit Sirdarja (Sejhun): Xhendi, Huvareja dhe Jangëkenti (*Yenikent*, arabisht: *el-Karjet'ul-hadithe*, persisht: *Dih-i Nev*. Fjala *kent* në turqisht e ka prejardhjen nga sogdishtja).¹⁷¹

Ashtu si brezi ndërveprues që vihet re në hapjen e Mesopotamisë drejt detit, edhe ky brez me qendër Transoksianë-Horasan, është hapur drejt detit duke u takuar me korridoret e tjera të përcjelljes gjeokulturore e gjeo-ekonomike nëpërmjet Afganistanit dhe Indisë në jug, Iranit dhe Mesopotamisë në perëndim dhe stepave të Eurazisë në veriperëndim.

c. Linja Azi-Stepa: Bullgar-Kazan-Bahçesaraj

Një tjetër linjë përcjellëse gjeokulturore e gjeoekonomike me qendër në Azinë e Mesme që zgjatej në formë harku në veri të detit Kaspik deri në Detin e Zi, shfaqej përmbi qytetet Bullgar-Kazan-Bahçesaraj. Ky brez, të cilin nisur nga emërtimi i lëvizjeve demografike në jug të Kaspikut të quajtura *linja ouze*, mund ta quajmë edhe *linja këpçake*, ka dëshmuar ballafaqime shekullore dhe ndërveprime tejet të pasura mes traditave turko-muslimane dhe ruso-ortodokse në stepat e pasura të Eurazisë.

Një ndërveprim i ngjashëm me atë gjeokulturor e gjeoekonomik që krijuan sogdianët iraniane dhe në vazhdim popujt muslimanë turko-mongolë në linjën Azi e Mesme-Iran-Indi, ndodhi edhe mes turqve bullgarë të Idilit, rusëve dhe mongolëve në linjën Azi e Mesme-Siberi-Idil-Det i Zi. Kur rusët pranuan Krishterimin në shekujt IX-X,

¹⁷¹ Barthold, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, 48.

duke krijuar një lidhje historiko-kulturore me traditën bizantine dhe, nga ana tjetër turqit bullgarë pranuan Islamin, duke u bërë pjesë e pellgut qytetërimor islam që zgjatej deri në Bagdad përmes Transoksianës, kjo pati një efekt të ngjashëm me ballafaqimin e turqve ouzë me Bizantin në Anadoll. Por dallimi më i rëndësishëm është se, ndërsa Bizanti trashëgonte kulturën e ngulitur romake, rusët po kalonin një proces ndryshimi shoqëror si produkt i një kulture nomade, thuajse në të njëjtët shekuj me turqit, të cilët ishin zhvendosur nga Azia e Mesme.¹⁷²

Prandaj, ndërsa qytetet e Anadollit po kalonin një transformim qytetërimor me ardhjen e turqve, ato të Eurazisë gjendeshin brenda një dinamizmi që sillte ballafaqimi i bashkësive të lëvizshme, duke i përjetuar njëkohësisht si ndërveprimet, ashtu dhe shkatërrimet që sillnin ballafaqimet e dendura. Dominimi që arritën në fazën e parë të këtij ballafaqimi turqit bullgarë muslimanë, që pati si kulm shtetin e Alltënordusë, bëri që tradita urbane në këtë linjë të zhvillohej duke u pasuruar me elemente të formuara në pellgjet e tjera të qytetërimit islam. Teksa kjo traditë zhvillohej në linjën Bullgar-Kazan duke formuar vertebrën e shtetit të Alltënordusë, në linjën Moskë-Kiev nisi të formohej infrastruktura urbane e traditës shtetërore ruso-ortodokse. Këto dy tradita urbane më vonë u bënë kryeqytete të fuqive politike që do të dominin të përfshinin në sundimin e tyre ndërveprimin gjeokulturor e gjeoekonomik që u shfaq në stepat e Eurazisë.

¹⁷² Marrëdhëniet mes këtyre dy bashkësive të lëvizshme kanë ndikuar aq shumë mbi to, sa pranimi i Krishterimit nga rusët pak kohë pasi turqit bullgarë të Idilit pranuan Islamin në shekullin IX, qe rezultat i qëllimit të rusëve për t'u dalluar kulturalisht nga turqit bullgarë.



Harta 9: Linja Azi e Mesme-Stepa

Shembulli dhe përvoja e parë historike e traditës urbane islame në linjën ndërvepruese të Eurazisë, u përjetua në qytetin e Bullgarit, u zhvillua në Kazan dhe u pasurua duke u takuar me përvojën osmane në Bahçesaraj. Lidhja linguistike që konstaton Barthold-i mes fshatit Saraj përmbi Transoksianë/Tirmidh, Sarajit mbi Idil dhe Bahçesarajit në Krime, demonstroi edhe lidhjen kulturore që krijojnë qytetet përmes emrave.¹⁷³ Në këtë kuptim, tradita urbane e Transoksianës ka kaluar, me qytetin e Bullgarit, në stepat e Eurazisë nga turqit këpçakë; me qytetet e Anadollit, me në krye Konjën, në Anadoll nga turqit ouzë dhe të dyja këto degë kanë hyrë sërish në ndërveprim në Krime. Të tërheq vëmendjen fakti se gjurmët e Samarkandës dhe të Stambollit janë ende të dukshme në trashëgiminë tejet të pakët që ka mbërritur deri sot nga Bahçesaraji. Në këtë kuptim, fati i këtyre tre qyteteve ka pasqyruar edhe fatin e pellgut qytetërimor me qendër në Idil.

Të dhënat që Ibn Fadlan jep për destinacionet që përshkon delegacioni ku bënte pjesë, i dërguar në rajon me kërkesë të sundimtarit të Hanatit Bullgar të Idilit, Allmësh Hanit, nga halifi i tetëmbëdhjetë abasid Muktedir Bil'lahu, përmbajnë informacione të rëndësishme për qytetet mbi linjën ndërvepruese mes bullgarëve të Idilit e Azisë së Mesme dhe arabëve muslimanë në atë periudhë:

Delegacioni shkoi nga Bagdadi në Buhara, që atje në Harezm dhe prej atje në rajonin e Bullgarit. Zgjedhja e një trajektoreje të tillë për të shkuar nga Bagdadi në Bullgar, mund të shpjegohet vetëm me arsyen se kon-

¹⁷³ Barthold, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, 141. Është një lojë e historisë që varret e khanëve të Krimesë, të cilët kanë ndërruar jetë në trojet osmane, ndodhen në qytezën Saraj të Trakisë.

takti i bullgarëve me qytetërimin islam ka ndodhur nëpërmjet Harezmit dhe krahinave të sunduara nga samanoullarët. Përndryshe rruga më e shkurtër nga Bagdadi në Idil është ajo që kalon përmes Kaukazit.¹⁷⁴

Kultura urbane bullgare e pjekur me këtë brez ndërveprimi kulturor, me pozitën e saj në qendër të rrugëve tregtare mes popujve e krahinave mbi brezin gjeoekonomik ku ndodhej, duke u pasuruar gjithnjë e më shumë nxorri në dritë qytetin më të rëndësishëm të linjës euraziatike:

Siç rezulton nga rrënojat e Bullgarit në periudhën mongole, qyteti ishte i ndërtuar me tulla dhe gurë dhe kishte 50.000 banorë. Në shekullin X Bullgari eksportonte gëzoje gjahu dhe mjaltë në sasi të mëdha. Më vonë, me zhvillimin e artit të lëkurëpunimit, radhën e parë në mallrat e eksportuara nga ky rajon drejt vendeve islame, nisën ta zinin këpucët dhe çizmet e prodhuara në Bullgar. Këto çizme shiteshin shumë në vendet islame. Më vonë ky art kaloi nga bullgarët tek rusët. U zhvillua edhe bujqësia. Drithin që u nevojitej në vitet e mungesës, rusët e importonin nga krahina e Bullgarit. Luftrat që bënë bullgarët me rusët, herë përfundonin me fitore, herë me humbje. Lëvizja e rusëve për poshtë përmbi lumin Idil, realizohej shumë ngadalë. Përparimin e shpejtë të rusëve e pengonin bullgarët.¹⁷⁵

Brezi që formoi një sërë qytetesh, me në krye kryeqytetin, Bullgarin, dhe kryeqytetin e mëvonshëm, Bilarin, të ngritura mbi këtë linjë me një kulturë të ngulitur bujqësore dhe përcjellshmëri tregtare tejte të hapur ndaj ndikimeve nga jashtë, bëri që të zinte rrënjë pellgu qytetërimor islam i Idil-Uralit dhe nga ana tjetër luajti rolin e

¹⁷⁴ Barthold, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, 53.

¹⁷⁵ Barthold, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, 55.

një ure mes kulturës urbane të Transoksianës dhe asaj ruse që po zhvillohej në boshtin Moskë-Kiev në stepat e Eurazisë. Në këtë mënyrë, për sa i përket brezit të ndërveprimit gjeokulturoro-gjeoekonomik, bie në sy topografia e përbashkët e pellgjeve ndërvepruese të Tigër-Eufrazit (Mesopotamisë), Amudarja-Sirdarjas (Transoksianës) dhe e Idil-Vollga-Donit (Idil-Uralit) që hapet nga lumenjtë drejt fushave dhe detit.

Kjo linjë ndërveprimi e bashkuar nën një autoritet të vetëm nën sundimin e Alltënnordusë, dëshmoi lindjen e një pellgu tejet të pasur ballafaqimi kulturor. Siç tregon Ibn Batuta nga Perëndimi dhe shumë udhëtarë latinë nga Europa, në qytetet mbi këtë linjë, krahas bashkësive muslimane, të krishtera, hebreje dhe budiste, patën hyrë në një komunikim të dendur kulturor edhe ithtarë sektesh të ndryshme dhe fise. Grupe të ndryshme fetarosektare arritën të vepronin lirisht nën sundimin turkoislam që zgjati për shekuj me radhë mbi këtë linjë. Për shembull, françeskanët, duke ndjekur rrugën tregtare, në vitin 1286 mbërritën në Saraj, më 1320 në Ykek e Bullgar dhe kryen veprimtari të dendur në qytete të Krimesë si Kafa (Kefe), Sollgati, Kërkjeri, Ballakllavaja dhe Karasui. Po mbi këtë linjë, sidomos në Krime, dihet se ishin aktivë edhe domenikanët.¹⁷⁶

Pasi Bullgari, i cili u rindërtua si kryeqytet pasi u rrënuua nga mongolët në vitin 1236, me kalimin e kohës e humbi rëndësinë, qyteti i Kazanit, i themeluar në shekullin XIV, nisi të lulëzonte dhe u bë qyteti qendror i kësaj

¹⁷⁶ Për ndërveprimin fetaro-historik mbi këtë linjë, shih: Uli Schamiloglu, "The Islamic High Culture of the Golden Horde", *Islamic Civilization in Volga-Ural Region: Proceedings of the Second International Symposium, Kazan 24-26 June 2005*, (Stamboll: IRCICA, 2008), 19-41.

linje. I themeluar mbi traditën e trashëguar nga qytetet e mëparshme mbi këtë linjë, Kazani, siç e thekson edhe Barthold, “ishte që në fillim një qytet i pastër turk”.¹⁷⁷ Bullgarët e Kazanit, të cilët kishin zhvilluar një kulturë të lartë urbane, bënë të mundur turqizimin dhe islamizimin e mongolëve dhe të elementeve të shtetit të Alltë-nordusë që jetonin në këtë pellg.

Pas themelimit, Kazani u bënë qendër e ndryshimit dhe e ndërveprimit kulturor në stepat e Eurazisë në tre faza të ndryshme. Faza e parë që fillimi i lulëzimit si një qytet turko-islam, pasi u bë kryeqytet i Hanatit të Kazanit, i themeluar në vitin 1437 pas shpërbërjes së shtetit të Alltë-nordusë. I gjendur në qendër të pellgut Idil-Ural, në një pozitë zotëruese mbi rrugët e komunikimit me Siberinë dhe Azinë e Mesme, brenda një kohe të shkurtër Kazani u bë një hapësirë graviteti ekonomiksi dhe e një kulture të rafinuar urbane e mbështetur mbi një ndërveprim kulturor që vazhdoi për shekuj me radhë në këtë pellg. Qyteti ku brenda pak kohe u ndërtuan xhami, medrese dhe pallate me një sintezë origjinale arkitekturore islame, deri në pushtimin rus në vitin 1552, e ruajti cilësinë si qendër e këtij brezi ndërveprimi.

Rritja e interesit të Perandorisë Osmane për rajonin menjëherë para pushtimit rus dhe zhvillimi i projektit për një kanal mes Vollgës dhe Donit, tregojnë rëndësinë strategjike që bartnin këto linja ndërveprimi gjeokulturore e gjeoekonomike. Me këtë projekt, i planifikuar së pari nga sadrazam Damat Ibrahim Pashë Pargaliu, dhe që tentoi ta realizonte Sokullu Mehmet Pasha, u synua të ruhej sundimi gjeoekonomik dhe të përforcohej thellësia

¹⁷⁷ Barthold, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, 55.

gjeokulturore me brezin Kaukaz-Azi e Mesme duke marrë nën kontroll linjën veriore të Rrugës së Mëndafshit nëpërmjet lidhjes së Detit Kaspik me Detin e Zi me një kanal mes Donit dhe Vollgës. Në këtë mënyrë u përpoq të bëhej një kundërlëvizje strategjike ekonomiko-kulturore kundrejt zbritjes së rusëve drejt jugut. Ky projekt i mbetur në gjysmë për shkak të ngurrimit të Hanatit të Krimësë që u druhej sulmeve të mundshme të rusëve për ta penguar një gjë të tillë dhe humbjes së rëndësisë së vet me realizimin e tij¹⁷⁸, në fakt është tregues i orientimit të Perandorisë Osmane drejt linjës Idil-Ural pasi kishte marrë nën kontroll linjën e ndërveprimit të Mesopotamisë me pushtimin e Bagdadit.

Në fazën e dytë, kalimi i kësaj linje ndërveprimi me në krye qytetin e Kazanit në sundimin rus, tregon qartë si ndikimin e këtij brezi gjeokulturore dhe gjeoekonomik në formimin e identitetit rus, ashtu edhe ndryshimin indor që ndodhi mbi këtë linjë në kontekstin e Kazanit. Ky proces kalimi që në fillim u bë skenë e një ndërveprimi të dendur që do të përcaktonte edhe identitetin rus, më vonë mori cilësinë e një spastrimi.

Elementet rusë që jetuan bashkë me bullgarët e Idilit si dhe nën sundimin e Perandorisë Mongole e të Alltë-nordusë që e pasoi, mes shekujve XIII-XV, edhe pse nuk gëzonin një pozitë po aq të privilegjuar sa elementet muslimane turke dhe perse, nuk qenë përballur me shumë ndërhyrje në praktikën e tyre administrative vendore, ekonomike e fetare. Ligjet e Xhengis Hanit, të cilat u qase-shin në mënyrë të barabartë shumë feve të ndryshme si Krishterimi Ortodoks, Budizmi, Zoroastrianizmi, Nesto-

¹⁷⁸ Ky projekt është realizuar në periudhën e Bashkimit Sovjetik në vitin 1953.

rianizmi, Maniheizmi e Shamanizmi, dhe i përjashtonin nga taksat të gjithë njerëzit e fesë, në të njëjtën kohë i patën njohur privilegje Patrikanës Ruse, madje manastiret ortodokse qenë bërë institucionet me pronat më të mëdha në zotërim në këtë rajon. Megjithëse elita bullgaroidile e Alltënardusë, e cila pranoi shkollën jurisprudenciale hanefite të Islamit, përcaktonte retorikën kulturore islame të perandorisë, institucionalizimi i Islamit në këtë rajon nuk pat ndikuar për keq mbi besimet e tjera fetare, me në krye ortodoksinë ruse; përkundrazi, pati luajtur një rol zbutës për konfliktet fetare dhe kulturore deri në rënien e Alltënardusë në vitin 1437.¹⁷⁹

Tradita e tolerancës fetare e shtetit musliman të Alltënardusë vazhdoi edhe në periudhën e hanatit të Krimesë si vazhdim i bullgarëve të Idilit, ku Kazani u bë qendër e studimeve islame. Ulematë e Kazanit luajtën role të rëndësishme politike duke funksionuar edhe si ambasadorë të hanit të Kazanit në vende të huaja. Feja nuk ishte përcaktuese në marrëdhëniet mes Kazanit dhe Moskës, me Kazanin që herëpashere bënte aleanca me knjazët ruso-ortodoksë kundër hanateve turke.¹⁸⁰

Në ligjet e para dhe në traditën fillestare shtetërore ruse që përfshinte elementet sllavo-lindore, islamo-mongole dhe bizantine, vihej re një ndikim i fuqishëm turko-mongol, i cili pasqyrohej në organizimin ushtarak dhe administrativ, në kompozimin etnik, hierarkinë politike, strukturën centraliste autoritariste, në artin dhe arkitekturën e shtetit. Ndikimi turko-mongol mbi historinë dhe

¹⁷⁹ Galina Yemelianova, "Islam in Russia: A Historical Perspective", *Islam in the Post Soviet Russia Public and Private Faces*, ed. Hilary Pilkington, Galina Yemelianova, (Londër: Routledge, 2003), 21.

¹⁸⁰ Yemelianova, "Islam in Russia: A Historical Perspective", 21-22.

tradietën shtetërore të Rusisë do të dilte në pah si një element i rëndësishëm në qasjen ndaj historisë ruse nga një grup intelektualësh rusë të syrgjynosur në vitin 1917, kontribues të një rryme të quajtur eurazizëm.¹⁸¹

Kazani, nga cilësia e tij si bartës i një tradite multi-kulturore perandorake, siç e shtjelluam më lart, pas spas-trimit që pësoi me pushtimin rus në vitin 1552 mori një identitet krejt tjetër. Pasi morën për herë të parë nën kontroll një popullsi muslimane me pushtimin e Kazanit, rusët ndërmorën nismën për ta ndryshuar rrënjësisht endjen njerëzore dhe arkitekturore të qytetit nëpërmjet një spastrimi të fuqishëm kulturor. U zhdukën shumë vepra të qytetërimit islam të Idilit, si xhamitë e Kull Sherifit dhe Nur Aliut, Pallati i Hanatit dhe Varreza e Hanatit,¹⁸² dhe qyteti u përball me një proces kristianizimi intensiv. Peshkopata e themeluar në vitin 1555 në Kazan, brenda një kohe të shkurtër u bë një nga qendrat më të rëndësishme të misionarizmit. Kryengritja që shpërtheu në vitin 1556 kundër politikave rusifikuese dhe kristianizuese u shtyp dhe banorët muslimanë të cilët nuk pranuan të ndërronin fenë u nxorrën jashtë mureve të qytetit dhe u vendosën në zonën që sot quhet Lagja e Vjetër

¹⁸¹ Për shkak të dallimeve që bart rryma e neoeurazizmit që u shfaq pas viteve 1990, rryma e nisur në vitin 1917 do të ishte më e drejtë të quhej eurazizëm klasik. "Themelet e eurazizmit klasik u hodhën me botimin në vitin 1921 të librit *Iskhod k Vostoku* – "Eksod drejt Lindjes", i cili përmbante artikujt e katër shkencëtarëve të cilët qenë detyruar ta linin Rusinë e të shkonin në Europë gjatë Revolucionit Bolshevik (gjuhëtari dhe filozofi Princ Nikolaj Sergejeviç Trubetskoi, gjeografi dhe geopoliticieni Pjetër Nikolajevič Savitski, muzikologu dhe kritiku i artit Pjetër Pjetrovich Suvçinski dhe dietari i fesë e historiani Georgi Vasiljeviç Florovski)." Sevinç Alkan Özcan, "Avrasyacılık Düşüncesinin Ortodoksluk Yorumu", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 23 (Avrasyacılık Özel Sayısı, Nëntor 2004 - Janar 2005).

¹⁸² Nuk u prek vetëm minareja e Syjym Bikesë, e cila qëndron edhe sot e kësaj dite.

Tatare. Në këtë mënyrë qyteti i Kazanit pësoi fatin e qyteteve të Andaluzisë.

Vizita e Pjetrit të Madh në vitin 1722 dhe e Careshë Katerinës II në vitin 1767, i hapën rrugën fazës së tretë të ndryshimit që do të pësonte qyteti. Ngritja e ndërmarrjeve industriale, kryesisht fabrikat e ndërtimit të anijeve lumore, pas vizitës së Pjetrit të Madh, dhe hapja e Akademisë Shpirtërore (*Духовная Академия*) në vitin 1726 i hapën rrugën fillimit të periudhës së modernitetit në kuptimit ekonomik dhe kulturor. Ndërsa vizita e Katerinës II, përveç se i dha hov këtij procesi, bashkë me lirinë e pjesshme që nisi me lejen që iu dha për herë të parë muslimanëve për të ndërtuar xhami, solli edhe fillimin e një periudhe gjallërimi në kulturën tatare.

Këto zhvillime e bënë Kazanin një nga qendrat e rëndësishme urbane të modernitetit rus. Pas hapjes së teatrit të parë rus në vitin 1791, të Akademisë Shpirtërore në vitin 1797 të shtypshkronjës së parë në vitin 1800 dhe të Universitetit të Kazanit në vitin 1804, qyteti nisi të luante një rol të rëndësishëm në formimin e kulturës ruse. Edhe pesha e këtij qyteti në jetën e Tolstoit dhe të Leninit si dy figura pararojë të letërsisë dhe politikës ruse, tregon pozitën e veçantë të kësaj linje gjeokulturore-gjeoekonomike në historinë e Eurazisë dhe të Rusisë.

Nga ana tjetër, pas lejimit nga Katerina II, ndërtimi i Xhamisë së Merxhanit në vitin 1766 dhe i medreseve të Ahundovit dhe të Apanajit në vitin 1771, tregon qëndresën e kulturës islame ndaj procesit spastrues që zgjati më shumë se dy shekuj. Themelimi i shtypshkronjës së parë me germa arabe në vitin 1800 (Shtypshkronja e Orientit – *Azjatiski Tipografja*) dhe shtypja e afro pesëdhjetëmijë librave fetarë në të brenda dhjetë viteve të para, përgatiti

terrenin për lindjen në Kazan të lëvizjes xhedidiste, një nga lëvizjet më mbresëlënëse kulturore të botës islame në epokën moderne. Edhe shtypja e gati dy milionë librave deri në fund të shekullit të XIX në shtypshkronjën me germa arabe të Haritanovit të ngritur në vitin 1829, tregon se si e ka rifituar Kazani pozitën e një qendre kulturore mbi këtë linjë gjeokulturore. Ndërsa shkolla e parë pedagogjike tatare e hapur në vitin 1876 ka luajtur një rol përcaktues në përcjelljen e kulturës tatare.

Krahas këtij dinamizmi kulturor, me hapjen e Siberisë për ngulitje, Kazani ka rifituar rolin qendror gjeoekonomik në stepat e Eurazisë dhe e ka vazhduar me mjete moderne ndërveprimin kulturor dhe ekonomik mbi këtë linjë. Në periudhën komuniste, si pasojë e përballjes me një tjetër proces spastrimi, kryesisht nëpërmjet universiteteve, muzeve, akademive e teatrove të reja, qyteti u uniformizua sërish duke e humbur larminë e tij shekullore, por me kishat dhe xhamitë e ndërtuara pas Luftës së Ftohtë dhe gjallërimin që ka ndodhur në njëzet vitet e fundit, ka treguar se qytetet mbi linjat e ndërveprimit gjeokulturor dhe gjeoekonomik nuk e humbin aq lehtë pozitën e tyre. Pas çdo spastrimi kulturor, qyteti është orvatur të kthehet sërish në rrjedhën e tij të natyrshme historike.

d. Linja Andaluzi-Afrikë Veriore-Sahara: Marakesh-Timbuktu

Qytetet e Marakeshit dhe Timbuktusë mbi linjën Andaluzi-Afrikë Veriore-Sahara, të themeluar thuajse në të njëjtën kohë (shekulli XI), u bënë qendrat e ndërveprimit gjeoekonomik dhe gjeokulturor që takonte Andaluzinë me Nënshaharanë. Edhe pse sot Timbuktu është kthyer në një metaforë për largësinë, në periudhën e lulëzimit gjatë

dy shekujve pas shekullit XI, njëhej si një metropol i pasur dhe një nga qendrat e rëndësishme përcjellëse të tregtisë së Saharasë. Kripa që sillej nga Nënshaharaja, ari që vinte nga Gana dhe paraja nga tregjet e skllëvërve, shpërndaheshin në zona të tjera nëpërmjet Timbukusë.¹⁸³

Timbuktuja nuk ndodhej vetëm në linjën përcjellëse gjeoekonomike, por si një qytet me prestigj ndër muslimanët për sa i përket edukimit islam, ndodhej edhe në linjën përcjellëse kulturore. Dihet se që nga shekulli XIV, nga Timbuktuja kanë shkuar drejt Mekës dhe Medines shumë karvane haxhi, dhe nga ana tjetër shumë dijetarë nga Meka dhe Medina kanë shkuar në Timbuktu për studime.¹⁸⁴ Me medresenë e famshme të Sankorit, të shquar për studimet kuranore dhe medresetë e tjera, Timbuktuja ka luajtur një rol të rëndësishëm në përhapjen e Islamit në Afrikë në shekujt XV dhe XVI.

Po ashtu, edhe Marakeshi, i themeluar si kryeqytet nga dinastia murabite dhe i cili ka luajtur një rol të rëndësishëm në përcjelljen e ndikimit andaluzian, brenda një kohe të shkurtër u bë qendra kulturore, fetare dhe tregtare e Magrebit. Përdorimi më vonë i emrit Marakesh për të gjithë rajonin, që nisi të quhej “visi i Marakeshit”¹⁸⁵, tregon rolin qendror të qytetit në rajon. “Murabitët, të cilët erdhën nga ribatet¹⁸⁶ e Saharasë duke përshkuar rrugët e karvaneve, në vitin 1077 themeluan vendbanimin e tyre të ri, Marakeshin, si një përzierje çadrash

¹⁸³ Për një studim të detajuar mbi vendin e Timbukusë në tregtinë e Saharasë dhe në edukimin islam, shih: Marq de Villiers dhe Sheila Hirtle, *Timbuktu: The Sahara's Fabled City of Gold*, (Nju Jork: Walker Publishing Company, 2007).

¹⁸⁴ De Villiers dhe Hirtle, *Timbuktu: The Sahara's Fabled City of Gold*, 5.

¹⁸⁵ İsmail Ceran, *Fas Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu: 2012), 103.

¹⁸⁶ Fortesa të ndërtuara gjatë ekspansionit islam në Afrikën Veriore dhe Sahara. (shën. i përkth.)

e shtëpish. E rrethuan me mur dhe e zbukuruan me monumente. Ashtu si Fezi, edhe ky vendbanim berber u kthye në një qytet të Lindjes. Në Magreb, ku deri asokohe haseshin vetëm vendbanime rurale të stilit berber dhe vendbanime romake, nisi të lindë një mendësi e re urbane. U shfaq një Qytet Lindor me mure, porta, lagje të ndara nga njëra-tjetra, tregje, industri dhe shtresë tregtare. Bashkë me këtë lloj jetese urbane, nga berberët e islamizuar doli në syprinë një tip krejt i ri njeriu.”¹⁸⁷

¹⁸⁷ M. Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur* (VIII-IX siècle), 75-76, cituar nga Ceran, *Fas Tarihi*, 101.



Harta 10: Linja Andaluzi-Afrikë Veriore-Sahara

7. QYTETE QË TAKOJNË/TRANSFORMOHEN/TRANSFORMOJNË QYTETËRIME TË NDRYSHME: JERUSALEMI, SHPIRTI I HISTORISË OSE EMRI I LASHTË I PAQES

Disa qytete marrin formë, transformohen dhe transformojnë në varësi të lulëzimit dhe rënies së qytetërimeve, pra janë qytete që në fillimet e tyre i përkasin një qytetërimi dhe për sa i përket zhvillimit, një qytetërimi tjetër; janë aktive, subjekte dhe transformohen e transformojnë. Pasi marrin formë, fillojnë ta përcaktojnë vetë formën e tyre. Të tillë qytete janë Jerusalemi, Kajroja e Stambolli.

Natyra e veçantë dhe përcaktuese e Jerusalemit në historinë e qytetërimeve vjen ngaqë është hapësira e një rrugëtimi ku priten historia me metafizikën, ekzistenca ontologjike me atë historike. Në thelb të shpirtit urban që bart Jerusalemi ndodhet lidhja e fortë që ky vend krijon mes ekzistencës dhe rrugëtimit historik të njerëzimit. Ky thelb nuk mund të burgoset brenda kufijve të një të qytetërimi të vetëm, cilido qoftë ai. Ky thelb u ka ngarkuar kuptime të reja ekzistenciale qytetërimeve të ndryshme.

Cilësitë që e bëjnë Jerusalemin qendër të metafizikës dhe historisë, së pari kanë nisur të mbruhen në vendin ku është themeluar qyteti dhe në rrugëtimin e elementit njerëzor që e ka bërë atë kryeqytet. Para se të shpallej kryeqytet nga Davudi a.s., Jerusalemi ka qenë mbi linjën e kryqëzimit të pellgjeve qytetërimore që i kanë dhënë formë kulturës së lashtë për shekuj me radhë. Trashëgimia e thellë e Mesopotamisë që nga Sumeri deri te Babilonia në lindje,

rendi i ngulitur hitit i Adadollit në veri, dallgët kulturore të Minosit, Mikenës dhe Fenikës të ardhura përmes Mesdheut në perëndim dhe pellgjet qytetërimore të Egjiptit dhe Jemenit në jug, kanë hyrë në ndërveprim përmes luftës për dominim në hapësirën që përfshin edhe Jerusalemin. Kështu që Jerusalemi i lindur në një hapësirë të tillë gjeografike, që përziën në vetvete trashëgiminë e lashtë njerëzore, me këtë aspekt është përgatitur për një element njerëzor që do ta ngrente atë në pozitën e qendrës së historisë.

Elementi njerëzor që do t'i frynte shpirtin qytetit të themeluar në këtë vend, u formua pas periudhash shekullore pjekjeje në lavjerrësin mes Mesopotamisë dhe Egjiptit, dy pellgjet e mëdha të lashta qytetërimore, në procesin që nisi me mërgimin në atë vend të Ibrahimit a.s.. Ibrahim i a.s., i cili sipas rrëfenjash të ndryshme historike u nis nga qyteti Ur i Mesopotamisë Jugore dhe në brezin gjeokulturore-gjeoekonomik të trajtuar në kapitullin e mëparshëm, përmes Ninovës (Mosul) dhe Urfës mbërriti në Hebron (el-Halil), duke i sfiduar besimet politeiste përgjatë tërë kësaj linje, hodhi farat e një perceptimi të ri besimor e ekzistencial. Procesi formues i traditës monoteiste abrahamike, në të njëjtën kohë përgatiti terrenin edhe për daljen e Jerusalemit në skenën e historisë. Në të njëjtën kohë ky është edhe procesi formues i perceptimit të parë ekzistencial që i përshkon horizontalisht qytetërimet që kanë ekzistuar në histori. Duke marrë parasysh edhe interpretimet historike që bazohen në lidhjen e Ibrahimit a.s. me qytetërimin indian nisur nga marrëdhënia etimologjike mes emrave Ibrahim dhe Brahma, është e qartë se tradita abrahamike që në fazat e saj të para mbështetej mbi një terren ndërveprimi që e priste horizontalisht linjën Indi-Mesopotami-Palestinë-Egjipt.

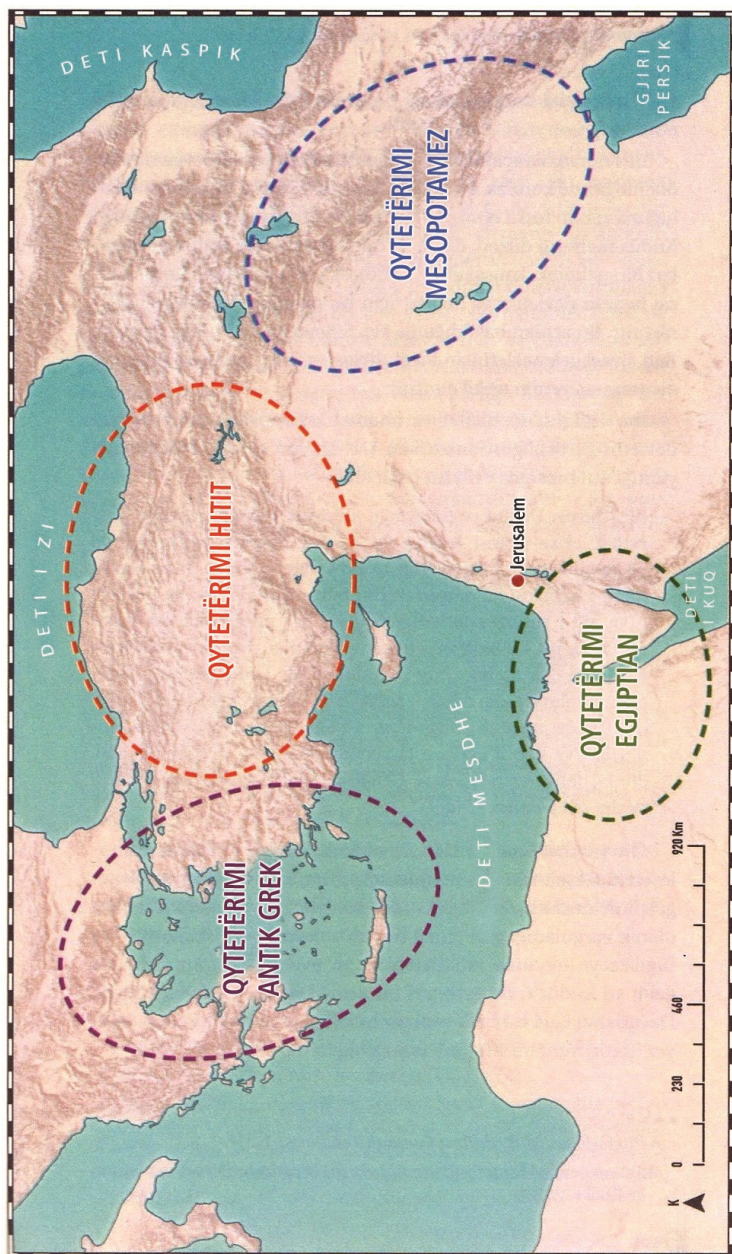
Nuk ka dyshim se edhe komunikimi që stërnipi i Ibrahimit a.s., Jusufit a.s., vendosi me çdo shtresë të shoqërisë egjiptiane, nga fajtorët e të persekutuarit deri te faraonët, nëpër burgjet dhe pallatet e Egjiptit, i cili ishte pellgu më i fuqishëm qytetërimor i asaj epoqe, ka ndikuar thellë në formimin e kujtesës kolektive të këtij elementi njerëzor. Po ashtu edhe shtegtimi i Musait a.s., i cili u rrit në pallatet e Egjiptit, drejt Palestinës përmes Sinait duke kapërcyer Detin e Kuq pasi ngriti krye kundër persekutimit, në fakt është marshim drejt Jerusalemit, i cili do të bëhej emri i lashtë i paqes dhe i rendit. Mrekullia e ndodhur gjatë kapërcimit të Detit të Kuq është shenjë e ndërhyrjes së vullnetit hyjnor në histori, kurse sprova që ndodhi në malin e Sinait tregon përgjegjësinë e njeriut në tokë dhe baticë-zbaticën e tij brenda kësaj përgjegjësie.

Dalja e Jerusalemit në skenën e historisë është takimi i këtij elementi njerëzor nën udhëheqjen e Davudit a.s. me një vend të cilin e bëri qendrën e një rendi nëpërmjet të cilit do të përmbushte përgjegjësinë e tij njerëzore. Kulmi që arriti Jerusalemi përse i përket fuqisë dhe estetikës në periudhën e Sulejmanit a.s., u bë referencë për autoritetet politike të mëvonshme.

Kjo referencë ka fituar rëndësi në dy pikëpamje:

së pari, ideja e rendit tokësor të themeluar nën udhëheqjen e profetëve, formoi bazën e legjitimitetit të rendit politik;

së dyti, rendi me qendër në Jerusalem i themeluar nga Sulejmani a.s., duke i bashkuar traditat e lashta më vonë, formoi një referencë prototip për shtetet dhe udhëheqësit politikë që do të bartnin pretendimin për të themeluar një rend politik përfshirës me përmasa të mëdha.



Harta 11: Jerusalemi dhe pellgjet e lashta qytetërmore

Parë nga ky këndvështrim, Sulejmani a.s. dhe Jerusalemi kanë krijuar terrenin për formimin e rendit dhe tipologjisë urbane ideale për traditat politike të Lindjes dhe Perëndimit.

Lidhur me këtë është interesante që Ibn Halduni u referohet Davudit a.s. dhe Sulejmanit a.s. kur shpejgon nevojën për shtetin, në kuadër të diskutimit mbi halifatin dhe imamatin:

Davudi a.s. dhe Sulejmani a.s., patën trashëguar fronin dhe vulën profetike e qenë nderuar me zbulesën hyjnore. Atyre u qe dhënë një pushtet e sundim i atillë që nuk i qe dhënë e nuk do t'i jepet askujt mbi faqen e dheut që nga krijimi e gjer në fundin e kësaj bote. Nëse pushteti dhe sundimi do të kishin qenë diçka e urryer për Sulejmanin a.s., nuk do ta kishte kërkuar një gjë të tillë nga Zoti i botëve.¹⁸⁸

Nga ana tjetër, tipologjitë e qytetit dhe rendit ideal të rrënjësura përmes referimeve ndaj Davudit a.s. dhe Sulejmanit a.s., kanë lënë gjurmë të thella edhe në traditën e mendimit politik perëndimor. Siç e vë në dukje me të drejtë Simon Sebag Montefiore, “pasi u përkthye së pari në greqisht e më vonë në latinisht e anglisht, Bibla u bë një libër universal duke e bërë edhe Jerusalemin një qytet universal. Çdo mbret i madh qe një David, çdo popull i veçantë një Izrael dhe çdo qytetërim i përsosur një Jerusalem i ri”.¹⁸⁹

Besimi se Sulejmani a.s., krahas autoritetit tokësor mbi njerëzit, pati sunduar edhe mbi xhinët, erërat dhe kafshët¹⁹⁰, i jep një përmasë sundimi metafizik rendit me qendër në

¹⁸⁸ Shih: Ibn Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, I, 377.

¹⁸⁹ Simon Sebag Montefiore, *Jerusalem: the Biography*, (Nju Jork: Vintage Books, 2012).

¹⁹⁰ Për themelet islame të këtij besimi shih komentet e sures Neml të Kuranit, veçanërisht Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3661-3672.

Jerusalem të drejtuar prej tij, dhe kjo përmasë, në shekujt e mëvonshëm u ka dhënë një lloj prototipi historik shteteve me pretendimin për të themeluar një rend të qëndrueshëm e përfshirës. Edhe në mendësinë e lashtë të Perandorisë Osmane, bazuar mbi perceptimin e përsosmërisë së rendit politik, një vend të veçantë zë rendi profetik i themeluar nga Davudi a.s. dhe Sulejmani a.s. me qendër në Jerusalem. Përdorimi i Vulës së Sulejmanit, e cila besohet se përfaqëson edhe këtë pushtet metafizik, në artin selxhuk dhe osman dhe kthimi i saj thuajse në një nga simbolet shtetërore duke filluar sidomos nga periudha e Sulltan Sulejmanit, është një shprehje simbolike e idealit për të arritur pushtetin e Sulejmanit a.s. dhe përmasat e rendit të ngritur prej tij. Paralelizmi që bën Elmalılı Hamdi Yazır në tefsirin e sures Neml të Kuranit mes periudhave të Sulltan Javuz Selimit e Sulltan Sulejmanit dhe atyre të Davudit a.s. e të Sulejmanit a.s., është pasqyrim i kësaj vazhdimësie perceptimi.¹⁹¹

Gjithashtu, edhe ndërtimi nga Sulejmani a.s. i tempullit të parë më të madh të besimit monoteist, të njohur me emrin e tij, përbënte një prototip për tempujt e tjerë që do të ndërtoheshin më vonë brenda traditës abrahamike. Të gjithë tempujt e ndërtuar më vonë janë ndërtuar duke iu referuar e në përpjekje për ta imituar këtë tempull në madhësi dhe estetikë. Shembulli më i spikatur i kësaj është Shën Sofia. Gjesti i Justinianit gjatë inaugurimit të Shën Sofisë, kur ia lëshoi dorën patrikut dhe duke ecur drejt altarit të kishës thirri – duke iu referuar Tempullit të Sulejmanit në Jerusa-

¹⁹¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3712.

lem: “Ta kalova, Solomon!”¹⁹², përbën një shembull të spikatur në këtë drejtim.

Jerusalemi, si qyteti qendror i aspiratës për një rend që bart pretendimin për të përfshirë, krahas tërë trashëgimisë njerëzore, edhe krijesat e tjera, përgjatë historisë ka kaluar ndikime nga tre lloje të ndryshme sundimi:

a. ata që e kanë parë si rivale një mendësi të tillë rendi dhe kanë dashur t’i japin fund këtij pretendimi duke e spastruar Jerusalemin, pra babilonasit (Nabukodonosori) dhe romakët (Titusi);

b. ata që janë orvatur ta ringjallin karakterin përqafues për trashëgiminë njerëzore të rendit të Sulejmanit a.s., pra Halifi Umer, ejubidët (Salahudin Ejubi) dhe osmanët (Sulltan Sulejman Kanuniu);

c. ata që janë përpjekur ta marrin Jerusalemin në monopolin e tyre duke i spastruar trashëgimitë e tjera të Jerusalemit, për të treguar se pretendimi për një rend të tillë u takon vetëm atyre, domethënë kryqtarët dhe Izraeli modern.

a. Përpjekjet për spastrimin e Jerusalemit dhe shpirti rezistues i qytetit: babilonasit dhe romakët

Në spastrimin e Jerusalemit nga babilonasit dhe romakët dalin në pah tri veçori: e para, ata që kanë dashur ta spastrojnë plotësisht nga historia Jerusalemin kanë synuar të spastrojnë jo vetëm vendin, por edhe shpirtin e qytetit, që është bërë pjesë e atij vendi. Tipari i përbashkët i babilonasve dhe romakëve, të cilët e kanë sulmuar qytetin për një

¹⁹² “Vërtet, Profeti Solomon bëri Jerusalemin. Por kjo ia kalon.” Jusuf bin Musa bin Musa el-Balikesiri, *Tarih-i Ayasofya*, dok. 130b, cituar nga Ahmet Akgündüz, Said Öztürk dhe Yaşar Baş, *Üç Devirde Bir Mabet: Ayasofya*, (Stamboll: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2005), 118.

spastrim të tillë, është se kanë qenë rende imperiale që kanë përqaftuar tradita pagane dhe politeiste, ndryshe nga besimi monoteist abrahamik. Siç e thekson me të drejtë Luigi Pareti, ndërveprimi i monoteizmit abrahamik me kulturën politeiste mesopotamike, ka ushtruar një ndikim të thellë që ka përcaktuar si debatet teologjike brenda vetë hebrenjve, ashtu dhe përçarjen e tyre politike:

E gjithë kjo histori shpjegon pse qytetërimi hebre, që në periudhat e tij të para ka shfaqur një karakter të përzier. Për shembull, përshtypja që lind kur krahasohen rrëfimet sumere, akade dhe hitite me historitë formative të tyre, është po ajo përshtypje që buron nga konceptet juridike, nga antagonizmi mes monoteizmit karakteristik hebre dhe ndikimeve të vazhduara të politeizmit, si dhe nga arkitektura, gdhendja dhe shumë arte të tjera hebraike. Për t'u bërë ballë armiqve, hebrenjtë kaluan përmes periudhës së qeverisjes me bazë federale nën udhëheqjen e prijësve fetarë dhe arritën të siguronin bashkimin nën monarkinë, e cila u kujdes për zhvillimin e vendit për sa i përket tregtisë, industrisë dhe bujqësisë. Përçarja që ndodhi më vonë mes mbretërisë së Izraelit dhe asaj të Judesë, u ashpërsua përmes luftës mes monoteizmit të mbështetur nga profetët e njerëzit e fesë dhe sinkretizmit të përkrahur nga disa drejtues. Rivaliteti mes dy shteteve, që shpesh arrinte deri në luftë, i dobësoi të dyja palët dhe në të njëjtën kohë i detyroi të bënin aleancë këto dy fuqi të paqëndrueshme e të lodhura.¹⁹³

Monoteizmi ku mbështetet tradita abrahamike që përfaqëson Jerusalemi perceptohej si kërcënim për Perandorinë Babilonase e Romake, që sundimin e tyre politik e mbështesnin në legjitimitetin e siguruar nga politeizmi. Siç e vë në

¹⁹³ Pareti dhe t.j., *History of Mankind*, 21.

dukje Will Durant, duke iu referuar pionierit të studimeve arkeologjike në Lindjen e Mesme, kryesisht në Egjipt, Gaston Maspero-s, në shekullin IX p.e.s. në Babiloni kishte 65 mijë perëndi të përhapura në çdo qytet, madje shtëpi¹⁹⁴, dhe klasa e priftërinjve, të cilët ushtronin ndikim të madh mbi strukturën politike me legjitimitetin që u jepnin këto perëndi, i jepnin sistemit një karakter teokratik.¹⁹⁵ Politeizmi babilonas dhe ai romak, i cili kishte një panteon të ngjashëm, me afrimin ontologjik që krijonin në marrëdhënien perëndi-njeri¹⁹⁶, duke i njohur perandorët si gjysmëperëndi, madje si perëndi, u siguronin atyre një legjitimitet të fuqishëm, kundrejt të cilit besimi monoteist që përfaqësonte Jerusalemi përbente një alternativë. Në këtë kuptim, Jerusalemi bartte një thelb metafizik të ndryshëm përballë Babilonisë dhe Romës.

Së dyti, lufta mes Jerusalemit dhe këtyre dy perandorive, po aq sa si një luftë për sundim politik mes shteteve, madje ndoshta edhe më shumë, është perceptuar si një luftë mes qyteteve simbolike.

Për këtë arsye, qoftë babilonasit, qoftë romakët, pasi e kanë shtënë në dorë Jerusalemin, kanë tentuar ta spastrojnë atë në vend që ta përdorin për sundimin e tyre. Në një kuptim, duke e parë të pamundur të zotërojnë shpirtin e qytetit, kanë preferuar të zhdukin ekzistencën e tij fizike.

Babeli, ku mbreti në çdo tullë kishte dhënë urdhër të shkruhej “Unë jam mbreti i Babilonisë, Nabukodonosori”¹⁹⁷, për sa i përket shkëlqimit, popullsisë dhe estetikës, ishte

¹⁹⁴ Will Durant, *The Story of Civilization I: Our Oriental Heritage*, (Nju Jork: Simon and Schuster, 1954), 234.

¹⁹⁵ Durant, *Our Oriental Heritage*, 233.

¹⁹⁶ Për konceptin e afrimit ontologjik dhe ndikimin e tij mbi legjitimitetin politik, shih: Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, 11-34, 111-123.

¹⁹⁷ G. R. Traboulsi, *Nebuchadnezzar*, (Nju Jork: George Routledge & Sons, 1931), 306; Durant, *Our Oriental Heritage*, 224.

metropoli i pashoq e i pakrahasueshëm i periudhës antike¹⁹⁸ dhe s'mund të lejonte që çfarëdo qyteti tjetër ta sfidonte. Nëse Jerusalemi do të ishte një qytet i rëndomtë, mund të përfshihej në perandori pa u spastruar, por niveli ku kishte arritur Jerusalemi në kohën e Sulejmani a.s. për sa i përket trashëgimisë qytetërimore, në qenien e vet bartte një rivalitet të natyrshëm kundrejt Babelit.

Këto qytete legjendare të epokës antike, gjurmët e këtij rivaliteti i pasqyronin edhe nëpërmjet simboleve që bartnin. Tempulli i Sulejmanit a.s., si vepra e periudhës kulmore të Jerusalemit dhe Kulla legjendare e Babelit me Tempullin e Mardukut në jug të saj si dy simbole të lashta, përfaqësonin një rivalitet botëkuptimor dhe arkitekturor. Prandaj çështja nuk ishte lufta për sundim mes Perandorisë Babilonase shumë të fuqishme ushtarakisht dhe mbretërisë së dobësuar të Judesë, por bëhej fjalë për dy qytete simbolike të epokës antike dhe pozitën e tyre si alternativa ekzistenciale me thelbin e tyre metafizik dhe formën arkitektonike. Si përfundim, kur Nabukodonosori e pushtoi qytetin në vitin 586 p.e.s., e spastroi fizikisht Jerusalemin dhe Tempullin e Sulejmanit. Por shpirti i qytetit i kishte aq të forta themelet sa në kthesën më të parë historike u takua sërish me elementin njerëzor që do ta ringjallte.

Edhe në spastrimin e dytë të madh që ndodhi në vitin 70 e.s., bëhej fjalë për dialektikën e ngjashme Romë-Jerusalem. Mospajtimi që bartte në vetvete shpirti i Jerusalemit, i cili përfaqësonte traditën abrahamike kundrejt Romës, që ishte qyteti i pushtetit absolut të ngritur mbi kulturën e perandorit të hyjnizuar brenda mendësisë politeiste, përbënte një kundërshti ekzistenciale. Antagonizmi mes kulturës

¹⁹⁸ Durant, *Our Oriental Heritage*, 224.

politeiste romake, ku perandorë si Çezari dhe Augusti shpallëshin dhe adhuroheshin si perëndi dhe kulturës monoteiste të Jerusalemit të ngritur mbi themelin e Sulejmanit si profet dhe të Isait si mesih, përbënte një kundërshti ekzistenciale. Nga kjo pikëpamje, paralelizmi mes Zeusit e Mardukut si perëndi mbi perënditë, mes Çezarit/Augustit e Nabukodonosorit si pushtetmbajtës gjysmëhyjnorë, dhe mes Romës e Babelit si dy qendra rendesh imperiale, pasqyron terrenin simbolik dhe historik të këtyre dy spastrimeve.

Ja si e shpreh Ciceroni këtë perceptim antagonizmi në periudhën e paqes para se Jerusalemi të shkatërrohej nga Titusi:

Megjithëse Jerusalemi është ende në këmbë dhe mes nesh e hebrenjve ka paqe, ritet e tyre të shenjta bien ndesh me lavdinë e perandorisë sonë dhe traditat e të parëve tanë.¹⁹⁹

Kështu për shembull, Jozefi, i cili pasi mori pjesë në kryengritje dhe komandoi forcat hebreje në Galile, në vitin 67 iu dorëzua Vespasianit duke bashkëpunuar me romakët, dhe që e ka lënë në histori këtë periudhë përfshirë edhe shkatërrimin e Jerusalemit²⁰⁰, tregon se shkak për fillimin e luftës u bë vendimi për ta ndërprerë flijimin e përditshëm të kurbaneve që simbolizonte bindjen ndaj Romës, pas një mbledhjeje të rabinëve në Tempullin e Shenjtë, si dhe profecitë e rabinëve për të ardhmen. Një antagonizëm i pashmangshëm ekzistonte mes Jerusalemit me atmosferë metafizike ku Tempullin e Sulejmanit e mbizotëronte klasa e rabinëve, të cilët, megjithëse kishin pasur mes tyre një mesih dhe e kishin refuzuar, ishin vazhdimisht në pritje të një mesihu dhe rrjedhimisht të një rendi të ri botëror, dhe Romës e cila ishte

¹⁹⁹ Montefiore, *Jerusalem: the Biography*, 133.

²⁰⁰ Shih: Titus Flavius Josephus, *The Jewish War*, (Londër: Penguin Books, 1981).

qendra e rendit imperial që mbështetej në pushtetin absolut të perandorëve-perëndi të cilët marshonin në histori.

Duke e spastruar plotësisht nga skena e historisë Jerusalemin dhe Tempullin që bartte shpirtin e Jerusalemit, Titusi në fakt synonte të zhdukte një kërcënim ndaj rendit imperial romak. Siç mendonte, e spastroi fizikisht Jerusalemin, por ndërsa hebrenjtë përballeshin me një sprovë historike pasi e kishin tradhtuar Isain a.s. duke e refuzuar si profet, shpirti i Jerusalemit në shekuj depërtoi në Romë dhe e transformoi atë. Siç e vë në dukje edhe Martin Goodman në librin e tij *Rome and Jerusalem: the Clash of Ancient Civilizations*²⁰¹, pas tërë këtij procesi historik, për shekuj me radhë Roma dhe Jerusalemi pasqyruan në imagjinatën perëndimore dy idealet e kundërta të madhështisë dhe shenjtërisë. Këto dy qytete, të cilat në shekullin I e.s. përjetuan periudhën e tyre kulmore, në fakt u bënë skenë e përballjes së dy idealeve: në njërin anë Roma e cila arriti kulmin e madhështisë politiko-ushtarake me Augustin, i cili vdiq në vitin 14 e.s., në anën tjetër Jerusalemi i cili me Isain a.s. arriti kulmin e shenjtërisë në kuptimin e depërtimit të metafizikës në histori.

Shndërrimi i Jerusalemit si qyteti i traditës së lashtë abrahamike në një qytet legjionar romak të mbushur me simbole të politeizmit romak dhe të quajtur nga perandori Adrian Aelia Kapitolina sipas Jupiter Kapitolinit duke filluar nga viti 130, si dhe ndërtimi i një tempulli romak në malin e Tempullit, që ngadhënjimi i madhështisë ushtarake mbi shenjtërinë. Kurse shpallja e Krishterimit si një nga fetë zyrtare të perandorisë nga perandori Konstandin në vitin 313, që një shpirt i ri që shenjtëria i fryu si Romës ashtu dhe Jerusalemit, dhe fillimi i një shndërrimi të ri urban dhe

²⁰¹ Goodman, *Rome and Jerusalem*, 33.

qytetërimor. Teksa feja e Isait a.s. si produkt i traditës së lashtë lindore, në Romën sinkretike shndërrohej në Krishterim²⁰², edhe Perandoria Romake hynte në procesin e mbar-sjes me një frymë të re.

Ky transformim u pasqyrua edhe në strukturën fizike e arkitektonike të Jerusalemit. Në vend të tempullit romak dedikuar Afërditës, i ndërtuar në vitin 135 nga perandori Adrian në vendin e shenjtë ku besohet se është kryqëzuar Isai a.s., fillimi i ndërtimit të Kishës së Apokalipsit në vitin 326 nga perandori Konstandin me kërkesën e peshkopit të Jerusalemit, Makariusit, në Këshillin e Nikeas, dhe përfundimi i saj në vitin 335 duke iu dedikuar Zotit, mund të shihet si ritakim i Jerusalemit me traditën abrahamike në këtë baticë-zbaticë historike. Identiteti i krishterë në rritje i Jerusalemit pas vizitave të nënës së perandorit, Helenës, në vitin 326 dhe të vetë perandorit në vitin 335, dhe zëvendësimi i arkitekturës romake me atë të krishterë²⁰³, në një kup-tim mund të shihet si shenjë e kthimit të këtij qyteti të shenjtë nga *Aelia Kapitolina* në traditën e lashtë abrahamike, domethënë në origjinën e vet. Por në kuadër të politikave shtypëse ndaj hebrenjve nga perandori Adrian²⁰⁴, i cili konsiderohet si simboli i paganizimit të Jerusalemit, dhe të ndalimit të hebrenjve për t'u kthyer në Jerusalem nga Perandori Herakli i periudhës së krishterë të Jerusalemit, me arsyetimin se kishin bashkëpunuar me persët, kishin djegur kishat e kishin vrrarë të krishterët, si dhe urdhri i dhënë prej

²⁰² Për transformimin e Krishterimit shih: Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, 17-25 dhe Davutoğlu, "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık".

²⁰³ Për historinë e detajuar të këtij transformimi, shih: Karen Armstrong, *Jerusalem: One City Three Faiths*, (Nju Jork: Alfred Knopf, 1996), 195-216.

²⁰⁴ Armstrong, *Jerusalem*, 163. Kjo politikë shtypjeje e zbatuar me ligjin e vitit 131 përmbante ndalimin e traditës së synetllëkut, të mësimin të Torës si dhe ritet dhe mbledhjet publike hebreje.

tij në vitin 634 për pagëzimin e të gjithë hebrenjve që jetonin në perandori²⁰⁵, tregojnë se mes Jerusalemit pagan dhe atij të krishterë ka elemente të rëndësishme vazhdimësie për sa u përket përpjekjeve për t'i tëhuajësuar plotësisht hebrenjtë me qytetin.

Ashtu siç forca shpirtërore e Jerusalemit me kohë e takoi qytetin dhe qytetërimin e Romës me Lindjen duke e transformuar atë, me traditën e krishterë që mbërriti sërish atje përmes Romës, gjeti mundësinë për ta pasqyruar sërish në hapësirë shpirtin e tij. Pra, jo vetëm e transformoi qytetërimin që e shkatërroi, por bëri të mundur edhe lindjen e një shenjtërie të re nga hiri i vet. Shprehja më e spikatur e këtij transformimi do të ishte emërtimi i Perandorisë së Shenjtë Romake e cila do t'i vinte vulën e saj politikës së Mesjetës. Nëse në vend të "së Shenjtës" do të vinit Jerusalemin i cili bart thelbin historik të kësaj shprehjeje, do të mund të shihnit edhe forcën transformuese të qyteteve për qytetërimet.

Tipari i tretë i rëndësishëm në spastrimin e Jerusalemit nga Babilonia dhe Roma është distanca që është dashur të krijohet mes vendit dhe elementit njerëzor, thënë ndryshe, shkëputja e këtij të fundit nga vendi. Në të dyja proceset, nuk u mjaftua me shkatërrimin e plotë të vendit, por elementi njerëzor i mbetur pas masakrave të luftës, u syrgjynos. Por, pas këtij syrgjyni, krahas synimit për ta shkëputur elementin njerëzor nga vendi i shenjtë të cilin ky element e shihte si hapësirën e vet ekzistenciale dhe për të parandaluar kësisoj krijimin e një kërcënimi të ri, gjendet edhe vullneti i traditave imperiale të Babilonisë dhe Romës për t'i pasuruar kryeqytetet e tyre për sa i përket popullsisë dhe aktivitetit ekonomik. Prandaj dhe Nabukodonosori u përpoq ta

²⁰⁵ Armstrong, *Jerusalem*, 215.

kthente qytetin e Babelit në një metropol në kuptimin e vërtetë të fjalës duke sjellë aty popullsinë e viseve të push-tuara. Njëri nga autorët e historisë së parë gjithëpërfshirëse hebrenje, Heinrich Graetz, pyet nëse ishte fat apo një politikë e veçantë me një qëllim të caktuar trajtimi tolerant i hebrejve nga Nabukodonosori pasi i dërgoi në Babel, dhe jep një shpjegim ku nxjerr në pah alternativën e dytë:

Ishte fat për judenjtë që u syrgjynosën në Babiloni duke u trajtuar njerëzisht nga Nabukodonosori, apo një politikë e veçantë? (...) Mëshira që tregoi Nabukodonosori ndaj hebrejve zë një vend të veçantë në zhvillimin historik të këtij populli. Ruajtja e të syrgjynosurve nga mjerimi qe rezultat i këtij favor. (...) Këta njerëz të nxjerrë me dhunë nga shtëpitë e tyre u kaluan në një qytet të ri, ndërsa në Babel u vunë të banonin judenjtë cilët e pranuan vullnetarisht sundimin e Nabukodonosorit. Ai u tregua vërtet bujar në trajtimin e të gjitha familjeve e bashkësive të fiseve të Judës e Benjamin, të afërmeve të tyre dhe skllëvërve. Ata ishin të lirë dhe të drejtat e traditat e tyre respektoheshin. Familjet e transferuara nga Jerusalemi, si, për shembull, princat e derës mbretërore (bijtë e Davidit), nipërit e Joabit apo familja e Pahathmoabit, Paroshi dhe familjet e tjera formuan një union të veçantë mes tyre. U lejuan të vetëqeveriseshin sipas traditave të tyre familjare. Madje skllëvërit e Tempullit, të cilët u bindeshin zotërinjve të tyre në syrgjyn, dhe skllëvërit e shtetit bashkëjetuan në grupe siç deshën.²⁰⁶

Ky qëndrim pragmatik buroi nga besimi se me spastrimin e një qyteti që përbënte alternativë dhe dëbimin e elementit njerëzor prej tij, edhe shpirti i qytetit me kohë do të shuhej, si dhe nga nevoja për ta shfrytëzuar elementin nje-

²⁰⁶ Heinrich Graetz, *History of the Jews*, (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1891), I, 329-330.

rëzor në fjalë. Një pragmatizëm i tillë mund të vihet re edhe në praktikat e Romës. Vetë jeta e Jozefit përbën një shembull interesant në këtë drejtim. Perandori Vespasian, në fillim e mori në shërbimin e tij Jozefin, i cili luftoi kundër tij dhe më vonë i dha emrin e familjes së vet dhe e la të lirë.

Ky pragmatizëm vlen edhe për vetë hebrenjtë e syrgjynosur. Fakti që Jozefi, i cili vinte nga një familje rabinësh, me lirimin e tij pasi Vespasiani u bë perandor, mori një emër romak (Titus Flavius Jozefi), duke i shtuar emrit të tij atë të familjes së Vespasianit dhe atë të Titusit, birit të Vespasianit, i cili e dogji Jerusalemin, pasqyron transformimin kontradiktor mes dy identiteteve. Kjo kontradiktë identitare është edhe burimi i parë i problemit të identitetit të dyfishtë të hebrenjve që do të vazhdonte për shekuj me radhë.

Antisemitizmi modern nazist, me përpjekjen e tij për të shuar vetë elementin njerëzor, dallon nga ky qëndrim pragmatik i kulturës së lashtë. Në themel të këtij dallimi gjendet konsiderimi i hebrenjve nga të krishterët si *vrasësit e Zotit*. Martin Goodman thotë se rrënjët e antisemitizmit duhen kërkuar në shkatërrimin e Jerusalemit pas kryengritjes së viteve 67-70 e.s.:

Zhvillimi më i rëndësishëm afatgjatë që ndodhi gjatë shekullit që pasoi vitin 70, që antisemitizmi i krishterë që u shfaq si rezultat i armiqësisë së Romës ndaj hebrenjve. Fuqia imperiale romake, duke filluar nga shekulli V hyri në procesin e shpërbërjes graduale në Europën Veriore dhe Mesdheun Perëndimor, dhe megjithëse jetoi për një kohë të gjatë akoma si Roma e Re-Bizanti, në vitin 1453 hyri nën sundimin e turqve osmanë. Megjithëkëtë, trashëgimia e Romës gjatë Mesjetës e deri në ditët e sotme në Europë është mbajtur gjallë në strukturën institucionale dhe në ideologjinë e Kishës. Në sytë e të krishterëve,

duke filluar që nga brezi i parë, Hebraizmi duhej të qe zhdukur që në shekullin e parë: Besëlidhja e Re e ka zëvendësuar plotësisht Besëlidhjen e Vjetër. Sigurisht që ky antihebraizëm i mbështetur në besime fetare nuk i hapi rrugë domosdoshmërisht antisemitizmit, por nuk mund të jetë rastësi as fakti që në shekullin II, disa të krishterë nisën ta ndanin gjithnjë e më shumë veten nga hebrenjtë me një gjuhë të ashpër që përdorej edhe në Romë.²⁰⁷

**b. Ringjallja e shpirtit të qytetit dhe vazhdimësia:
Halifi Umer, ejubidët dhe osmanët**

Në të dyja spastrimet Jerusalemi e pati humbur larminë e tij të lashtë njerëzore dhe qe shkretuar si nga ana arkitekturore ashtu dhe njerëzisht. Një larmi të tillë Jerusalemi do ta arrinte sërish në epokën e qytetërimeve islame. Në shekujt që zunë fill me çlirimin e Jerusalemit nga Halifi Umer, u përvetësua një mendësi dhe qëndrim i ndryshëm në të trija çështjet. Kjo mendësi e re e vazhduar nga shumë shtete islame me në krye ejubidët dhe osmanët, e cila mbështetej në themelet e një besimi dhe botëkuptimi të ri, mund të shihet si përpjekje për të ringjallur Jerusalemin e Sulejmanit a.s..

Para së gjithash, për Halifin Umer dhe prijësit muslimanë që erdhën më vonë, Jerusalemi, ndryshe nga ç'ishte për babilonasit dhe romakët, nuk përfaqësonte qytetin qendror të një sistemi besimor rival, por ishte një vend i shenjtë ku besimi i mbrojtur monoteist abrahamik vishej me sundim politik. Për Halifin Umer, Abdulmelik bin Mervanin, Salahudin Ejubiun dhe Sulltan Sulejman Kanuniun, të cilët e konsideronin veten vazhdues të traditës së Sulejmanit a.s.,

²⁰⁷ Goodman, *Rome and Jerusalem*, 554-555.

Jerusalemi nuk ishte një qytet që duhej shkatërruar-përkundrazi, që duhej ringjallur shpirtërisht dhe fizikisht.

Sidomos për Halifin Umer, çlirimi i Jerusalemit që mbyllja e një paranteze historike që pati filluar me shkatërrimin babilonas dhe ritakim i qytetit me thelbin e tij monoteist. Edhe hyrja e Halifit Umer në qytet si një njeri krejt i zakonshëm duke i prirë mushkës mbi të cilën ndërrohej me skllavin e tij, bartte shenjat e një mendësie të re kundrejt hyrjes triumfale me demonstrimin e një pushteti gjysmëhyjnor nga ushtritë e Nabukodonosorit dhe Titusit. Në njërën anë qëndronte tirania arrogante që rrekej të demonstronte superioritetin e perëndive të saj duke hyrë në qytetin e atyre që besonin në një perëndi tjetër nga Marduku dhe Zeusi të cilët mbaheshin si perëndi të perëndive, dhe në anën tjetër modestia e cila, për respekt të Davudit a.s., Sulejmanit a.s., Isait a.s. dhe Miraxhit, ecte në këmbë, duke ndjerë shpirtin e një qyteti të lavdishëm që kish qenë vendi i këtij vargu profetësh.

Ndërsa qëndrimi i Nabukodonosorit dhe i Titusit kishte qenë zotërimi arrogant i vendit dhe shkatërrimi i tij bashkë me metafizikën, e cila i kishte fryrë shpirtin e saj atij vendi, qëndrimi i mbajtur nga Halifi Umer qoftë kur hyri në qytet, qoftë kur themeloi rendin e ri në të, është qëndrim i të qenurit shërbëtor i qytetit të linjës monoteiste. I njëjti qëndrim mund të vihet re edhe në hyrjen në qytet të Salahudin Eju-biut dhe të Sulltan Javuz Selimit, i cili e vizitoi personalisht qytetin duke e lënë ushtrinë në Gaza. Të dy këta prijës patën marrë si shembull shtetin e Sulejmanit a.s. si sundimi i parë monoteist brenda traditës së lashtë.

Nëse do të vështrohet nga aspekti i marrëdhënieve mes qyteteve, raporti mes Mekës/Medines dhe Jerusalemit për Halifin Umer ishte i ndryshëm në themel dhe në thelb nga

raporti Babel-Jerusalem në mendësinë e Nabukodonosorit dhe ai Romë-Jerusalem në atë të Titusit. Ndryshe nga raportet e mëparshme, ai mes Mekë/Medines dhe Jerusalemit nuk ishte një raport rivaliteti në madhësi, por një raport plotësues brenda vazhdimësisë historike. Ky raport plotësues vihet re edhe në ardhjen e Ibrahim nga krahina e Jerusalemit në Mekë për të ndërtuar Qabenë, edhe në udhëtimin metafizik të Muhamedit a.s. nga Qabeja në faltoren Aksa të Jerusalemit e që aty në Miraxh. Udhëtari i kësaj mendësie në epokën osmane, Evlija Çelebiu, e cilëson Jerusalemin si djepin e traditës profetike duke shprehur epërsinë e këtij qyteti mbi të gjitha qytetet e tjera:

Në greqisht i thonë Ilja. Në aramaisht quhet Makdine. Në gjuhën hebraike quhet Has. Në arabisht i thonë Bejt el-Mukaddes dhe Kudus. Është djepi i njëqind e njëzet-ekater mijë profetëve. Ka qenë kibra e njerëzimit para dhe pas Përmbajtjes. Jerusalemi Profetik është qëllimi përfundimtar dhe “molla e kuqe” e të gjithë popujve. Veçanërisht të krishterët kanë bërë luftra e janë vrarë për Jerusalemin Profetik që kur Isai a.s. doli aty nga barku i nënës.²⁰⁸

Ky perceptim i Jerusalemit si kryeqytet i lashtë për shkak të vetëdijes së vazhdimësisë historike, nuk është parë asnjëherë si raport rivaliteti apo sfide me kryeqytetin politik të kohës. Damasku për umejadët dhe ejubidët, Bagdadi për abasidët, Kajroja për memlukët dhe Stambolli për osmanët nuk kanë qenë alternativa të Jerusalemit, por vazhdim dhe plotësim i tij në kuptimin e vazhdimësisë historike. Prandaj jo vetëm nuk duhet shkatërruar, por është përgje-

²⁰⁸ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, përg. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, IX, (Stamboll: YKY, 2005), 224.

gjësi historike dhe fetare që të ruhet, të ringjallet e të ndërtohet me elementet e tij fizike e njerëzore.

Ky perceptim i vazhdimësisë historike e tregon veten edhe në emrat e Jerusalemit. Siç shihet edhe në emrat e përmendur nga Evlija Çelebiu, ndryshe nga romakët, të cilët për t'ia shuar edhe emrin Jerusalemit e quajtën *Aelia Kapitolina*, muslimanët nuk kishin ndonjë problem me emrat e vendeve të rëndësishme të Jerusalemit të përdorur brenda traditës së lashtë. Duke u nisur nga Tempulli që në hebraisht quhet *Bejt ha-Mikdash* (*Beth Ha Mikdash* – “Shtëpia e Shenjtë”), muslimanët e quajtën qytetin *Bejt el-Makdis*. Ndërsa Malin e Tempullit të cilin hebrenjtë e kanë quajtur *Har ha-Bejt* (*Mali i Shtëpisë[së Shenjtë]*), muslimanët do ta quanin *Mesxhid el-Bejt el-Makdis* (*Xhamia e Shtëpisë së Shenjtë*), dhe më vonë *Harem esh-Sherif*²⁰⁹ [*Vendi i Shenjtë*, përkth.].

Ky respekt për të kaluarën e lashtë të qytetit vihet re edhe në ndërtimet e bëra në epokën islame. Ndryshe nga babilonasit dhe romakët, gjatë periudhave të sundimit islam, Jerusalemi dhe faltoret e tij të feve të ndryshme nuk u përballën me ndonjë shkatërrim. Për këtë ka ndikuar shumë perceptimi i vazhdimësisë historike në besimin islam dhe rregullat parimore që pati vendosur Halifi Umer kur Jerusalemi u çlirua për herë të parë. Halifi Umer, ndryshe nga romakët politeistë të cilët ndërtuan një tempull romak në Malin e Tempullit dhe ndryshe nga kryqtarët më vonë të cilët do t'i kthenin në kisha xhamitë në të njëjtin vend, kur Sofroni i dorëzoi çelësat e qytetit dhe e ftoi të falej në Kishën e Apokalipsit, i tha: “Nëse falem këtu, muslimanët më vonë do ta kthejnë në xhami këtë vend”, duke ngulitur me këto fjalë parimin për ruajtjen e të gjitha vendeve në

²⁰⁹ Montefiore, *Jerusalem: the Biography*, 184.

Jerusalem në gjendjen e tyre origjinale. Ndërtimet e muslimanëve në Jerusalem në përgjithësi janë realizuar në pjesën e mbetur gjërmadhë pas shkatërrimit të kryer nga Titusi.

Në këtë kuadër, hapësira e Mesxhidi Aksasë ku ndodhet tempulli hebre i Shtëpisë së Shenjtë dhe shkëmbi i shenjtë (*haxher el-mual'lak*), nga ku Muhamedi a.s. u ngjit në Miraxh, e mbetur gjërmadhë që kur që shkatërruar nga Titusi, u bë skenë e një veprimtarie të dendur ndërtimore. Në periudhën e Halifit Umer u ndërtua Xhamia e Umerit; halifi umejad Abdulmelik bin Mervan ndërtoi *Kubbet es-Sahra* në “Kubenë e Shkëmbit”; kurse Xhamia Aksa, e filluar në periudhën e tij u përfundua nga i biri, Velidi. Kubeja e Shkëmbit, Kubeja e Miraxhit dhe Xhamia Aksa u rikthyen në identitet nga Salahudin Ejubi, kurse në periudhën memluke në Xhaminë Aksa u ndërtuan shumë medrese.

Ky parim bazë që ka ruajtur endjen e qytetit, u ruajt edhe në epokën osmane, në të cilën veprimtaritë ndërtimore u kryen më së shumti në kuadër të infrastrukturës dhe restaurimeve, duke ruajtur endjen historike të qytetit. Në periudhën e Sulltan Sulejmanit u restauruan muret e qytetit duke u përforcuar mbrojtja e tij, u soll ujë me tuba nga fshati Artas në jug të Betlehemit, duke u përmirësuar kushtet e jetesës dhe me rindërtimin e çarshisë u rigjallërua jeta ekonomike. Veprimtaritë e Vakëfit Haseki Sulltan të themeluar nga Hyrrem Sulltani, e pasuruan jetën sociale. Në këtë kupim, bashkëshortja e Sulltan Sulejmanit, Hyrrem Sulltani, dhe nëna e Perandorit Konstandin, Helena, kanë fituar një pozitë të veçantë për sa i përket rigjallërimit të Jerusalemit. Edhe ky paralelizëm është tejet interesant për sa i përket historisë së qytetërimeve si tregues i ndikimit dhe tërheqjes

që ka ushtruar ky qytet ndaj traditave perandorake të feve të ndryshme.

Në veprimtaritë ndërtimore të realizuara në Jerusalem nën sundimin osman, nga njëra anë u ruajt karakteri i veçantë i qytetit, nga ana tjetër këtij të fundit iu krijuan kushtet e sigurisë dhe të infrastrukturës sipas kërkesave të kohës:

Bashkë me pushtimin osman ndryshuan edhe fushat e përparësisë. Osmanët ishin të vetëdijshëm për rëndësinë fetare të Jerusalemit dhe këtë e tregon edhe përparësia që u dhanë investimeve në qytet dhe në rrethinat e tij. (...) Rindërtimi i mureve dhe i kalasë së qytetit rreth njëzet vjet pas pushtimit të tij u dha banorëve ndjenjën e sigurisë, e cila u kishte munguar për një kohë të gjatë. Riparimi dhe zgjerimi i rrjetit të ujësjellësit dhe shtrimi i një linje tubash nga fshati Artas në jug të Betlehemit deri në Jerusalem, ndihmuan në sigurimin e ujit për qytetin që po rritej me shpejtësi. Rindërtimi dhe rinovimi i çarshive si dhe themelimi i një vakëfi të madh për dobinë e banorëve të qytetit, siguruan një përmirësim të ndjeshëm në ekonomi dhe në standardet e jetesës të qytetit.²¹⁰

Gjatë periudhës së sundimit islam, krahas veprimtarive të dendura ndërtimore, ka ndodhur edhe rikthimi i endjes së lashtë njerëzore të qytetit. Simon Sebag Montefiore vë në dukje se Halifi Umer, duke kryer detyrën e ringjalljes së Krishterimit të vërtetë, siç ishte dëshira e Muhamedit a.s., i riktheu qytetit shenjtërinë e dikurshme duke i bërë muslimanët trashëgimtarët legjitimë të shenjtërisë hebreje:

Pas persekutimit shekullor bizantin, hebrenjtë i pritën me kënaqësi arabët. (...) Interesi që tregoi Halifi Umer për Malin e Tempullit, për arsye të kuptueshme, i emoci-

²¹⁰ Ze'evi, Dror, *Kudüs: 17. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağında Toplum ve Ekonomi*, (Stamboll: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), 4.

onoi hebrenjtë; sepse prijësi i besimtarëve jo vetëm i ftoi hebrenjtë për ta mbrojtur Malin e Tempullit, por i lejoi të kryenin ritet e tyre atje krah për krah me muslimanët. Prifti armen Sebeos shprehet kështu në shkrimet e tij pas tridhjetë vjetësh: “Hebrenjtë planifikonin ta ndërtonin Tempullin e Solomonit, kurse ata e ndërtuan pa themele.” Po sipas tij, guvernatori i parë i Halifit Umer në Jerusalemin ishte një hebre. Halifi i ftoi në Jerusalem komunitetin hebre të Gaonatit të Tiberisë si dhe shtatë familje hebreje dhe i vendosi në jug të Malit të Tempullit.²¹¹

Ndërsa themeluesi i dinastisë umejade, Muavija, të cilin të krishterët e përshkruajnë si të drejtë, paqësor e tolerant, kurse hebrenjtë si “dashurues të hebrenjve”, në përputhje me traditat hebreje e përkufizoi qytetin si “vendin e ringjalljes dhe të tubimit në Ditën e Gjykimit”, duke i lejuar shumë hebrenj që të vinin në Jerusalem dhe të kryenin adhurime në hapësirën ku ndodhej “e shenjta e të shenjtave”.²¹²

Në këtë mënyrë, me sundimin islam që filloi me Halifin Umer, Jerusalemit iu rikthye karakteri i tij si vatër takimesh për qytetërimet. Kurse pas marrjes së qytetit nga Salahudin Ejubi, me rikthimin në qytet të banorëve hebrenj dhe muslimanë të Jerusalemit, të cilët qenë dëbuar gjatë kryqëzatave, qyteti rigjeti shpirtin e tij gërshtetues dhe traditën e tij të lashtë:

Marrja e Jerusalemit nga Salahudin Ejubi që diçka edhe jashtëzakonisht e bukur, edhe shqetësuese për hebrenjtë. Sulltani i solli hebrenjtë nga shtëpitë e tyre në Jerusalem dhe atje i lejoi të banonin në raporte të mëdha demografike. Në shtator të vitit 1187, Salahudin Ejubi mori Ashkelonin, por kur u mor Jerusalemi një muaj më vonë, muslimanët nuk mundën t’i mbronin të dy qytetet. Si

²¹¹ Montefiore, *Jerusalem: the Biography*, 185.

²¹² Montefiore, *Jerusalem: the Biography*, 188.

përfundim Ashkeloni u shkatërrua në mënyrë sistematike dhe banorët e tij u dërguan në vende të sigurta. Hebrejët e Ashkelonit, në vitin 1190 u vendosën në Jerusalemin dhe atje u lejuan të ndërtonin sinagoga. U kaluan në një lagje mes Magrebit të Ri dhe Sherefit. Hebrejët tjerë nisën të vinin më 1198 nga Afrika Veriore, kurse në vitin 1210, treqind familje hebreje mërguan këtu në dy kontingjente nga Franca.²¹³

Pasi kaloi efekti i kryqëzatave, edhe të krishterët nisën të ktheheshin në qytet nën sundimin islam dhe, më në fund, Jerusalemi i kthyer në një qytet tipik osman duke filluar nga shekulli XVI, mori atributin e një vendi ku pjesëtarët e tri feve të mëdha monoteiste mund të jetonin në paqe e siguri:

Ashtu si në sanxhakët e tjerë të perandorisë, edhe në Jerusalem bashkësitë hebreje dhe të krishtera u integruan me sistemin ekonomik. Qasja e osmanëve ndaj këtyre pakicave nuk ishte shumë e ndryshme nga trajtimi që i rezervonin popullsisë muslimane. Këtë e tregon besimi që kishin hebrejët dhe të krishterët te gjykatat e reja të sheriatit, si dhe fakti që u drejtoheshin kadilerëve për gjykim edhe pse nuk ishin të detyruar. (...) Ndjenja e drejtësisë sociale dhe e mirëqeverisjes që sollën osmanët, u rrit edhe më shumë me themelimin e një gjykate sheriatit të kryesuar nga një kadi i emëruar me dekret nga Stambolli si një element ekuilibri kundrejt qeveritarëve dhe shpurave të tyre.²¹⁴

Veprimtaria ndërtimore dhe sigurimi i rendit social, bënë që elementi njerëzor të shtoej, dhe brenda afro tridhjetë viteve nga 1525-a deri në 1553-shin, popullsia e Jerusalemit gati u trefishua. Ndërsa në vitin 1525 në Jerusalem

²¹³ Armstrong, *Jerusalem*, 299.

²¹⁴ Ze'evi, *Kudüs*, 5.

jetonin 3.739 banorë në 934 shtëpi, më 1553 jetonin 10.168 banorë në 2.451 shtëpi.²¹⁵

c. Përpjekja për një qytet njëpërmasor: kryqtarët dhe Izraeli

Kryqtarët dhe izraelitët, të cilët janë përpjekur ta kthejnë Jerusalemin në vendin e sundimit teologjiko-kulturoropolitik të një feje të vetme, me këtë qëndrim dallojnë si nga babilonasit e romakët, të cilët e kanë spastruar qytetin, ashtu dhe nga ejubidët dhe osmanët të cilët janë përpjekur ta ringjallin shpirtin e lashtë e përfshirës të qytetit. Qoftë kryqtarët, qoftë izraelitët, përkundër babilonasve e romakëve, jo vetëm që s'kanë dashur ta spastrojnë qytetin, por e kanë parë atë si qendrën metafizike të universit dhe si qytetin ideal, dhe kanë pretenduar se u takon përjetësisht atyre, si teologjikisht, ashtu dhe politikisht. Kryqtarët dhe Izraeli e kanë parë Jerusalemin si monopol përfundimtar dhe absolut të një feje të vetme, dhe spastrimin e elementeve njerëzore dhe arkitektonike të Jerusalemit apo të identitetit të qytetit nga fetë e tjera e kanë vendosur në qendër të sundimit të tyre.

Ky pretendim i ka shtyrë ata drejt politikave për spastrimin e qytetit nga ithtarët e besimeve të tjera. Më 15 korrik të vitit 1099, kur Jerusalemi ra në duart e kryqtarëve, u krye një masakër e rrallë në histori me qëllimin për t'i spastruar të gjithë banorët e qytetit. Ja si përshkruhen masakrat e asaj dite në *Gesta Francorum*, shkruar nga një kalorës anonim dhe që konsiderohet si një nga shënimet më të rëndësishme të Kryqëzatave:

Sipas burimeve të krishtera, zgjatimet e masakrës ishin tejet të qarta. (...) Meshkujt tanë vranë kë deshën e shpëtuat kë deshën. Duke përparuar me shpejtësi rreth qy-

²¹⁵ Colin McEvedy, *Cities of the Classical World*, (Londër: Allen Lane, 2011), 175.

tetit shtinë në dorë ar, argjend e mushka dhe plaçkitën çfarë gjetën nëpër shtëpi. (...) Mëngjesin e nesërm u ngjiten fshehurazi në çatinë e Tempullit dhe mësynë saraçenët (muslimanët), burra e gra, që ishin strehuar aty dhe ua prenë kokat me shpata. Pastaj prijësit tanë dhanë urdhër që kufomat të hidheshin jashtë portave të qytetit për shkak të kutërbimit. Thuajse i gjithë qyteti që mbushur me kufoma. (...) Gjer atëherë askush nuk kishte parë e as kishte dëgjuar që paganët të kishin bërë ndonjë masakër të tillë. Kufomat u dogjën mbi stiva drush dhe vetëm Zoti e di se sa ishte numri i tyre.²¹⁶

Fulcher de Chartres, i cili e vizitoi qytetin gjatë Krishtlindjeve rreth pesë muaj pas pushtimit, u ankua për kutërbimin që përhapej nga kufomat e muslimanëve të vrarë nëpër ara, që ishin lënë të kalbeshin.²¹⁷

Raymond d'Aguilers, teksa i rrëfen me mburrje masakrat e kryera në Jerusalem, e veçanërisht në Xhaminë Aksa, ofron edhe argumentet fetare që i legjitimonin ato:

U panë peizazhe të mrekullueshme. Disa nga njerëzit tanë u prenë kokën armiqve; disa i qëlluan me shigjeta dhe ata ranë poshtë nga kullat; kurse disa të tjerë i torturuan më gjatë. Kokat, krahët e këmbët e kufomave qenë bërë stivë nëpër rrugicat e qytetit. Ky ishte vërtet një manifestim i drejtësisë dhe i gjykimit madhështor të Zotit, sipas të cilit ky vend duhej mbushur me gjakun e të pafeve për shkak të blasfemive që kishte parë për një kohë të gjatë prej tyre. (...) Kryqtarët deshën t'i vrisnin të gjithë muslimanët dhe hebrenjtë, disa prej të cilëve kishin qëndruar në Qytetin e Shenjtë edhe pse kishin gjetur vend për t'u arratisur në rrethinat e Damaskut. (...) Qyteti që e konsideronin të

²¹⁶ Michael Foss, *People of the First Crusade: The Truth About the Christian-Muslim War Revealed*, (Nju Jork: Arcade, 2011), 178.

²¹⁷ Foss, *People of the First Crusade*, 180.

shenjtë do të bëhej i gjithi i krishterë. Pjesëtarët e besimeve të tjera do të zhdukeshin e do të përjashtoheshin.²¹⁸

Krahas muslimanëve, u dogjën të gjallë nëpër sinagoga edhe hebrenjtë të cilët besojnë se i ndotnin vendet e shenjta. Hebrenjtë të cilët kishin jetuar dhe besuar në siguri të plotë gjatë shekujve të sundimit islam, po spastroheshin sërish nga elementi njerëzor i qytetit. Synimi bazë i këtyre masakrave ishte “kristianizimi i plotë i qytetit” dhe moslejimi “i ndotjes së tij nga pjesëtarët e asnjë feje tjetër”.²¹⁹ Nga ky përjashtim morën hisen e tyre edhe ortodoksët grekë të cilët u nxorrën nga Kisha e Apokalipsit.

Ky qëndrim u mbajt edhe ndaj endjes fizike e arkitekturore të qytetit. Rreshtat e mëposhtëm ofrojnë tregues mjaft të rëndësishëm të mënyrës se si i shihnin të krishterët faltoret e feve të tjera:

Qyteti duhej shtënë në dorë. Të krishterët u irrituan nga minaret e muslimanëve pushtues. Të pafetë u bënë djalli vetë, pasi i kishin ndotur me tempuj paganë ato vende të shenjta.²²⁰

Nisja e shkatërrimit nga minaret në qytetet muslimane të marra nën kontroll nga të krishterët në epokën moderne, kryesisht në Ballkan, bie në sy për vazhdimësinë e mendësisë.

Siç e vë në dukje me të drejtë edhe Sinclair²²¹, nga ky shkatërrim fizik e pësoi duke u plaçkitur barbarisht edhe xhamia e ndërtuar në emrin e vet nga Halifi Umer, i cili pas çlirimit të Jerusalemit i kishte mbrojtur vendet e shenjta me në krye Kishën e Apokalipsit. Vendet e shenjta të muslima-

²¹⁸ Andrew Sinclair, *Jerusalem: The Endless Crusade*, (Nju Jork: Crown Publishers, 1995), 56.

²¹⁹ Sinclair, *Jerusalem*, 56-57.

²²⁰ Sinclair, *Jerusalem*, 54.

²²¹ Sinclair, *Jerusalem*, 58.

nëve dhe të hebrenjve u mveshën me identitetet dhe përdorim të krishterë. Kubeja e Shkëmbit u kthye në kishë, kurse Xhamia Aksa në pallat përdorej nga mbretërit kryqtarë.

Duke qenë se kryqtarët, ndryshe nga babilonasit dhe romakët, e shihnin Jerusalemin jo si një vend që duhej spastruar, por që përkundrazi duhej marrë nën zotërim të plotë, ndërsa endjen fizike të qytetit e ndryshuan për t'ua dedikuar tërësisht të krishterëve, atë njerëzore deshën ta spastronin plotësisht. Në këtë spastrim shkuan më larg sesa Nabukodonosori, i cili i pati syrgjynosur banorët e qytetit. Arsyeja është e qartë: Nabukodonosori e shihte Jerusalemin si rival të Babelit, pra e kishte hallin të qyteti, kurse të krishterët nuk shihnin si rival qytetin, por elementin njerëzor jo të krishterë të qytetit.

Një udhëtim në histori nga Jerusalemi i syrgjynit babilonas tek ai i antisemitizmit të krishterë me qendër në Romë e deri në Jerusalemin e sotëm që është bërë objekt i politikave hebreizuese të Izraelit, do të na tregonte se mënyra se si e sheh Jerusalemin ky i fundit është vazhdim i Babelit dhe i Romës, e më së shumti i kryqtarëve. Ashtu siç të krishterët e panë si rivale popullsinë jo të krishterë të qytetit dhe u përpoqën ta spastronin atë, po ashtu edhe Izraeli ka ndjekur e po ndjek politika për zhdukjen e përbërjes multikulturore të qytetit. Dëshira për ta zotëruar i vetëm Jerusalemin, në natyrën e të cilit është t'i takojë qytetërimet, është pasqyrim në politikat shtetërore i asaj psikologjie shoqërore të cilën Arthur Koestler e cilëson si "neuroza hebraike". Identiteti hebre²²² konsiston në një kompozitë interesante që përbëhet nga besimi i popullit të zgjedhur hebraik që para-

²²² Për një diskutim mbi lidhjen midis transformimit të çështjes hebreje dhe theme-limit të shtetit të Izraelit, mund të shihet ky artikull: Ahmet Davutoğlu, "Yahudi Meselesinin Tarihi Dönüşümü ve İsrail'in Stratejisi", *Avrasya Dosyası* I/3 (1994): 87-99.

shikon Tora, e cila përbën themelin e këtij identiteti, traumat e përjetuara nga Jerusalemi me në krye syrgjynin në Babiloni dhe shkatërrimin e Tempullit, si dhe odiseja e bashkësive hebrenje të shpërndara në të katër anët e botës gjatë historisë. Fakti që hebrejtë, të cilët sipas doktrinës së Torës teorikisht e konsiderojnë veten si të zgjedhur dhe grupi i vetëm etnik të cilit i takon privilegji për të qeverisur botën, në dymijë e pesëqind vitet e fundit kanë kaluar përvojën e një shoqërie të poshtëruar, të syrgjynosur e të shpërndarë vazhdimisht, përcakton edhe mënyrën se si e shohin sot Jerusalemin.

Politikat e ndjekura nga shteti i Izraelit për të ndryshuar karakterin demografik, administrativ e kulturor të Jerusalemit, kanë synuar dhe synojnë të zhdukin historinë multikulturore të këtij qyteti.²²³ Shpallja e kufijve të rinj bashkia-kë ku përfshihet edhe Jerusalemi Lindor i pushtuar pas Luftës së 1967-ës, kontrolli dhe konfiskimi i tokës, ndërtimi i vendbanimeve të reja, ndërtimi i rrugëve të reja strategjike, nxitja e mërgimit në Jerusalemin Lindor, rrënimi që kanë sjellë politikat për uljen e popullsisë palestineze në qytetin historik dhe në Jerusalemin Lindor, kufizimet e imponuara palestinezëve lidhur me përdorimin e vendeve të shenjta, gjërmimet e kryera nën Harem esh-Sherifin, ushtrimi i kontroleve të rrepta në hyrje-daljet në zonën e Haremit nuk ndryshojnë nga shkatërrimet e kryera nga babilonasit, romakët dhe kryqtarët.

Popullsia palestineze, që numëronte 22.000 banorë në Jerusalemin Perëndimor, kur ky u pushtua në vitin 1948, që nga ajo kohë është fshirë plotësisht nga ajo zonë, ndërsa

²²³ Për një analizë të statusit të Jerusalemit në të drejtën ndërkombëtare dhe pozicionet negociuese të palëve, mund të shihet ky artikull: Ahmet Davutoğlu, "Küresel ve Bölgesel Dengeler: Ortadoğu Barış Süreci", *Filistin: Çıkmazdan Çözüm*, përg. M. İbrahim Turhan, (Stamboll: Küre Yayınları, 2003), 15-24.

është synuar tkurrja e popullsisë palestineze në Jerusalemin Lindor të pushtuar në vitin 1967. Në strukturën e re demografike të përcaktuar nga Izraeli është parashikuar që palestinezët të mos e kalojnë 27% të të gjithë popullsisë së qytetit dhe përkundrejt kësaj, shtimi i popullsisë hebreje. Kufijtë bashkiakë të Jerusalemit, nga 3.5 km² janë zgjeruar në 70.5 km², për të përfshirë edhe një pjesë të Bregut Perëndimor. Në Jerusalemin Lindor janë penguar ndërtimet e palestinezëve dhe, ndërsa që nga viti 1967 janë ndërtuar vetëm 18.000 banesa palestineze, 72.000 të tilla hebreje janë ndërtuar me përkrahjen e shtetit. Gjithashtu, që nga viti 1967, në rrethinat e Jerusalemit janë ndërtuar 18.000 vendbanime hebreje. Është anuluar ndërtimi për 8.000 banesa palestineze. Janë shkatërruar 2.000 banesa të palestinezëve në Jerusalemin Lindor, kurse për 1.500 të tjera është marrë vendim për t'u shkatërruar.²²⁴

Zgjidhja e çështjes hebraike, ku përfshihet si një element i rëndësishëm edhe qëndrimi antisemitik ndaj bashkësive hebreje në Europën e krishterë përgjatë Mesjetës, sa ç'varet nga zhdukja e antisemitizmit, po aq varet edhe nga zgjidhja e çështjes së Jerusalemit. Pa u zgjidhur me drejtësi kjo çështje duke marrë parasysh vendimet e marra në përputhje me të drejtën ndërkombëtare, nuk mund të zgjidhet as çështja e Lindjes së Mesme, dhe as ajo hebraike. Po të mendojmë duke marrë si referencë problemin e Lindjes së Mesme, teksa, fjala vjen, Eriha është një çështje mes Izraelit e Palestinës dhe Bregu Perëndimor e Gaza mund të trajtohen si çështje izraelito-arabe, çështja e Jerusalemit, për shkak të rëndësisë së qytetit për të gjitha fetë abrahamike, është një çështje me

²²⁴ Rassem Khamaisi dhe Rami Nasrallah (ed.), *The Jerusalem Urban Fabric: Demography, Infrastructure and Institutions* (Jerusalem: International Peace and Cooperation Center, 2003), 5-6.

përmasa të përbotshme. Pikërisht për shkak të rëndësisë së përbotshme të Jerusalemit, problemi izraelito-palestinez nuk po mund të kufizohet brenda rajonit.

Jerusalemi i shekujve XX dhe XXI nën pushtimin izraelit është qyteti i një qëndrese krenare, i cili përpiqet të ruajë shpirtin dhe rolin e tij si subjekt gërshetues në historinë e qytetërimeve përballë politikave të spastrimit dhe të popullimit. Nëse ka “një qytet dhe një popull të zgjedhur nga Zoti”, ai qytet duhet të jetë Jerusalemi, kurse populli i zgjedhur duhet të jenë pjesëtarët e feve dhe qytetërimeve të ndryshme që kanë jetuar përgjatë historisë në Jerusalem.

8. QYTETE QË TAKOJNË/TRANSFORMOHEN/TRANSFORMOJNË QYTETËRIME TË NDRYSHME: KAJRO, FORCA TRANSFORMUESE E VENDIT

Një nga shembujt më të spikatur të potencialit të qytetit dhe vendit për t'u transformuar dhe për të transformuar në historinë e qytetërimeve është aventura magjepsëse e përjetuar në pellgun ku fillon delta e Nilit, brenda vazhdimësisë Memfis-Heliopolis-Babel-Fustat-Kajro. Ky ndërveprim i ndodhur në hapësirën ku sot shtrihet qyteti i Kajros, nga njëra anë ka parë transformimin e qytetit brenda historisë së qytetërimeve, dhe nga ana tjetër forcën e tij transformuese si një faktor aktiv historik. Ky pellg ku kryqëzohen harmonishëm Egjipti i Epërm e i Poshtëm dhe Nili, përgjatë historisë ka qenë epiqendër e një akumulimi kulturor, politik e ekonomik që ka përcaktuar fatin jo vetëm të Egjiptit, por edhe të Afrikës, Lindjes së Mesme dhe të Mesdheut. Edhe përdorimi i emrit të Kajros në një kuptim me atë të Egjiptit, edhe emërtimi si *Ummu'd-dunja* – “Nëna e botës” nga populli, është pasqyrim i kësaj force ndikuese.

Mund të bëhet fjalë për tre tipare të këtij pellgu qytetërimor në epiqendër të të cilit ndodhet Kajroja.

Tipari i parë është forca e këtij pellgu, i cili bart njërën nga traditat më të lashta njerëzore për sa i përket qytetërimin të ngulitur, për të transformuar dhe për t'u transformuar në marrëdhënien e tij me faktorët e jashtëm. Kjo trashëgimi e ngulitur urbane, duke i integruar në organizmin e saj elementet e reja, ka pasur forcën për t'i transformuar ato e

për t'i bërë të vetat. Elementet e pranuar si "të jashtme" në fazën e parë, me kohë kanë fituar cilësi "të brendshme" dhe janë kthyer në elemente origjinale të kulturës së vazhdueshme të ngulitur.

Kjo epiqendër e përplotësuar me një traditë rrënjësore urbane, nga njëra anë është transformuar me ndikime të jashtme, nga ana tjetër, duke ndikuar mbi pushtuesit e saj krenarë, i ka transformuar ata. Fakti që një nga kuptimet e fjalës Kajro është "triumfues", mund të shihet si shprehje simbolike e ngadhënjimit të jetës së ngulitur e të vazhdueshme urbane dhe i forcës së saj transformuese mbi ata që kanë dashur ta sundojnë. Egjipti, i cili ndryshe nga Mesopotamia nuk është një pikëkalim gjeografik, me vazhdimësinë e tij gjeokulturore i ka inkuadruar brenda tërheqjes dhe gravitetit të tij duke i riformuar ata që kanë ardhur në të.

Nga themeluesi i qendrës antike të Kajros, Memfisit, Menesi, deri te Mehmet Ali Pashë Kavalla, i cili konsiderohet si themeluesi i Egjiptit modern; nga Amr bin Asi, i cili pasi e pushtoi zonën themeloi Fustatin si një qytet islam me qëllimin për të ruajtur të kaluarën e lashtë, deri te komandanti fatimid Xheuhëri i cili e bëri atë kryeqytet duke e quajtur në fillim Mansurije e pastaj Kajro; nga Salahudin Eju-bi, i cili krijoi strukturën tërësore të qytetit duke bashkuar Fustatin me Kajron fatimide, deri te sulltanët memlukë me në krye Bajbarsin, të cilët endën identitetin arkitektonik të qytetit, dhe Sulltan Javuz Selimi e Sulltan Sulejman Kanuni të cilët realizuan një veprimtari të zgjeruar ndërtimore që në fund të shekullit XVI, do ta bënte Kajron qytetin e tretë më të madh në botë. Të gjitha traditat politike që kanë sunduar në qytet, po aq sa ç'kanë ushtruar ndikim mbi Kajron, edhe janë ndikuar prej saj.



Harta 12: Qytete që takojnë/transformohen/transformojnë qytetërimi të ndryshme

Menesi, i cili e barti qendrën e mbretërisë së tij nga Tini-si në Egjiptin e Epërm në jug, në Memfisin që e themeloi në këtë kryqëzim që përbënte edhe fillimin e deltës, me këtë ndryshim shpalli bashkimin e Egjiptit dhe mori titullin e faraonit të parë. Në këtë mënyrë u vendos marrëdhënia historike mes fatit të Egjiptit dhe atij të Kajros dhe zuri fill sundimi mbi Egjiptin i pushtetit që do të zotëronte Kajron. Pushtimi i Kajros nga Amr bin Asi shënoi fillimin e dominimit të besimit dhe qytetërimit islam jo vetëm mbi Kajron dhe mbarë Egjiptin, por edhe mbi tërë Afrikën Veriore, Lindore, Perëndimore e Qendrore. Teksa fatimidët, ejubidët dhe memlukët nga njëra anë forconin dominimin e tyre politik nëpërmjet Kajros, nga ana tjetër, duke u ndikuar nga trashëgimia e fuqishme e qytetit, i hapnin rrugën një sinteze të re kulturore. Ndërsa marrja e Kajros nga Sulltan Javuz Selimi, krahas titullit të Halifit të Islamit që i dha atij, e nxorri Perandorinë Osmane nga linja Anadoll-Ballkan duke e bërë një shtet të Mesdheut, Afrikës dhe të Oqeanit Indian. Shkurt, Kajroja e transformuar prej sunduese të saj, duke treguar forcën për të transformuar në të njëjtën kohë fatin, kulturën dhe shtetin e atyre që e kanë sunduar, ka shfaqur një nga shembujt më të spikatur të asaj se si një qytet mund të bëhet një subjekt aktiv në histori.

Tipari i dytë i rëndësishëm i këtij pellgu urban është të qenurit terren takimesh, ballafaqimesh dhe ndërveprimesh që i kanë paraprirë trashëgimisë së mëvonshme ideore e fetare të njerëzimit. Qytetërimet antike me në krye Egjiptin dhe Greqinë, hynë në ndërveprim me përvojën urbane të Memfisit-Heliopolisit-Babelit në linjën Kajro-Aleksandri; në këtë pellg u poq e u bë gati për Jerusalemin tradita mono-teiste abrahamike me Jusufin a.s. dhe Musain a.s.; në këtë hapësirë, nëpërmjet kulturës urbane të Kajros, u pasqyruan

në skenën e historisë thuajse me të gjitha ngjyrat e tyre etno-kulturore e fetare traditat sunitë (ejubidët, memlukët, osmanët) dhe shiite/ismailite (fatimidët) të qytetërimit islam.

I pari dhe më përfshirësi ndër këto ballafaqime ka qenë ai mes traditës së ngulitur që ka bartur në vetvete sintezën më të mishëruar e përfshirëse të politeizmit e panteizmit duke u atribuar cilësi hyjnore faraonëve, dhe traditës abrahamike në linjën e Jusufit a.s. e Musait a.s., e cila refuzon çdo afrim ontologjik në marrëdhënien mes Zotit dhe njeriut. Takimi dhe ballafaqimi i këtyre dy vetëdijeve alternative ontologjike, në njërën anë i hapi rrugën vullnetit dhe perceptimit që do të themelonte Jerusalemin, dhe nga ana tjetër hodhi farën e parë të monoteizmit që do të bënte të mundur themelimin shekuj më vonë të njërit prej qyteteve më mbresëlënëse të qytetërimit islam prej shokëve të Muhamedit a.s., i cili do të ishte ringjallësi përfundimtar i traditës abrahamike. Gjurmët e këtij tensioni ontologjik janë ende të gjalla e mbresëlënëse për ata që dinë t'ia vënë veshin shpirtit të qytetit në Kajro dhe rrethinat e saj, dhe në mënyrën më të spikatur këto gjurmë shfaqen në varreza, përfshi edhe piramidat.

Nuk ka dyshim se komunikimi që stërnipi i Ibrahimit a.s., Jusufi a.s., pati vendosur me çdo shtresë të shoqërisë egjiptiane, nga fajtorët e të persekutuarit deri te faraonët nëpër burgjet dhe pallatet e Egjiptit, i cili ishte pellgu më i fuqishëm qytetërimor i asaj epoke, ka ndikuar thellë në formimin e kujtesës kolektive të elementit njerëzor. Po ashtu edhe marshimi i Musait a.s. – i cili u rrit në pallatet e Egjiptit – drejt Palestinës përmes Sinait duke kapërcyer Detin e Kuq pasi ngriti krye kundër dhunimit, në fakt që marshim drejt Jerusalemit që do të bëhej emri i lashtë i paqes dhe rendit. Mrekullia që ndodhi gjatë kapërcimit të

Detit të Kuq, tregon ndërhyrjen hyjnore në histori, kurse sprova në malin e Sinaït përgjegjësinë e njeriut mbi tokë dhe ulje-ngritjet që kalon brenda kësaj përgjegjësie.

Sfida abrahamike që përbënte alternativë kundrejt pushtetit “hyjnor” të faraonëve të cilët legjitimitetin politik e mbështesnin në një vetëdije ontologjike politeiste, si dhe qëndrimi i përbashkët i Davudit a.s. dhe i Sulejmanit a.s. kundrejt politeizmit babilonas e atij romak të trajtuar më lart, tregon se ç’fazë përgatitore përbënte për Jerusalemin hapësira gjeografike ku përfshihet edhe Kajroja. Kajroja dhe Jerusalemi përbëjnë dy shembujt më të spikatur të marrëdhënies plotësuese që krijon tradita abrahamike mes qyteteve.

Një tjetër shembull i spikatur i marrëdhënies së këtij pellgu brenda të cilit është zhvilluar Kajroja me trashëgimitë e tjera të lashta filozofiko-teologjike, është ndërveprimi me mendimin grek. Trashëgiminë mahnitëse mistike që përfaqësonte Egjipti për mendimtarët grekë, më së miri e ka shprehur Herodoti:

Egjipti bart më shumë mrekulli dhe bukuri të papërshkrueshme se çdo vend tjetër në botë.²²⁵

Se në ç’ndërveprime kanë hyrë gjatë vizitës së tyre në Heliopolis emra të rëndësishëm të filozofisë greke si Herodoti, Soloni, Pitagora, Homeri dhe Platoni, ç’transformim mendor kanë përjetuar dhe si e kanë përcjellë këtë në filozofinë greke, janë pyetje që vazhdojnë ta ruajnë misterin.

Dialogu *Timaïos* i Platonit, i cili përmban dimensionet më të mistershme të ndërveprimit Egjipt-Greqi²²⁶, mban gjurmë që i pasqyrojnë në mënyrë të spikatur ndikimet e ndërveprimit ideor mes Athinës dhe Heliopolisit. Në këtë

²²⁵ Herodot, *The Nine Books of History*, I, 113.

²²⁶ Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, 13, 21, 22.

tekst, i cili e ruan misterin e tij me aspektet e dallueshme nga linjat e përgjithshme të filozofisë greke, kuadri ontologjik që përvijohet lidhur me burimin e universit dhe elementet themelore të ekzistencës duke iu referuar një udhëtimi të Solonit në Egjipt dhe dijeve që merr nga një prift egjiptian, ofron gjurmë tërheqëse lidhur me këtë ndërveprim. Dialogu *Timaïos*, që më pat tërhequr vëmendjen në vitet e para të doktoratës me interpretimet dhe komentet e panumërta rreth tij dhe të cilin u përpoqa ta kuptoja thellësisht për sa i përket argumentit kryesor të tezës sime mbështetur në *afrimin ontologjik*, përmban pyetje që, përtej këtij sfondi filozofik, e ruajnë origjinalitetin për sa i përket ndërveprimit ndërqytetërimor dhe marrëdhënieve mes qyteteve boshlore dhe pret të rizbulohet.

Edhe transformimi që përjetoi Krishterimi në Aleksandri gjatë periudhës kur pellgu i Kajros pati një rënie relative kundrejt Aleksandrisë, pasqyron ndikimin e kësaj trashëgimie rrënjësore mbi besimet dhe rrymat ideore që vijnë në pellgun e saj. Qasja alternative që solli në teologjinë e krishterë Ariusi, i cili mbajti një qëndrim kundër trinitetit dhe me këtë u bë shkak për mbledhjen e Këshillit të Nikesë, si dhe qëndrimi i Kishës Kopte për unitetin e attributeve njerëzore dhe hyjnore të Krishtit që u bë shkak për përjashtimin e saj nga Kisha Katolike pas këshillit të katërt ekumenik në vitin 416, tregojnë pozitën e veçantë që bart ky pellg brenda Krishterimit.

Fakti që Ez'heri, si një nga institucionet më qendrore në historinë e mendimit islam, gjatë periudhës së themelimit (972) në epokën fatimide që institucioni themelor i shiizmit, kurse duke filluar nga epoka ejubide ka qenë e njëjta gjë për sunizmin, përbën një shembull interesant që tregon se si Kajroja ka qenë qendër e rrymave të ndryshme ideore dhe

se ç'transformim ka kaluar qoftë edhe në bazë të një institucioni. Nga ana tjetër, duke u bërë qendër e një ballafaqimi të dendur politik dhe kulturor si qyteti i parë madhor islam që hyri nën sundimin kolonialist perëndimor me pushtimin nga Napoleoni në vitin 1798, Kajroja ka qenë dëshmitare e një prej ndërveprimeve më të spikatura mes traditës së lashtë dhe modernitetit.

Tipari i tretë i rëndësishëm i Kajros që buron nga cilësia e saj transformuese, është ruajtja e endjes kulturore pluraliste dhe e trashëgimisë së pasur arkitektonike. Një udhëtim nga Piramidat e Gizës në lagjen e krishterë të quajtur Egjipti i Lashtë, që atje në Kajron e vjetër reflekton epokat që i përkasin qytetërimit islam dhe në Kajron e re që bart ndikimin e modernitetit, do të demonstronte karakterin pluralist të këtij qyteti gjatë rrugëtimit të tij historik.

Nga kjo pikëpamje Kajroja është një qytet islam që i bart njëkohësisht të gjitha trashëgimitë e lashta qytetërimore që kanë ushtruar ndikim në Egjipt. Egjipti i lashtë i ka gjetur vend vetes dhe është ruajtur brenda të gjitha linjave të qytetërimeve greko-romake dhe mbarë larmisë së qytetërimit islam (shiit, sunit, arab, kurd, memluk, turk, osman). Asnjë ngjyrë e qytetërimit islam nuk ka refuzuar asnjë nuancë të trashëgimisë së lashtë të këtij qyteti, përkundrazi e ka përvetësuar dhe e ka lënë të jetojë brenda saj. Qe pikërisht Perandoria Osmane dhe trashëgimia e saj, si përfaqësuesja e fundit e kulturës së lashtë, ajo që ia përcolli modernitetit dhe globalizmit endjen kulturore pluraliste të Kajros duke e bërë të përballë me to.

Ngjashmëria dhe koherenca mes mënyrës se si qytetërimi islam i ka vështruar dy qytetet e mëdha të kulturës së lashtë, Kajron dhe Jerusalemin, më së shumti ndihet në endjen pluraliste kulturore të këtyre qyteteve. Ashtu siç Sala-

hudin Ejubi i ftoi hebrenjtë dhe muslimanët të ktheheshin në qytet pasi e rimori atë nga kryqtarët dhe në këtë mënyrë e ringjalli qytetin; ashtu siç Perandoria Osmane i doli për zot në Jerusalem trashëgimisë së Sulejmanit a.s. dhe të Salahudinit, ashtu i doli për zot edhe në Kajro, dhe mame-lukët e osmanët thujse kanë bërë garë me njëri-tjetrin për të ruajtur trashëgiminë e Salahudin Ejubit. Kalaja e Kajros, e cila nisi të ndërtohej nga ky i fundit kundër kërcënimit kryqtar, u përfundua nga ejubidët, kurse me xhaminë e ndërtuar në majë të kalasë nga Mehmet Ali Pashë Kavalla në periudhën osmane, u theksua vazhdimësia e qytetit.

Shekujt islamë të Kajros bartin proceset e formimit dhe të transformimit të qytetërimit islam dhe në këtë kuadër edhe tiparet themelore të qytetit islam. Pas Babelit egjiptian të shtënë në dorë nga ushtritë arabe pas një rrethimi shtatë mujor nga prilli deri në shtator të vitit 641, u pushtua edhe Aleksandria, por në vend të Aleksandrisë, e cila ishte kryeqyteti i Egjiptit bizantin, arabët preferuan të ndërtonin një kryeqytet të ri për veten e tyre në këtë krahinë. Zonën e quajtur *Fossaton* (në greqisht “kanal”, “hendek”) e emërtuan me një nga emrat që ka kuptimin e “tendës” në arabishte (*fustat*) dhe e shpallën kryeqytet të provincës së Egjiptit. Kësisoj Fustati u bë i pari qytet islam në zonën pranë Babelit të dikurshëm. Largësia e Aleksandrisë nga perëndimi i vendit u pa si disavantazh, dhe me udhëzimin që Halifi Umer i dha Amr bin Asit se “mes meje dhe muslimanëve nuk duhet të ketë ujë; duhet të jetë e mundur që të arrij me kalë nga Medina në vendin ku je ti”, Fustati u shpall kryeqytet.²²⁷ Fakti që Siria dhe Palestina qenë pushtuar ndërkohë, që kalimi

²²⁷ Sylvie Denoix, "The Early Arab Period: From the Conquest to the Shiite Fatimid Caliphs (641-1171)". *The Glory of Cairo: An Illustrated History*, ed. André Raymond, (Kajro: The American University in Cairo Press, 2002), 68.

nga Gadishulli Arabik ishte i mundur në këtë mënyrë dhe që qyteti ndodhej në fillim të deltës së Nilit ku bashkohehin strategjikisht Egjipti i Epërm me atë të Poshtëm, dalin në pah edhe arsyet për zgjedhjen e Fustatit si kryeqytet.

Dalja e Kajros në skenën e historisë si kryeqytet në periudhën e fatimidëve shiitë (969-1170), nuk solli humbjen e rëndësisë së Fustatit;²²⁸ të dy qytetet e plotësonin njëri-tjetrin, njëri si qendër politiko-administrative dhe tjetri si qyteti ku jetonin elementet që punonin në atë qendër drejtuese dhe njëkohësisht si qendër industriale, tregtare e kulturore. Të gjithë ata që punonin në Kajro, qofshin burokratë, tregtarë apo njerëz të dijes nga çdo fe, muslimanë sunitë, të krishterë apo hebrej, shkonin në Fustat për të kaluar natën. Përmes shtëpive dhe kopshteve të ndërtuara mes dy qyteteve, këto të fundit me kohë u bashkuan dhe krijuan terrenin për formimin e Kajros së madhe në shekujt e mëvonshëm.

Shekujt islamë të Kajros përbëjnë një nga shembujt më të mirë të pluralizmit që vihet re në traditën e lashtë të qytetit. Përveç shtypjes fetare, konvertimit me dhunë dhe djegies së kishave gjatë periudhës së Hakim Biemril-lahut, i cili qëndroi për një kohë të shkurtër në pushtet, periudha fatimide në përgjithësi kujtohet si kohë e një atmosfere tolerante për jomuslimanët. Në këtë periudhë, Fustati ku jetonte veçanërisht një popullsi jomuslimane të krishterësh e hebrejsh u bë një qytet ku krahas këtyre elementeve pati edhe një popullsi muslimane sunitë. Megjithë propagandën e dendur shiite, një popullsi aktive sunitë pati jetuar gjithmo-

²²⁸ Kryeqyteti i dytë musliman i themeluar në Egjipt pas Fustatit është Askeri, i themeluar në vitin 750 nga komandanti abasid Salih bin Aun në vendin e quajtur Hamraulkusua. Kurse Katai, që u themelua në vitin 868 nga Ahmed bin Tuluni, kur u emërua guvernator i Egjiptit, u bë kryeqyteti i tretë. Eymen Fuad es-Seyyid, "Kahire: Kuruluş ve Osmanlı Dönemi Öncesi", *DİA*, XXN, 173.

në në këtë zonë nën sundimin e halifëve shiitë.²²⁹ Ashtu siç patën jetuar në një tolerancë të përgjithshme nën sundimin e halifëve shiitë elementet jomuslimane, e njëjta traditë vazhdoi edhe nën sundimet ejubide, memluke e osmane.²³⁰

Si rezultat i rritjes së Kajros, e cila në periudhën memluke arriti kulmin e zgjerimit duke përfshirë edhe Fustatin e Kal'atul-xhebelin, Kajroja dhe Fustati u bënë një qytet i vetëm. Por për shkak të epidemisë së murtajes që nisi në vitin 1348 dhe vazhdoi për pesëmbëdhjetë vjet, si dhe i dyndjeve të Timurlengut në fillim të shekullit XV, Kajroja hyri në një periudhë rënijeje. Gjatë periudhave të mëvonshme, sidomos në atë të Kajëtbajit, u bë skenë e disa ndërmarrjeve ndërtimore, por nuk e arriti dot popullsinë që kishte pasur në shekullin XIV.²³¹ Edhe pse me ndërtimet e dendura gjatë shekujve të parë të sundimit memluk këto janë konsideruar si vitet e lulëzimit të Kajros, siç e vë në dukje edhe Raymond-i, shekulli i fundit i memlukëve, për shkaqet që i përmendëm më lart, qoftë për qytetet e Egjiptit, qoftë për ato të Sirisë, mund të cilësohet si një periudhë rënijeje.²³²

Periudhën e rënies në shekullin e fundit të sundimit memluk, disa historianë, në mënyrë tejet të njëanshme ua kanë mveshur edhe shekujve të sundimit osman, i cili është konsideruar si një periudhë rënijeje për qytetet arabe. Siç shprehet Raymond-i, "shifrat krejt të pabaza të ofruara për Kajron e periudhës memluke (500.000 banorë rreth vitit 1350 dhe 385.000 rreth vitit 1550) kanë ushqyer interpretimet ne-

²²⁹ Denoix, "The Early Arab Period", 128, 129, 131.

²³⁰ Për hollësi lidhur me Kajron në periudhat ejubide, memluke e osmane, shih: Claude Garcin, "Cairo under the Ayyubids and the Mamluks (1174- 1280)", *The Glory of Cairo: An Illustrated History*, ed. André Raymond, (Kajro: The American University in Cairo Press, 2002), 148-242; 278-352.

²³¹ es-Seyyid, "Kahire: Kuruluş ve Osmanlı Dönemi Öncesi", 174.

²³² Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, 174.

gative lidhur me evoluimin e qytetit gjatë periudhës osmane duke u bërë shkak që mes viteve 1517-1798 të shihet një rënie e vazhdueshme”.²³³

Raymond, që studimet e tij i ka përqendruar mbi Kajron të cilën e cilëson si “më të pasurin”, “më të dendurin” dhe “më prestigjiozin kulturalisht” ndër qytetet osmane²³⁴, në veprën e tij *Le Caire* merr në shqyrtim periudhën paraosmane, sistemin e ri politik dhe administrimin e Egjiptit gjatë periudhës klasike osmane, klasën drejtuese, rolin e ulemave, rajatë, pakicat dhe grupet e huaja nën titullin “komuniteti qytetar”, administrimin e qytetit dhe veprimtaritë ekonomiko-tregtare, si dhe Kajron e ndryshuar në periudhën moderne. Raymond vë në dukje se popullsia prej 150-200.000 banorësh në vitin 1517, kur Kajroja hyri nën sundimin osman, gjatë periudhës që pasoi u rrit me rreth 50%, dhe sipas tij, këto shifra e bëjnë krejt të pakuptimtë retorikën se periudha osmane ka qenë një periudhë rënieje për Kajron. Sipas tij, një rritje të ngjashme popullsie kanë pasur edhe dy qytetet e tjera të mëdha arabe të Perandorisë Osmane, Halebi dhe Damasku, mes shekujve XVI-XIX.²³⁵

Arrihet në përfundimin se popullsia e Halebit, e cila në vitin 1537 ka qenë 80.000, në vitin 1683 ka arritur në 115.000, ndërsa në fund të shekullit XVIII në 120.000, pra është rritur me 50%.²³⁶

Kjo larmi ekonomike dhe kulturore, gjatë shekujve osmanë është thelluar më tej duke u pasqyruar në të gjithë jetën sociale. Nuk ka dyshim se një nga vendet ku është

²³³ Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, 27.

²³⁴ André Raymond, *Cairo: City of History*, përkth. Willard Wood, (Kajro: The American University in Cairo Press, 2001), 191.

²³⁵ Raymond, *Cairo: City of History*, 225.

²³⁶ Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, 28.

ndjerë më së shumti endja kulturore pluraliste e qyteteve islame, ka qenë Kajroja, e cila njëkohësisht ka qenë edhe më i larmishmi e i pasuri demografikisht ndër qytetet arabe të Perandorisë Osmane. Rreth 25.000 nga 270.000 banorët që vlerësohet se kishte Kajroja, u përkisnin pakicave (koptë, hebrenj dhe të krishterë) dhe thuajse në po atë numër ishin të pranishme edhe pakica turko-muslimane (rreth 10.000, të përqendruar rreth Han el-Halili-t), magrebase dhe siriane. Popullsia muslimane vendëse ishte rreth 200.000²³⁷ dhe qyteti kishte një popullsi të lëvizshme po aq të pasur e të larmishme.

Arsye të ndryshme si fitimi nëpërmjet spekulimit tregtar, kërkimi i dijes dhe i kulturës, dëshira për kryerjen e detyrave fetare si haxhi, i shtynin individët të udhëtonin e të shpërnguleshin në provinca të tjera, herë për periudha të shkurtra e herë të gjata, dhe ndonjëherë edhe përgjithmonë. Në këtë mënyrë, në Kajro u krijuan koloni të konsiderueshme magrebase, siriane e turke. Këto koloni përbënin 25.000 ndër 250.000 banorët e qytetit, pra 10%. Këta të huaj luanin një rol të rëndësishëm në aktivitetet ekonomike e veçanërisht tregtare të Kajros; për shembull, pjesën më të madhe të tregtisë së kafesë dhe të stofrave e kontrollonin ata.²³⁸

Raymond thotë se struktura urbane e Kajros, që zgjatet nga Mesjeta në modernitet, është produkt i periudhës osmane, dhe citimi që i bën veprës *Trois ans en Asie* të Joseph Arthur de Gobineau-së për të përshkruar Kajron e vitit 1855, pasqyron gjallërinë dhe tërësinë organike të qytetit:

Në fillim duhet të ngjiteni në kala. (...) Pamja që ju shpallonet kur hidhni vështrimin majtas e djathtas është një qytet i prerë në mijëra rrugica, i endur me sheshe, i ngje-

²³⁷ Raymond, *Cairo: City of History*, 210.

²³⁸ Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, 23.

shur me xhami e ndërtesa të mëdha dhe i zbukuruar me pemë e kopshte në qindra pika të ndryshme. Një pamje as çmendurisht e hareshme, as e çuditshme dhe as madhështore në kuptimin e rëndomtë të fjalës. Thënë ndryshe, një qytet pa kurrfarë simetrie, por i madh e i gjerë, me frymëmarrje, gjallëri, ngrohtësi, liri dhe rrjedhimisht i bukur. (...) Pushteti këtu duket sikur merr frymë. Ndoshta jo antik, por diçka e krijuar nga epokat e lashta, ato epoka që nuk u ka munguar as besimi, as mendimi, as guximi, as pasuria dhe as energjia.²³⁹

Një nga treguesit më të rëndësishëm të kësaj energjie sociale është gjallëria që vihet re në jetën ekonomike e tregtare. Ashtu si në çdo qytet tjetër, edhe në Kajro larmia e jetës ekonomike ka sjellë rezultate që e kanë thelluar edhe larminë kulturore. Vepra me titull *Making Big Money in 1600: The Life and Times of Isma'il Abu Taqiyya, Egyptian Merchant*, e historianes egjiptiane Nelly Hanna, duke u fokusuar në veprimtarinë tregtare të Ebu Takijes, i cili vjen nga një familje tregtare e ardhur nga Siria në Kajro, hedh dritë mbi Kajron e asaj periudhe si një qendër e vërtetë tregtie dhe prodhimi. Hanna, e cila i vë shpesh në dukje paralelizmat midis rritjes së tregtisë dhe rritjes së qytetit, shpjegon edhe rolin e luajtur nga klasa tregtare osmane në pasurimin e qytetit, duke i zhvlerësuar qasjet sipërfaqësore të cilat e përkufizojnë periudhën osmane si rënie.²⁴⁰

Prania e një tregtie të gjallë ndërkombëtare mes qyteteve në hapësirën gjeografike osmano-arabe, ka qenë i pari ndër elementet me influencë në zhvillimin e tyre. Për shembull, "mund të përmendim kafenë, erëzat dhe stofrat e Lindjes që vinin nga Kajroja dhe Halebi, produktet që vinin

²³⁹ Raymond, *Cairo: City of History*, 288.

²⁴⁰ Hanna, *Making Big Money in 1600*.

nga Afrika Qendrore, stofrat që prodhoheshin në Siri dhe Egjipt, produktet e lëkurës dhe të leshit që prodhonte Magrebi, vajin e ullirit, drurin që eksportonte Anadolli, duhanin që vinte nga Selaniku etj. Megjithëse europianët zbuluan rrugën që shkonte drejtpërdrejt në Indi, Kajroja vazhdoi të ishte qendra e rishpërndarjes së produkteve të Lindjes... Nëse marrim rastin e Egjiptit, gjatë disa dekadave të fundit të shekullit XX, vihet re se 36% të shkëmbimit të përgjithshëm tregtar e përbënte tregtia me Lindjen, 50% tregtia mesdhetare me provincat e tjera të perandorisë dhe vetëm 14% përbëhej nga tregtia me Europën... Marrëdhëniet tregtare mes Egjiptit dhe Europës duken në nivel shumë të ulët krahasuar me ato mes Egjiptit dhe pjesës tjetër të Perandorisë Osmane. Gjendja në qytetet e tjera të mëdha arabe nuk ishte e ndryshme”.²⁴¹

Krahas të qenurit qendër tregtare dhe prodhuese, Kajroja gjithashtu është qyteti osman i cili pas Stambollit e ka mbajtur më së shumti tiparin e një “qendre shkencore”, që është një nga kriteret më të rëndësishme të të qenurit qytet. Me siguri nuk është rastësi që Evlija Çelebiu, vëllimin e parë të *Sejahaatnames* ia ka kushtuar Stambollit si kryeqytet, kurse vëllimin e fundit Egjiptit, ku kaloi më shumë se dymbëdhjetë vitet e fundit të jetës. Në vëllimin e dhjetë të *Sejahaatnames*, Ez’heri përmendet në më shumë se shtatëdhjetë vende. Krahas të dhënave të tjera që përcjell Evlija Çelebiu, qoftë edhe vetëm ky fakt e bën të pavlefshëm pretendimin se në periudhën osmane Ez’heri dhe medresetë e tjera pësuan regres.²⁴²

²⁴¹ Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, 18, 19.

²⁴² Mehmet Ipsirli, "Seyahatname'de Ezher ve Kahire Medreseleri", *Evliya Çelebi Atlası*, ed. Coşkun Yılmaz, (Stamboll: MEDAM Yayınları, 2012), 534.

Nëse e shohim në këndvështrimin e historisë osmane, vihet re se ndër këto qytete që kanë ndikuar në historinë e njerëzimit, pjesa më e madhe e atyre që ndodhen mbi linjën qendrore të Afroeurazisë, kanë jetuar për shekuj me radhë nën sundimin osman, kurse një pjesë e mirë janë gjendur në ndërveprim të tërthortë. Por, qyteti i cili e ka bartur të gjithë thellësinë historike të rendit osman në strukturën dhe trajektoren e tij historike, pa dyshim është Stambolli.

9. QYTETE QË TAKOJNË/TRANSFORMOHEN/TRANSFORMOJNË QYTETËRIME TË NDRYSHME: STAMBOLLI, QYTETI SUBJEKT I GËRSHETIMIT QYTETËRIMOR

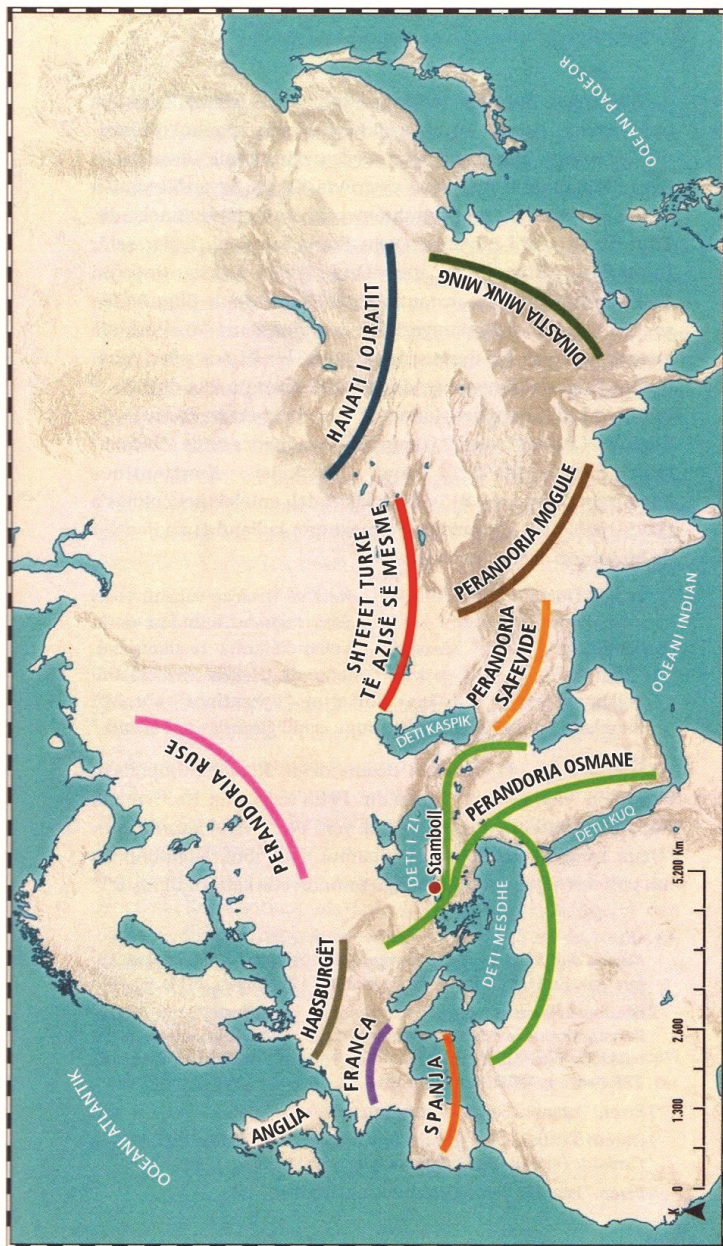
Qytetet të cilat takojnë/transformojnë qytetërimi të ndryshme, krahas të gjitha tipareve të qytetërimit të cilit i përket, bartin edhe linjat kryesore të rrjedhës historike. Këto qytete përfaqësojnë pikëprerjet ku takohet shpirti i vendit me atë të kohës. Historia i tërheq e u jep formë këtyre qyteteve, por edhe ato historisë.

Në këtë kategori Stambolli është ndoshta qyteti më i privilegjuar e më i veçantë. Në trajektoren lashtësi-modernitet-globalizëm të historisë së njerëzimit, shumë pak qytete i kanë përjetuar kaq thellë sa Stambolli të gjitha karakteristikat e kësaj trajektoreje. Të gjitha linjat e historisë së lashtë janë takuar në këtë qytet dhe janë përpjekur të ruajnë shembullin e tyre të fundit të jetueshëm. Në mjedisin gjeokulturore në qendër të të cilit ndodhet ky qytet moderniteti ka përjetuar aventurën më të vështirë, më dinamike e më të larmishme të ballafaqimit me lashtësinë. Lëvizja e rrjedhshme e vënë re gjatë viteve të fundit në Stamboll, po ashtu bartin shenja se edhe globalizmi do të shfaqet me karakterin e tij më sfidues në këtë qytet.

Nëse do të duhet ta demonstrojmë në mënyrë të krahasuar, Athina dhe Roma si qytete të Mesdheut të lashtë, ose nuk e kanë bartin kurrë krahun lindor të botës së lashtë, ose e kanë humbur; kurse qytetet qendrore të Lindjes së lashtë si Isfahani, Delhi e Bagdadi nuk kanë përjetuar ndonjë aventu-

rë të përbashkët historike me krahun perëndimor. Qytete europiane si Parisi, Amsterdami, Londra apo Berlioni, ndryshe nga Roma, pa u bërë kurrë qytete qendrore të lashtësisë, duke përdorur trashëgiminë urbane të Mesdheut, nga karakteri prej qyteze feudale janë kthyer në qytete pararendëse të modernitetit. Pekini, edhe pse është ballafaquar me modernitetin gjatë Revolucionit Kulturor, ndërkohë që i bartte të gjitha tiparet e qytetërimit të lashtë dhe brenda tridhjetë viteve të fundit ka bartur edhe përvojën globaliste, ndikimin e trashëgimisë së qytetërimeve të tjera të lashta e ka ndjerë në mënyrë të kufizuar. Ndërsa Nju Jorku që konsiderohet si kryeqyteti i globalizmit, nuk bart kurrfarë vazhdimësie hapësinore apo historike me asnjë degë të trashëgimisë së lashtë.

Tipari më dallues që e veçon Stambollin nga këto qytete duke e vënë në një pozitë të veçantë në historinë e qytetërimeve, është se në këtë qytet janë përjetuar brenda një vazhdimësie historike e hapësinore trashëgimia e lashtë, moderniteti dhe globalizmi, me të gjitha fazat dhe ngjyrat e tyre. Fakti që emrat me të cilat është quajtur Stambolli në gjuhë të ndryshme, gjithnjë shprehin një pozitë qendrore historike apo gjeografike, është edhe një pasqyrim i kuptimit që i jepet këtij qyteti, edhe shprehje e mënyrës se si e ka parë dhe e ka përbrendësuar këtë qytet çdo mjedis kulturor. Po të marrim për bazë Evlija Çelebiun, latinisht Stambolli është quajtur *Bizantium*, *Antoninia*, *Alma Roma*, *Nova Roma* (Roma e Re), greqisht *Eptalofos* (Shtatë Kodrat), *Basilevusa* (Mbretëresha e Qyteteve), *Megalopolis* (Qyteti i Madh), *Poznatiam* dhe *Konstantinijje*; shqip *Stamboll*, aramaisht *Yankovica*, hebraisht *Aleksandira*, serbisht *Pozanta*, bullgarisht *Konstantinov Grad* (Qyteti i Konstandinit), frëngçe *Jagfuria*, gjermanisht *Konstantinopol*, rusesht *Tekuria*, *Carigrad* (Qyteti i Carit); hungarisht *Vezendovar*, polonisht *Kanaturia*, çekisht *Aliana*,



Harta 13: Stambolli dhe perandoritë/shtetet në shekullin e XVI

suedisht *Harkilban*, holandisht *Stifania*, frëngjisht *Grandona*, portugalisht *Kostia*, arabisht *Konstantinijet el-Kubra*, persisht *Kaizer-zemin*, indisht *Taht-i Rum*, mongolisht *Xhakdurkan*, tatarisht *Sakalibe*, osmanisht *Dersaadet*, *Deralije*, *Mahruse-i Salltanat*, *Daru's-salltanat-i alijje*, *Daru'l-hilafetu'l-alijje*, *Pajitaht-i salltanat*, *Dergah-i mual'la*, *Sudde-i saadet*, *Daru'l-hilafe* (Qendra e Halifatit), *Makarr-i salltanat* (Qendra e Sulltanatit), *Islambol* (Qyteti i Islamit).²⁴³

Afif Erzen, në studimin e tij me titull “Themelimi i qytetit të Stambollit dhe emrat e tij”,²⁴⁴ thotë se emri i qytetit në burimet më të vjetra të shkruara del si *Bizantion*, dhe se ky emër i përdorur në periudhën klasike, ka shumë gjasë të ketë ardhur nga gjuhët e Azisë së Vogël rreth viteve 3000 p.e.s. Gjatë tërë epokës antike, deri në themelimin e Romës së Lindjes, qyteti u quajt *Bizantion*. Sipas tij, pas themelimit të *Konstantinopolis* nga Konstandini (emri *Konstantinopolis* nisi të përdorej pas vdekjes së tij), “nuk mund të flitet më për një komb të paqenë bizantin, një qytet apo një shtet të quajtur Bizant”.²⁴⁵ Megjithatë, në periudhën moderne, si rezultat i cilësimit të Romës së Lindjes, simodos nga francezët, si “Bizant”, është ngulitur ky emër. Edhe këto rreshta të historianit grek Konstantinos Paparrigopulos (1815-1891) në një letër që i ka shkruar intelektualit nga Khiosi Zolotasit (1845-1906), vënë në dukje këtë të vërtetë:

²⁴³ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, I, 24. Një pjesë e mirë e këtyre emrave gjenden edhe në këtë artikull duke iu referuar po Evlija Çelebiut: Hayati Develi, “Evliya Çelebi'nin İzinde”, *Evliya Çelebi Atlası*, ed. Coşkun Yılmaz, (Stamboll: ME-DAM Yayınları, 2012), 50. Shih gjithashtu: Osman Nuri Ergin, “İstanbul'un Eski Adları”, *Şehir Sokak Hafıza: Kuyulu'dan Bıçkı Yurdu'na Osman Nuri Ergin ile İstanbul Sokak Adları*, përg. Erol Ölçer, (Stamboll: Zeytinburnu Belediyesi, 2014), 96-101.

²⁴⁴ Për diskutimet mbi prejardhjen etimologjike të emrit Istanbul si dhe për historikun e emërtimeve Bizant, Konstantinopol dhe Nova Roma, shih: Afif Erzen, “İstanbul Şehrinin Kuruluşu ve İsimleri”, *TTK Belleten* XVIII/70 (1954): 131-158.

²⁴⁵ Erzen, “İstanbul Şehrinin Kuruluşu ve İsimleri”, 145.

I dashur miku im Zolotas, megjithë rrënimet në kronikat e historianëve tanë dhe të Mesjetës, nuk e kam hasur gjëkund fjalën “bizantin” në shkrimet e tyre. Kanë përdorur fjalët “romaios”, “graikos” dhe andej nga fundi fjalën “helen”. Pra kam frikë se fjala “bizantin” është sajësë e perëndimorëve dhe ne e kemi pranuar par shkak të injorancës sonë.²⁴⁶

Pra nuk është bërë fjalë për Bizant, por për Romë të Lindjes, kryeqytet i së cilës ka qenë Konstantinopoja, e cila pas pushtimit osman mori një identitet të ri si qendra e kësaj perandorie. “Për një kohë të gjatë është pranuar unanimitet se Stambolli (Stanbul, Istambul, Istambol) vjen nga *eis ton polis*.”²⁴⁷ Pas pushtimit, Perandoria Osmane nuk i hyri kurrfarë debati lidhur me emrin e qytetit, por nisi t’i përdorte bashkë të gjithë emrat e ndryshëm, si *Kostantinije*, *Stamboll*, *Dersaadet*, *Asitane* dhe *Daru’l-hilafe*. Pas shpalljes së republikës, emri i qytetit u vendos si “İstanbul”. Ruajtja gjatë periudhës osmane e emrave *Konstantinije*, që është forma e arabizuar e Konstantinopojës, dhe *Stanpolis* (nga “Stinpolis”, greqisht “drejt qytetit”), ngjan me përdorimin nga perandorët osmanë të titujve që u përkasin qytetërimeve të tjera (padishah, hakan, kajzer-i Rum). Halil İnalcık shkruan se Sulltan Mehmet Fatihu e quajti qytetin “İslambol”, nisur nga dëshira e tij për ta kthyer Stambollin në një qytet islam, dhe shton se populli në përgjithësi, me ndikimin e periudhës paraosmane, përdorte emrin Istanbul, kurse emri i ri do të përdorej më shumë nga ulematë.²⁴⁸

Parë nga këndvështrimi i trashëgimisë së lashtë, Stambolli, i cili u zhvillua me ndikimet e kulturës mesdhetare

²⁴⁶ Dimitri Kitsikis, *Türk-Yunan İmparatorluğu: Arabölge Işığında Osmanlı Tarihi-ne Bakış* (Stamboll: İletişim Yayınları, 1996), 11-12.

²⁴⁷ Erzen, “İstanbul Şehrinin Kuruluşu ve İsimleri”, 147.

²⁴⁸ İnalcık, “İstanbul: An Islamic City”, *Journal of Islamic Studies* 1 (1990): 5.

dhe gjatë periudhës romake fitoi cilësinë e një qyteti qendror të Romës antike, gjatë periudhës bizantine kaloi një transformim me virtytin e Lindjes së lashtë që buronte nga Jerusalemi përmes Krishterimit dhe më në fund, në periudhën osmane, si qendra e qytetërimit islam, u zbukurua me të gjitha ngjyrat e lashtësisë duke përfaqësuar qendrën e fundit të madhe të kësaj trashëgimie të gjerë. Në këtë kuptim, shndërrimi i Stambollit nga një qytet romak në një qytet të krishterë, mund të shihet si përgatitje metafizike e qytetit brenda traditës abrahamike për qytetërimin islam dhe besimin monoteist.

Në këtë kuptim Stambolli është produkt i takimit të dy prototipeve të ndryshme qytetesh themeluese/pararendëse të dy qytetërimeve: Romës dhe Medines. Nëse mund të shprehemi kështu, një frymë qytetërimore e nisur nga Roma mbërriti në Stamboll ku krijoi një formë/strukturë. Transformimi i parë i qytetit ndodhi me Krishterimin: kalimi nga Roma politeiste në Konstantinopojën e krishterë... Së dyti, fryma e nisur nga Medina, duke kaluar nëpër peripeci të ndryshme, gjeti shprehje në Damask, Jerusalemi, Kajro, Kordovë, Bagdad, Dijarbakër, Konjë dhe Buhara; në çdo fazë u thellua e u poq dhe më vonë u bart në Stamboll.

Nga njëra anë Roma si kulmi i formës e i strukturës, nga ana tjetër Medina si kulmi i thellësisë shpirtërore. Nga njëra anë madhështia e disiplinuar e Romës shtypëse për njeriun, nga ana tjetër madhështia e thellë e Medines e plotësuar me modestinë. Nga njëra anë struktura lineare dhe gjeometrike e Romës, nga ana tjetër tërësia e vërtetë e Medines me një pamje paksa kaotike. Nga njëra anë Roma si përfaqësuese e fuqisë, nga ana tjetër Medina si përfaqësuese e thellësisë. Nga njëra anë Roma si përfaqësuese e qasjes kategorike dhe e tërësisë mekanike me strukturën e qytetit,

nga ana tjetër Medina si përfaqësuese e harmonisë dhe e tërësisë organike. Nga njëra anë Roma e ambicies, nga ana tjetër Medina e qetësisë shpirtërore dhe e paqes së brendshme. Nga njëra anë Roma në dukje realiste me realitetin e ngurtë historik çka e ka përmbushur me Makiavelin, nga ana tjetër Medina si pasqyrim i idealit metafizik në hapësirë. Këto dy botë të ndryshme u takuan dhe u ballafaquan në Stamboll duke nxjerrë në dritë aty një qytet të ri subjekt.

**a. *Fet'hi*²⁴⁹ osman dhe *Reconquista*: dy fytyrat
e zgjerimit ushtarak në Europë**

Debatet mbi konceptin e *fet'hit* në literaturë kanë marrë hisen e tyre nga problemet metodologjike në studimet mbi Perandorinë Osmane. Pa u bërë e qartë se ç'përmban vërtet koncepti i *fet'h*-it në Islam në përgjithësi dhe në rastin e Perandorisë Osmane në veçanti, nuk mund të kuptohet koncepti osman mbi qytetin, qytetërimin dhe rendin. Fenomeni i quajtur *fet'h*, përtej një suksesi të rastësishëm ushtarak, ndoshta ka nxjerrë në dritë ballafaqimin dhe përzierjen më të madhe që ka parë historia e qytetërimit. Ndaj dallimi midis konceptit të *fet'h*-it dhe *zgjerimit ushtarak* është një çështje e cila duhet trajtuar me kujdes.

Lindja dhe perëndimi i kontinentit evropian, në gjysmën e dytë të shekullit XV qenë dëshmitare të ndërrimit

²⁴⁹ Nga arabishtja "hapje", në kuptimin e çlirimit. Duhet pasur parasysh se shqipja ka vetëm fjalën "pushtim" për dy koncepte të ndryshme të cilat në shumë gjuhë, si në gjuhët europiane dhe në turqishte, dallohen. Kështu, për shembull, në anglishte ka *invasion* dhe *conquest*, ku kjo e dyta nënkupton një inkuadrim thelbësor e afatgjatë të vendit të pushtuar në strukturën shtetërore pushtuese. Veç kësaj, fjala që i përgjigjet këtij koncepti në turqishte, *fet'h*, ka një konotacion fetar, sipas të cilit vendi i marrë nën zotërim *hapet* ndaj rendit hyjnor që përfaqëson Islami. Pra ky nocion i afrohet çlirimit. (shën. i përkth.)

dorë të dy rendeve politike dhe trashëgimive qytetërimore të mëdha. Ndërsa kryeqyteti i dytë i traditës rrënjësore të Romës, Konstantinopoja, pushtohej nga Perandoria Osmane në lulëzim, qyteti i fundit i Andaluzisë, e cila përbënte sintezën e madhe të traditës së lashtë të Lindjes në Europë, Granada, ra në duart e spanjollëve.

Këto dy ndërrime duarsh dhe rezultatet që sollën ofrojnë në një mundësi interesante për krahasim për sa i takon nxjerrjes në pah të fytyrave të ndryshme të zgjerimeve ushtarake. Për ta bërë në mënyrë më të shëndetshme një krahasim të tillë, së pari zgjerimet ushtarake lipsen vlerësuar e klasifikuar sipas proceseve që kanë kaluar dhe rezultateve që kanë sjellë. Në këtë kuadër mund të bëjmë fjalë për katër lloje zgjerimesh ushtarake.

Llojin e parë e përbëjnë zgjerimet ushtarake që i spastrojnë qytetërimet dhe qytetet që marrin nën sundim. Shembujt më të spikatur të këtij lloji shihen në pushtimin e Indisë nga arjanët dhe të Amerikës nga europianët. Në këto shembuj, trashëgimitë e qytetërimeve të mposhtura dhe elementet njerëzore që i kanë përbërë këto trashëgimi, janë vlerësuar në një kategori më të ulët ontologjike dhe si rrjedhojë e natyrshme e kësaj qasjeje, spastrimi i tyre është parë si domosdoshmëri historike, madje teologjike.

Lloji i dytë janë zgjerimet ushtarake të cilat nisen të vendosin një rend politik duke krijuar një rrjet qytetesh të reja në hapësirat që pushtojnë dhe të sigurojnë një përcjellje burimesh ekonomiko-politike. Në këtë kategori mund të futen Roma dhe kolonializmi i epokës moderne. Ndonëse në këto shembuj, në qytetet që ndodhen mbi linjën e ndërveprimit dhe të përqendrimit të pushtetit ka ndodhur një ndërveprim ndërqytetërimor, elementet qytetërimore sunduese nuk janë drejtuar edhe aq drejt përzierjes me trashë-

giminë që kanë gjetur, por më shumë drejt kontrollimit të saj me metodat më pragmatike, e ndonjëherë më mizore.

Lloji i tretë janë zgjerimet ushtarake ku pushtuesit e suksesshëm ushtarakisht me kohë janë tretur brenda trashëgimisë qytetërimore që kanë pushtuar. Shembulli më i spikatur në këtë drejtim është përvoja historike që përjetuan në pellgjet e ngulitura qytetërimore brezi i dytë e i tretë pas zgjerimeve të rrufeshme mongole: Kubilaji në Kinë e nipërit e Hylagut në Bagdad.

Procesi historik që lidhet me *fet'h*-in osman të Stambollit përbën një përvojë historike të ndryshme nga të gjithë këta shembuj. Në këtë përvojë, brenda pellgut qytetërimor të pushtuar dhe një vazhdimësie të ripërtërirë me elementin njerëzor të atij pellgu, është krijuar një hapësirë e përbashkët jetese. Qytetet të cilat përbënin terrenin vendor të hapësirës së përbashkët jetësore, me në krye Stambollin, kanë qenë dëshmitare ndërveprimesh të gjera qytetërimore.²⁵⁰

Pikërisht në këtë pikë, rishqyrtimi në kontekstin e fatit të qyteteve i dallimit mes *fet'h*-it dhe *rekonkuistës* si dy lloje të ndryshme zgjerimesh ushtarake që kanë ndodhur në të njëjtin shekull, mund të na ofrojë një kuadër qartësues. Nëse krahasohet fati i Kordovës dhe i Granadës me atë të Edirnesë dhe të Stambollit, ky dallim në mendësi shfaqet shumë qartë. Raportet Andaluzi-Spanjë dhe Bizant-Perandori Osmane, të cilat po të vështrohen sipërfaqësisht në kontekstin e lulëzimit dhe rënies së shteteve mund të vlerësohen si procese të ngjashme, në të vërtetë përbëjnë pasqyrim të spikatura të dy perceptimeve të ndryshme historike dhe vendore. Tri dallimet e rëndësishme për sa i përket fatit

²⁵⁰ Për një rrëfim dhe analizë të pushtimit të Stambollit nga osmanët, shih: Feridun Emecen, *Fetih ve Kırıyamet 1453*, (Stamboll: Timaş, 2012); Coşkun Yılmaz (ed.), *Düşten Fethe İstanbul*, (Stamboll: Üsküdar Belediyesi, 2015).

të Granadës dhe të Konstandinopojës si qytetet e fundit rezistuese të dy trashëgimive të ndryshme qytetërimore, nxjerrin në pah edhe dallimin e rëndësishëm mes *fet'h-it* dhe *rekonkuistës*: Ndryshimi në endjen njerëzore të qytetit, në atë arkitekturore, si dhe për sa i përket rëndësisë së qytetit pas ndërrimit dorë.

Pas rënies së Granadës, së pari u ndryshua tërësisht endja e saj njerëzore me metoda ushtarake e të dhunshme. Vendasit e qytetit ose u vranë, ose u dëbuan, ose u detyruan të ndryshonin fenë dhe identitetin e tyre kulturor. Granada, e cila për shekuj me radhë kishte qenë një qytet multi-kulturor e multifetar, për sa i përket endjes njerëzore, pas spastrimit të muslimanëve dhe hebrenjve brenda një kohe të shkurtër mori një pamje kulturore monolitike të bazuar në identitetin katoliko-spanjoll.

Përkundrazi, endja njerëzore e Stambollit pas *fet'h-it* u bë akoma më e larmishme duke i përfshirë të gjitha ngjyrat njerëzore të traditës së lashtë. Përkundër praktikës që ndoqi mbreti i Spanjës, Sulltan Mehmet Fatihu, me fermanin e shpallur menjëherë pas marrjes së qytetit, u kërkoi banorëve të qytetit të qëndronin në të, duke dhënë garanci për mbrojtjen e çdo të drejte fetare. U nxitën të ktheheshin ata që e kishin lënë qytetin gjatë kaosit të luftës dhe me elemente të reja nga çdo fe e denominim u bënë përpjekje për rritjen e dinamizmit dhe të pasurisë së qytetit. Në këtë kuadër, për ta bërë Stambollin një kryeqytet aktiv, u sollën banorë të rinj. Në vitin 1459 u sollën në Stamboll tregtarë grekë e armenë nga Foça dhe Amasra, më 1460 u sollën banorët grekë të Peloponezit dhe të ishujve të Thasosit, Limnit, Imbrosit dhe Samothrakës, më 1461 grekë nga Trabzoni, më 1462 grekë nga Lesbosi, më 1463 grekë nga Argosi, mes viteve 1468-1474 muslimanë, grekë e armenë nga Konja, La-

rendeja (Karamani) dhe Ereglija, më 1470 grekë nga Egribozi dhe më 1475 grekë, latinë e armenë nga Feodosia; kurse pas vitit 1492, një pjesë e hebrenjve të dëbuar nga Spanja, Portugalia e Italia e Jugut, u vendosën në Stamboll.²⁵¹

Kjo politikë popullimi e mbështetur me liri të gjera fetare, e nxjerr qartësisht në pah dallimin mes *fet'h*-it dhe *rekonkuistës*. Kur Sulltan Mehmet Fatihu e mori Stambollin, dha garancinë se bizantinët do të mund ta vazhdonin si më parë jetën e përditshme dhe u kërkoi të zgjidhnin sipas traditave të tyre një patrik për postin e mbetur bosh të patrikanës. Georgios Skolarius u zgjodh si patrik në krye të bashkësisë greko-ortodokse me titullin "Gennadius". Fatihu e miratoi Gennadiusin duke i njohur kompetencat e patrikëve të mëparshëm dhe Patrikana Greke u bë qendra e ortodoksëve të Rumelisë, Anadollit, Egjiptit, Sirisë dhe Palestinës. Krahës Kishës Bullgare e cila varej nga Patrikana që në vitin 870, në këtë të fundit u përfshi edhe Kisha Serbe. Nga ana tjetër, po në periudhën e Fatihut u themelua edhe Patrikana Armene (1461), në krye të së cilës u zgjodh metropoliti i Bursës, Joakimi. Kompetencat që u qenë njohur kryerabinit hebre dhe patrikut grek, iu njohën edhe atij.²⁵²

Ndoshta shembulli më i spikatur i dallimit mes këtyre dy mentaliteteve e qasjeve, del në pah në fatin e bashkësisë hebreje të këtyre qyteteve të cilat ndërruan dorë. Antisemitizmi i mbështetur nga Kisha Katolike në Europën mesjetare arriti kulmin me *rekonkuistën* që ndodhi rreth fundit të shekullit XV. Siç shprehet Hans Küng, "Spanja e krishterë,

²⁵¹ Halil İnalçık, "İstanbul: Türk Devri", *DİA*, XXIII, 233.

²⁵² Për një vlerësim të hollësishëm të statusit juridik të jomuslimanëve në Perandorinë Osmane, shih: Gülnihal Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu 1839-1914*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989). Për sfondin historik, shih: Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*, 12-13.

përkundër Andaluzisë muslimane, në kujtesën e hebrenjve” ka zënë vend si një periudhë “e errët dhe e zymtë”.²⁵³ Pas inkuizicionit të ngritur për t’i bërë hebrenjtë të ndërronin fe qoftë edhe me dhunë, në vitin 1481 thuhet se vetëm në Sevilje u dogjën 400 hebrenj, kurse në të gjithë Spanjën 12.000. Me rënien e Granadës në vitin 1492 *rekonkuista* ia arriti qëllimit përfundimtar dhe hebrenjtë u detyruan të zgjidhnin mes pagëzimit ose dëbimit. Si përfundim, rreth 100.000 njerëz u detyruan të mërgonin, kurse një numër më i madh u pagëzuan. Në vitin 1497 u detyruan të mërgonin nga Portugalia.²⁵⁴

Bashkë me *fet’h*-in e Stambollit, rreth gjysmë shekulli para *rekonkuistës*, bashkësia hebreje gjeti në Stamboll një mjedis ku mund ta jetonte lirisht fenë dhe kulturën e saj. Kjo bashkësi, që në kohën e Orhan Beut iu dha një lagje dhe u lejua të ndërtonte një sinagogë në Bursa, ndërsa në kohën e Sulltan Muratit u organizua nën kryerabinatin hebre, në periudhën e Sulltan Mehmet Fatihut u organizua si millet nën kryesinë e kryerabinit. Kjo bashkësi u bë akoma më e larmishme me hebrenjtë që u strehuan në Perandorinë Osmane kur ikën nga *rekonkuista*, dhe e vazhdoi ekzistencën e saj për shekuj me radhë si një element i natyrshëm e autokton i endjes njerëzore të qytetit. Edhe fakti që praktika e getove, e cila ka qenë e pranishme thuajse në çdo qytet të Europës por e panjohur në viset osmane, buron nga ky dallim mentaliteti lidhur me endjen njerëzore të qytetit.

Roger Crowley, i cili e analizon *fet’h*-in nën titullin “Lufta e Shenjtë për Stambollin dhe përplasja Lindje-Perëndim”, e konfirmon këtë dallim kur bën një krahasim mes fatit të Stambollit dhe atij të Andaluzisë:

²⁵³ Küng, *Judaism*, 166.

²⁵⁴ Küng, *Judaism*, 165-166.

Qyteti që rindërtoi [Sulltan] Mehmeti pas rënies së Stambollit, nuk e konfirmonte imazhin e frikshëm të Islamit që bota e krishterë e merrte për të mirëqenë. Sulltani e shihte veten jo vetëm si një sundues musliman, por edhe si trashëgimtar i Perandorisë Romake dhe iu vu punës për të ndërtuar një kryeqytet multikulturor ku të gjithë shtetasit do të gëzonin të drejta të barabarta. Kështu i rivendosi në qytet turqit muslimanë dhe grekët e krishterë. Dha garanci për sigurinë e kolonisë gjenoveze në Gallata dhe ua ndaloi turqve të vendoseshin aty. Prifti Gennadius, i cili e kishte kundërshtuar fuqishëm bashkimin e kishave, u shpëtua nga skllavëria në Edirne dhe u soll në kryeqytet si patrik i bashkësisë ortodokse me këto fjalë: *Bëhu patrik me uratat më të mira! Ji i sigurt për miqësinë tonë duke gëzuar të gjitha të drejtat që kanë gëzuar patrikët e mëparshëm (...).* Kurse në anën tjetër të Mesdheut, pasi u shti në dorë e gjithë Spanja nga mbretërit katolikë, ndaj muslimanëve dhe hebrejve u zbatuan politikat e konvertimit me dhunë dhe dëbimit. Hebrejtë e Spanjës u nxitën të mërgonin në Perandorinë Osmane, *streha e botës*, ku edhe u pritën mirë krahasuar me përvojat e zakonshme të hebrejve gjatë mërgimeve. Një rabin i cili ka jetuar në atë periudhë, u shkruante kështu vëllezërve të tij në Europë: “Këtu, në vendin e turqve, nuk ankohe mi për asgjë; zotërojmë pasuri të mëdha, shumicën e arin dhe të argjendit e zotërojmë ne, nuk shtypemi nën taksa të rënda, nuk kemi asnjë pengesë dhe jemi krejtësisht të lirë në tregti.”²⁵⁵

Nuk është rastësi që hebrejtë e ikur nga përndjekja naziste gjatë Luftës së Dytë Botërore, së pari iu drejtuan Stambollit. Përkundrazi, ky është pasqyrim i kujtesës së thellë që ka lënë në mendje një përvojë shekullore historike.

²⁵⁵ Roger Crowley, 1453 *The Holy War for Constantinople and the Clash of Islam and the West*, (Nju Jork: Faber & Faber, 2005), 245-246.

Nga ana tjetër, uniformizimi në qytetet e Ballkanit me në krye Selanikun dhe tërheqja e bashkësisë hebreje nga endja njerëzore e qytetit, pas tërheqjes së Perandorisë Osmane, mund të shihet si *rekonkuista* e nacionalizmit modern që u përpoq të mbushte boshllëkun e krijuar nga braktisja e traditës së lashtë.

Një ndryshim i ngjashëm me atë të endjes njerëzore të qyteteve, ka ndodhur edhe në endjen arkitekturore e fizike. Ndërsa qytetet e pushtuara nga *rekonkuista* pas njëfarë kohe u spastruan krejtësisht nga xhamitë e sinagogat dhe u veshën me një identitet uniform katolik, Stambolli pas *fet'h*-it e ruajti dhe e zhvilloi larminë arkitekturore.²⁵⁶ Një krahasim mes Shën Sofisë dhe Xhamisë së Kordovës do ta demonstronte dallimin mes vazhdimësisë e harmonisë dhe shkëputjes e kontradiktës. Fjalët e arkitektit erudit Turgut Cansever për Shën Sofinë, tregojnë vazhdimësinë në arkitekturë pas *fet'h*-it:

Kontributi më i rëndësishëm i osmanëve për Shën Sofinë janë dy minaret e shtuara nga Arkitekt Sinani. Minarja e parë në Shën Sofi që ndërtuar në kohën e Sulltan Mehmet Fatihut, kurse e dyta në atë të Javuz Selimit. Dy minaret e projektuara nga Arkitekt Sinani dhe me trashësi të pakrahasueshme me dy të parat, janë dy përqendrimet të fuqishme që e lidhin strukturën me terrenin në anën perëndimore. Duke e bërë më të lexueshme shprehjen e orientimit drejt lindjes që i patën dhënë Shën Sofisë dy minaret e para elegante, me fjalë të tjera faktin që struktura ndodhet në një gadishull që zgjatet drejt lindjes, këto minare e kanë integruar atë me vendin ku ndodhet. (...) Shën Sofia, e cila më parë qëndronte e vetme në një

²⁵⁶ Për një studim që shqyrton kuptimin e *fet'h*-it osman të Stambollit në aspektin arkitekturor dhe estetik, shih: Turgut Cansever, "Fetih Nice Kapılar Açar". *İstanbul: Şehir ve Medeniyet*, (Stamboll: Klasik Yayınları, 2004), 35-41.

pikë të veçuar të gadishullit, me kontradiktat në strukturën e saj të brendshme dhe masivitetin e mureve të mëdha të jashtme, me muret mbështetëse të shtuara nga arkitektët osmanë fitoi larmi formash, kurse me përmasat e veçanta të minareve të ndërtuara nga Sinani, një kuptim të ri. E rrethuar me katër minare, iu dha fund vetmisë së saj dhe u ngrit në nivelin e një stolie të qytetit.

Kjo qasje e Sinanit ndaj Shën Sofisë, u vazhdua me vendimin për ndërtimin në krah të saj të tyrbeve të Sulltan Selimit II dhe Sulltan Muratit III në vitet 1570. Shën Sofia, si provë e qasjes me respekt të osmanëve ndaj një kulture dhe veprave të krishtera të mëparshme, u ruajt e u soll deri në ditët tona duke u bërë më e vyer me bukurinë plotësuese, sublimuese e zbukuruese të këtyre shtesave.²⁵⁷

Studimet mbi periudhën osmane të Shën Sofisë kanë mbetur prapa studimeve mbi periudhën bizantine, sidomos nga studiuesit perëndimorë. Por Shën Sofia e krishterë bizantine ka arritur deri në ditët e sotme falë Shën Sofisë muslimane osmane. Shën Sofia ka qenë bebja e syrit për Sulltan Mehmet Fatihun dhe pasardhësit e tij të cilët me garanci financiare e juridike dhe me shtesat arkitekturore islame bënë të mundur që kjo faltore e cila para marrjes së Stambollit po shkonte drejt rrënimit, të vinte deri në ditët tona. Të gjithë ata thuajse kanë qenë në garë për ta mbajtur fjalën e dhënë njëri-tjetrit për ta mbajtur në këmbë Shën Sofinë përjetësisht:

Fatihi e pajisi Shën Sofinë me mihrab, minber, bibliotekë dhe medrese. Dy shandanët gjigandë që qëndrojnë para mihrabit u sollën nga pallati i Mbretit Matias në Hungari në kohën e Sulltan Sulejmanit. Sinani, duke i përfunduar në kohën e Muratit III dy minaret e trasha të filluara më

²⁵⁷ Cansever, *Mimar Sinan*, 307.

herët, e shpëtoi xhaminë nga shkatërrimi dhe e përforcoi atë duke i shtuar mbështetëse në anën e pasme që sheh nga Marmaraja. Minberi, mahfili i myezinit, katër mahfilet prej mermeri në hapësirën kryesore, podiumi prej mermeri për predikime (qyrsija) dhe qypat e Bergamës i takojnë periudhës së Muratit III. Mahfili me ballkonin dhe shandani i madh i varur në kube janë vepra të Ahmetit III. Mahfilin, imaretin, shatërvanin, shkollën fillore dhe bibliotekën që ndodhen në katin e sipërm ia ka dhuruar artist turk Mahmudi I. (...) Dhoma e sulltanit që dikur bënte të mundur kalimin në mahfilin e sulltanit ndërsa sot mbahet e hapur për kryerjen e adhurimeve, bashkë me mahfilin e sulltanit dhe *muvakkit'hanen*²⁵⁸ që ndodhet jashtë, janë të periudhës së Sulltan Abdulmexhidit dhe janë realizuar nga Fossati.²⁵⁹

Ndryshe nga shtesat e bëra në Shën Sofi pas *fet'h*-it të Stambollit, ndryshimet e bëra në Xhaminë e Kordovës – e cila është xhamia e tretë më e madhe e ndërtuar në historinë e Islamit – për ta kthyer në katedrale pas *rekonkuistës*, kanë sjellë shkatërrimin e xhamisë. Në vitin 1523 u prishën një pjesë e mirë e shtyllave dhe e qemerëve në pjesën qendrore të xhamisë dhe u ndërtua aty një katedrale. Mbreti Karl V, kur e pa katedralen e ndërtuar në mes të Xhamisë së Kordovës, e shprehu keqardhjen për miratimin e vendimit për kthimin e xhamisë në katedrale me këto fjalë: “Ju ndërtuat diçka që mund ta ndërtonte kushdo, në çdo vend, por shkatërruat diçka që nuk kishte shoqe në botë.”²⁶⁰ Kurse në vitin 1593 u shkatërrua minarja e xhamisë dhe në vend të saj u ndërtua këmbanorja që është edhe sot.

²⁵⁸ Observator i vogël për matjen e orëve të faljes. (shën. i përkth.)

²⁵⁹ Akgündüz, Öztürk dhe Baş, *Üç Devirde Bir Mabet: Ayasofya*, 15.

²⁶⁰ Arberry, “Muslim Cordoba”, 166.

Pas *fet'h*-it, me shtesat e harmonishme të bëra në Shën Sofi pa prishur thujtë prej saj, u ruajt ekuilibri mes vazhdimësisë dhe ndryshimit, kurse me shkatërrimet e kryera në Xhaminë e Kordovës pas *rekonkuistës*, u pasqyrua në arkitekturë mendësia e spastrimit dhe e shkëputjes nëpërmjet ndryshimit mëtë vrazhdë e të sforcuar që mund të shihet në historinë e arkitekturës botërore. Kurse vulosja e dritareve të xhamisë për të krijuar atmosferën e mugët të katedrales së vendosur në mënyrë kaba në mes të Xhamisë së Kordovës, përbën shembullin më të spikatur të pasqyrimin të mendësisë në arkitekturë. Me këtë operacion errësimi, Xhamia e Kordovës, ku arkitektura vallëzonte me dritën duke e shndërruar në një mjedis reflektimi shpirtëror hapësirën e brendshme, është dashur të mvishet me identitetin e një katedraleje që e fut vizitorin në një atmosferë të zymtë që në hapin e parë. Kjo *rekonkuistë* arkitekturore, këdo që e viziton xhaminë e shtyn të bëjë një krahasim midis hapjeve filozofike të cilat e ndriçuan Europën, të realizuara në këtë vend gjatë epokës së artë të Kordovës dhe dogmave të kishës.

Ky dallim në mendësi dhe qasje mes *fet'h*-it dhe *rekonkuistës* ndaj endjes njerëzore dhe arkitekturore të qytetit, në thelb buron nga dallimi mes përbrendësimit të trashëgimisë së lashtë njerëzore dhe mbetjes larg saj. Nga ky dallim buron edhe pasurimi i Stambollit në aspektin njerëzor e kulturor pas *fet'h*-it, pas shkretimit që kishte pësuar në këto dy aspekte që nga pushtimi latin në vitin 1204. Pikërisht për këtë arsye, teksa pas *rekonkuistës* Kordova dhe Granada e humbën rëndësinë dhe ndikimin që kishin pasur për shekuj me radhë duke u kthyer në vendbanime të vogla, Stambolli, pa kaluar as një shekulli nga *fet'h*-i, u bë qyteti më i madh në botë.

Ajo çka e bën të veçantë përvojën osmane është aftësia e saj për të inkuadruar bashkë me një element gjithnjë e më të pasuruar njerëzor, elementet e ndryshme të trashëgimisë së lashtë qytetërore të historisë së njerëzimit. Kjo përvojë, e ushqyer me përvojat e Iranit dhe të Mesopotamisë, që përbënin qendrën simbolike të traditës së lashtë shtetërore të fiseve turke të Azisë së Mesme, të cilat bartnin edhe gjurmët e trashëgimisë qytetërore kineze, e njohur me kulturën romake në Anadoll dhe e pjekur me sintezën selxhuke, duke hedhur rrënjë pas *fet'h*-it, krijoi thellësinë historike të rendit politik që do të shtrihej nga Mesdheu e Deti i Zi deri në Detin e Kuq e Oqeanin Indian dhe nga stepat e Eurazisë deri në Egjipt e në brendësi të Afrikës. Prijësit e *rekonkuistës*, duke qenë se u mungonte një thellësi e tillë historike, zgjodhën rrugën e spastrimit të qytetërimeve me të cilat u përballën, si në Andaluzi, ashtu edhe në pellgjet qytetërore azteke dhe maja.

Parë nga këndvështrimi i kësaj thellësie historike, ndryshimi i përjetuar në Stamboll pas *fet'h*-it konsiston në pjekjen e vazhdueshme të përzierjes qytetërore në rrënjët e së cilës Perandoria Osmane gjeti veten, deri në përqendrimin dhe mishërimin e saj në një vend. Për këtë arsye, kur hyri në Stamboll, Fatihu jo vetëm nuk mendoi ta spastronte tërësisht qytetin si një dyndës dhe t'i bartte gjetkë pasuritë e tij, por nuk e bëri atë as një kryeqytet të rëndomtë, siç kishte ndodhur në raste të mëparshme. Përkundrazi, nuk ka dyshim se Fatihu, i cili me njohjen e arabishtes, persishtes, latinishtes dhe greqishtes, zotëronte infrastrukturën mendore të kësaj përzierjeje, e ka përfytyruar Stambollin si qendrën përfundimtare qytetërore ku do të takohej Lindja me Perëndimin, Persepolisi me Aleksandrinë, Bagdadi me Romën. Popullsinë e Stambollit e konsideroi si një element thelbësor

të së kaluarës “së lashtë” të përbashkët, pjesë e së cilës ishte edhe vetë, dhe trashëgimtare të njëpërzierjeje të mëparshme qytetërimore. Në këtë kontekst, mund të thuhet se pikërisht nisur nga vazhdimësia brenda traditës abrahamike ia njohu patrikut ortodoks të drejtën për t’i vazhduar të gjitha traditat, themeloi Patrikanën Armene, ftoi kryerabinatin hebre dhe madje e ktheu Shën Sofinë në xhami.

Në përcjellje të ndryshme tregohet se Fatihu u përpoq ta qetësonte popullatën, e cila ndodhej në panik nga ndonjë spastrim i mundshëm, duke i dhënë garanci për jetën, pasurinë dhe besimin. Për shembull, siç tregon Nestor Iskanderi, një nga dëshmitarët e asaj kohe, pas *fet’*h-it Fatihu hyri në Shën Sofi dhe iu drejtua popullit të strehuar aty duke shpallur parimet e rendit të ri në qytet:

Patriku, priftërinjtë dhe populli i shprehën hidhërimin me lotë e rënime duke i rënë në gjunjë. Me një gjest të dorës sulltani u bëri shenjë të ndalonin dhe u tha kështu: “Athanas, ty të them dhe bashkë me ty edhe atyre që janë pranë teje e popullit tënd: që sot e tutje mos iu trembni zemërimit tim, madje as vdekjes e robërimit.” Pastaj iu drejtua pashallarëve e sanxhakbejlerëve të tij me këto urdhra: “Ndalojini të gjithë ushtarët dhe këdo në çdo gradë të ushtrisë nga vrasjet, robërimet apo veprimet armiqësore ndaj popullit të qytetit, grave e fëmijëve. Kushdo që e shkel këtë urdhër do të vritet!” Pastaj u dha urdhër të gjithëve që të dilnin e të shkonin në shtëpitë e tyre.²⁶¹

Mbi një gërshetim të tillë e ngriti rendin e saj Perandoria Osmane, duke e bërë Stambollin zemrën dhe qendrën filozofike të këtij rendi. Ndryshimi që përjetoi Stambolli si

²⁶¹ Agostino Pertusi, *İstanbul’un Fethi: v. 1 Çağdaşların Tanıklığı*, përktheu dhe pajisi me të dhëna shtesë Mahmut H. Şakiroğlu, (Stamboll: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2004), 261-262.

qytet pas *fet'h*-it, bart shenjat e thellësisë historike dhe gjeografike që është përpjekur të arrijë Perandoria Osmane. Siç e vë në dukje edhe Bernard Lewis²⁶², pas *fet'h*-it Stambolli u bë një qytet i madh e i mëkëmbur, me një popullsi tejet të larmishme e aktive, me grekët që preferuan të qëndronin aty, me muslimanët turq e hebrenjtë që u shpërngulën në qytet, si dhe me tregtarët nga të gjitha racat që erdhën aty për tregti. Graviteti që u krijua me sjelljen në Stamboll të dijetarëve të mëdhenj të Lindjes me në krye Ali Kushçuin, e ushqeui me pasuri kulturore procesin e zhvillimit socio-ekonomik dhe socio-politik.

Me këtë përfshirje, brenda një kohe të shkurtër Stambolli u kthye në hapësirën jetësore të të gjitha traditave të mëdha e të lashta. Edhe urbanistika osmane në përgjithësi u zhvillua si produkt i një sinteze të pasur larmie dhe integrimi. Në këtë mënyrë, urbanistika osmane që filloi me atmosferën tërësisht turkmene të Söğüt-it, arriti të prodhonte ndoshta format më të larmishme e përfshirëse që ka parë historia. Qytetet osmane nga Bursa në Kajro, nga Selaniku në Bagdad, nga Damasku në Sarajevë, nga Konja në Shkup e nga Edirneja në Bahçesaraj, u kthyen në qendra të vogla historike ku ngjyrat e pellgjeve të lashta qytetërimore kanë jetuar nën strehën e qytetërimit islam. Ashtu si strukturat e tjera të mëdha politike që kanë nxitur ndërveprime qytetërimore, edhe Perandoria Osmane të gjitha këto përvoja i përqendroi në një vend-hapësirë qendrore duke e përsosur prototipin e vet të qytetit boshtor në shembullin e Stambollit.

Braudel-i, i cili thotë se qytetet islame përbëhen nga pjesë që strehojnë fe, gjuhë e raca të ndryshme, nisur nga vëzhgimet e Paul Ricaut-së, e krahason me përvojën histo-

²⁶² Bernard Lewis, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire* (Norman: University of Oklahoma Press, 1963), 103.

rike të Babelit turmën e njerëzve të përbërë nga gjeorgjianë, boshnjakë, turq, madje italianë etj., të cilët me emocionin e një situatë rebelimi në vitin 1651, e harruan osmanishten dhe nisën të klithnin në gjuhën e tyre.²⁶³

Shkurt, vetëdija e *lashtë* e Perandorisë Osmane është përfaqim i trashëgimisë njerëzore rreth boshtit të qytetërit islam.²⁶⁴ *Vula e Sulejmanit* ngulit në kujtesën shoqërore si një parametër botëkuptimor idealin e Perandorisë Osmane brenda traditës abrahamike, domethënë autoritetin me bazë metafizike të Sulejmanit a.s. që ka arritur thellësinë historike dhe gjerësinë gjeografike; *hymajuni*²⁶⁵ shtuar në fund të emrave të institucioneve shtetërore, horizontin e paarritshëm të lashtësisë së vjetër; kurse personalitetet simbolike të shoqërive të *sejfijs*²⁶⁶ dhe esnafëve, të marra zakonisht nga historitë e profetëve, kanë përfaqësuar tërësinë rrënjësore të përbërë nga besimi, historia e morali. Asnjë titull apo simbol i përdorur nga osmanët nuk ka qenë përjashtues, përkundrazi të gjithë kanë qenë përfshirës dhe inkuadrues. Për shembull, me titullin e “halifit”, osmanët bartnin pretendimin se ishin përfaqësuesit e vetëm të qytetërit islam, kurse me atë të “padishahut”, se përfaqësonin përsosjen përfundimtare të të gjithë traditës iraniane. Me titullin e “hakanit” shprehnin vazhdimin prej tyre të traditës dinamike nomade turke. Me titullin “kajzer-i Rum” shpallën se përfaqësonin edhe shtetin që kishin shembur.

²⁶³ Braudel, *A History of Civilizations*, 62.

²⁶⁴ Për tiparet islame të Perandorisë Osmane dhe pasqyrimet e tyre historike, shih: Halil İnalcık, “Islam in the Ottoman Empire”, *Essays in Ottoman History*, (Stamboll: Eren Yayınları, 1998), 229-239.

²⁶⁵ “Mbrotjës” – cilësim i përdorur për shtetin dhe sulltanin si mbrojtës të shtetasve. (shën. i përkth.)

²⁶⁶ Klasa e qeveritarëve dhe administratorëve të lartë në Perandorinë Osmane. (shën. i përkth.)

Brenda kësaj vazhdimësie, deshën të shprehnin edhe këtë: “Sado pas të ktheheni në histori dhe çfarëdo që të gjeni aty, shembulli i fundit i arrirë i saj jam unë. Prandaj sado të vështroni drejt së ardhmes, prapë mua do të më shihni. Unë jam *shteti i përjetshëm*.” Domethënia e kësaj sot është “fundi i historisë”.²⁶⁷

Sfondi botëkuptimor i rendit osman kishte si bazë idealin e përfshirjes së mbarë historisë. *Fet’h*-i qe një fenomen që e kurorëzoi dhe i dha një hapësirë kësaj thellësie historike. Prandaj dhe koncepti që i përgjigjet *fet’h*-it në historinë e qytetërimit nuk është pushtimi ushtarak, por *transformimi qytetërimor* mbi bazën e ndërveprimit gjithëpërfshirës; një transformim qytetërimor për sa i përket historisë së njerëzimit, transformimi i dytë madhor në historinë e Islamit dhe një transformim serioz e rrënjësor për sa i përket historisë turke.

b. *Fet’h*-i, Stambolli dhe rendi osman si një transformim qytetërimor

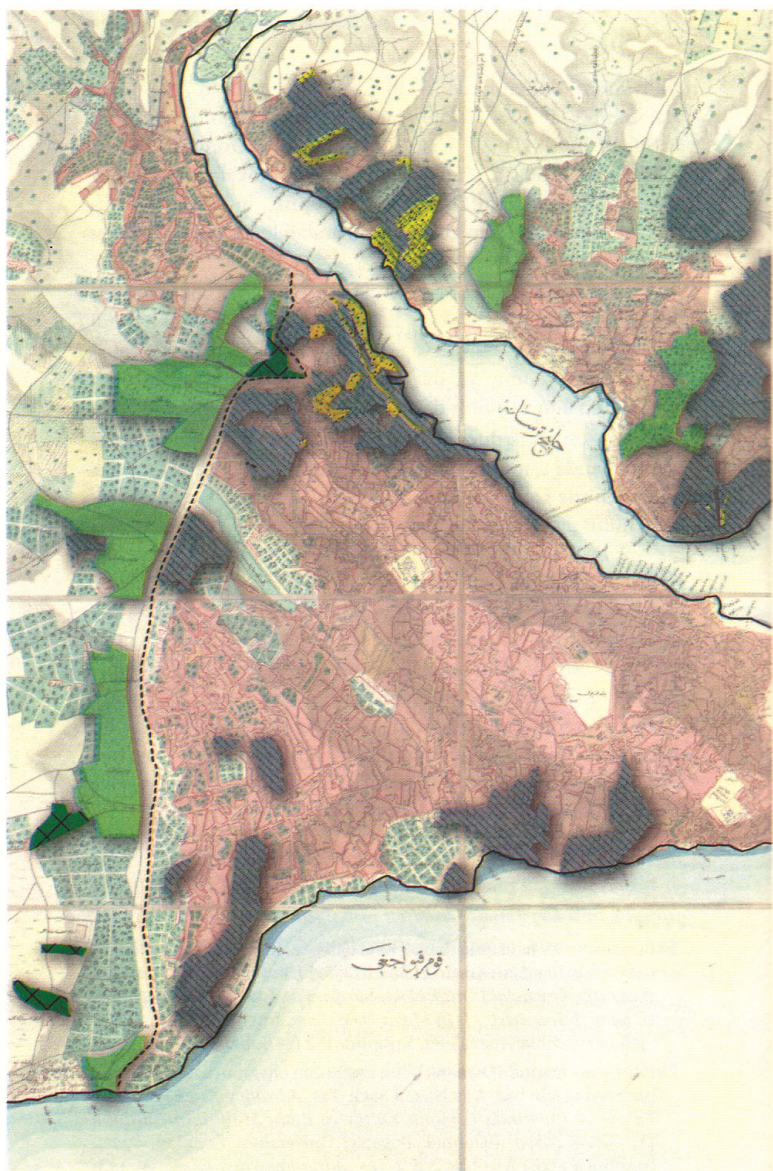
Në veprën *Civilizational Transformation and the Muslim World* që pata shkruar në vitin 1994, procesin e nisur me përfundimin e Luftës së Ftohtë e pata përkufizuar si një “transformim qytetërimor” të zhvilluar në kalimin nga moderniteti në globalizëm dhe, duke u nisur nga shembujt historikë, qeshë përpjekur të analizoja elementet bazë të ndryshimit dinamik të zhvilluar gjatë transformimeve qytetërimore si dhe ndërveprimet e këtyre elementeve, duke marrë për bazë marrëdhëniet midis infrastrukturës botëkuptimore

²⁶⁷ Tezën e Fukuyama-ës e kam kritikuar në këtë artikull: Ahmet Davutoğlu, “The Clash of Interests: An Explanation of the World (Dis)Order”, *Perceptions: Journal of International Affairs*, 2/4 (Dhjetor 1997-Shkurt 1998): 92-122.

të qenies-dijes-vlerës me superstrukturën institucionale drejtësi-ekonomi-politikë. Përvoja turko-osmane në përgjithësi dhe ndërveprimi qytetërimor i përjetuar në Stamboll në veçanti, përbëjnë ndoshta shembujt më të gjallë e dinamikë për sa i përket një transformimi të tillë.

Gjatë transformimit qytetërimor që ndoqi çlirimin e Stambollit, endja njerëzore dhe fizike e qytetit u ribë nëpërmjet procesesh të ndërfutura. Zgjerimi dhe thellimi i hinterlandit të qytetit si rezultat i shpalljes kryeqytet i një perandorie në lulëzim, e rriti rrjedhjen e dijes, kulturës dhe të produkteve drejt Stambollit. Kurse kjo rritje, nga ana e saj bëri që elemente të cilat përbëjnë parametrat kryesorë të transformimit qytetërimor, si rritja e dinamizmit shkencor, ndryshimi i strukturave socio-ekonomike, formimi i një kuadri të ri juridik, ripërtëritja arkitektonike e estetike, krijimi i rendit socio-kulturor e ekonomiko-politik dhe konsolidimi i fuqisë ushtarake, të hynin në lojë përmes ndërveprimesh të ndërsjellta.

Kalimi i Stambollit nga kultura urbane pagane e Romës në atë të krishterë brenda vazhdimësisë së sundimit politik në periudhën e Konstandinit, evoluimi nga kultura më uniforme e krishterë në atë më multikulturore islame me ndryshimin e sundimit politik në kohën e Fatihut dhe së fundmi, ndryshimet që ka pësuar gjatë përvojave të modernitetit dhe globalizmit duke e humbur atributin e kryeqytetit brenda sundimit politik, bartin gjurmët mbresëlënëse të një transformimi të tillë qytetërimor. Transformimi i pësuar nga Shën Sofia, si tempulli i lashtë i Stambollit, duke u kthyer nga kishë në xhami e kompleks xhamie dhe më në fund në muze, na e bën të mundur që ta shohim transformimin qytetërimor që ka kaluar qyteti qoftë edhe vetëm përmes këtij monumenti.



Harta 14: Përqendrimet urbane dhe varrezat e besimeve të ndryshme në Stambollin e shekullit XIX
Shënim: Pjesëtarët e besimeve të ndryshme në Stambollin osman kanë bashkëjetuar në lagje dhe zona. Megjithëse në çdo lagje mund gjendeshin elemente të ndryshme fetare e etnike, kishte përqendrimet të caktuara.



Në këtë hartë janë treguar përqendrimet kryesore dhe varrezat e Stambollit të shekullit XIX sipas besimeve, pasi janë shqyrtuar plane e harta të ndryshme, kryesisht Mühendishane-i Berr-i Hümayun e vitit 1845, Islambol me tugër të Sulltan Abdulazizit e vitit 1863 dhe harta demografike e Stambollit e J. R. von Scheda-s e vitit 1869. (Harta: Ebru Şener, Konsultues: Yunus Uğur) © İSAM

Shqyrtuar nga këndvështrimi i lëvizjeve njerëzore, një krahasim midis politikave populluese të Konstandinit dhe atyre të Fatihut, na mundëson të shohim ndikimin mbi demografinë e qytetit të dallimit midis vazhdimësisë dhe ndryshimit të sundimit politik nga njëra anë dhe të dallimit midis sfondeve historike e kulturore të marra për bazë si element njerëzor nga ana tjetër. Konstandini, duke qenë se nisej me vullnetin për të shpallur kryeqytet një qytet që ishte nën sundimin e tij duke ia ndryshuar endjen kulturore e shpirtërore, u orvat ta pasuronte endjen njerëzore të qytetit me elitën politiko-kulturore-ekonomike të kryeqytetit të vjetër, Romës. Megjithëse disa familje anëtare të senatit që përbënin vertebrën e aristokracisë romake qëndruan në Romën e Vjetër, shtresa e administratorëve, tregtarëve, artizanëve, artistëve, arkitektëve e mendimtarëve për të cilët kishte nevojë Roma e Re si kryeqytet, u shtynë në drejtim të qendrës së re.²⁶⁸ Me selektivitetin e treguar në bartjen e elementit njerëzor, nga njëra anë u përpoq të arrihej vazhdimësia mes Romës së Vjetër dhe Romës së Re, nga ana tjetër të formohej infrastruktura e rinovimit kulturor e teologjik. Sido që të jetë, nuk pati ndonjë ndryshim të madh për sa i përket identitetit romak në elementin njerëzor të qytetit.

Kurse Fatihu, në politikën e tij të popullimit synoi tri gjëra njëherësh: (i) të garantonte demografikisht sundimin politik në kryeqytetin e ri dhe të rindërtonte mendësinë e qytetit nëpërmjet gjallërisë shkencore; (ii) ristrukturimin e demografisë fetaro-kulturore dhe (iii) vazhdimin e dinamizmit socio-ekonomik. Për të garantuar sundimin politik, u shpërngulën në kryeqytetin e ri në mënyrë selektive turq muslimanë të cilët kishin hedhur rrënjë prej gati katër shekujsh

²⁶⁸ Judith Herrin, *Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire*, (Nju Jork: Princeton University Press, 2008), 8.

në kulturën e viseve të Anadollit duke përjetuar përvojën selxhuke dhe atë të principatave. Veçanërisht popullsia e sjellë nga brezi qendror i shtetit selxhuk dhe atij të Karamanllësë, ashtu si në rastin e Aksarajit, u dhanë emrin e qyteteve të tyre të prejardhjes lagjeve ku u vendosën në Stamboll. Kjo politikë popullimi, në të njëjtën kohë formoi edhe infrastrukturën demografike të transformimit fetaro-kulturore që do të përjetohej në kryeqytet.

Në kontekstin e kësaj politike popullimi, u ndoq një strategji e qëllimshme transformimi mendor, që do të siguronte rrjedhjen drejt Stambollit të elementit cilësor njerëzor që do ta endte nga e para strukturën shkencore e kulturore (mendësinë) të qytetit. U themelua Kompleksi i Fatihut (*Sahn-i Seman*) dhe u ftuan atje dijetarë, myderrisë dhe artistë nga qendrat e mëdha të qytetërimit islam. Edhe biografitë e shkencëtarëve që i prinë themelimit të *Sahn-i Semanit*, ndërtuar mes viteve 1462-1470, me në krye Ali Kushçuin, e bëjnë të qartë rolin qendror të dinamizmit shkencor në këtë transformim qytetërimor. Kalimi nga *Sahn-i Semani* në *Darulfunun* dhe në Universitetin e Stambollit, për sa i përket ndërtimit dhe përcjelljes së dijes, pasqyron transformimet qytetërimore të ndodhura në kalimet nga lashtësia në modernitet dhe nga moderniteti në globalizëm.

Kur një qytetërim realizon transformimin e vet, ndjen patjetër nevojën për ta riinterpretuar trashëgiminë e dijes që është përcjellë deri tek ai, çka sjell një lëvizje të madhe shkencore në hapësirën e zgjerimit politik të atij qytetërimi. Fenomeni i mërgimit drejt Stambollit i poetëve, dijetarëve të fesë, mjekëve etj., për strehim politik dhe shumë faktorë të tjerë, në fakt është një tregues i rëndësishëm se në qytetërimin islam, bashkë me marrjen e Stambollit ka ndodhur një ndryshim boshti qytetërimor. Kjo nuk është diçka që i për-

ket vetëm qytetërimit islam. Për shembull, në qytetërimitin perëndimor, bashkë me shfaqjen e boshtit amerikano-atlantik, ka ndodhur edhe një lëvizje e madhe shkencore nga Europa drejt Amerikës. Për shembull, shumica e universiteteve amerikane janë themeluar nga akademikë gjermanë. Në botën islame, në mërgimin e madh shkencor drejt Stambollit, një ndikim të thellë ka pasur përzjerja e madhe e shkaktuar nga kaosi i krijuar nga mongolët. Osmanët ia dolën ta shtronin sistematikisht këtë hapërdarje të krijuar nga mongolët.

Ky dinamizëm shkencor ndonjëherë shfaqet në mënyrën më të spikatur në jetën e një personi të vetëm. Vajtja e të tillë personaliteteve pararendës nga një vend në tjetrin, përtej qenies së tyre fizike tregon edhe trajektoren që ka ndjekur mendja dhe dija e tyre. Parë nga ky këndvështrim, trajektorja e jetës së teologut, matematicienit, astronomit, gjuhëtarit dhe myderrisit Kushçuzade Ebu'l-Kasim Alaedin bin Muhamed, ose siç njihet rëndom, Ali Kushçu, përmban sihariqin edhe të lindjes së Stambollit si një qendër e re shkencore, edhe të forcës gravitacionale të Perandorisë Osmane e cila po lulëzonte si një shtet botëror. I lindur në Samarkandë, ku kreu edhe studimet, i gjendur në Herat, Tashkent dhe Tebriz për studime shkencore dhe i ardhur në Stamboll në vitin 1472 me ftesën e Fatihut për t'i shërbyer atij, Ali Kushçui pa dyshim është një nga personalitetet e rëndësishme simbolike e pararendëse të gërshetimit mendor ku mbështetej rendi osman. Trashëgimia e Samarkandit dhe e Tebrizit si qendrat shkencore të Azisë së Mesme dhe Iranit, u takuan në Stambollin osman në personalitetin shkencor të një njeriu të vetëm.²⁶⁹

²⁶⁹ Për jetën e Ali Kushçuit dhe kontributet e tij në historinë e shkencës turke, mund të shihen studimet e İhsan Fazlıoğlu mbi historinë e filozofisë dhe shkencës

Lëvizja që filloi drejt Stambollit nga qendrat e tjera të rëndësishme që në atë periudhë nuk kishin hyrë ende nën sundimin osman, u bë lajmëtare e lindjes së qendrës së re të madhe të lashtësisë. Në këtë kuadër, lëvizja shkencore mes Stambollit dhe Sirisë, krahas Azisë së Mesme, Horasanit e Iranit, që vazhdoi edhe një shekull pas marrjes së Stambollit, tërhoqi shumë shkencëtarë në këtë qendër të re shkencore e kulturore. Disa personalitete nga Damasku dhe Halebi që mund të përmenden këtu janë Umer bin Uthman bin Umer el-Husejni ed-Dimashki el-Usturlabi, i njohur edhe si Umer ed-Dimashki (ka qenë student i Ali Kushçuit në Stamboll dhe ka studiuar në fushën e astronomisë), Radijudin Muhamed bin Ibrahim el-Halebi, i njohur edhe si Ibnu'l-Hanbeli (vd. 971/1563, në fushën e matematikës), Halil bin Ibrahim el-Halebi, i njohur si Ibnu'n-Nakib (vd. 971/1563, filozofi, matematikë, astronomi, mjekësi) dhe Takijudin er-Rasid (vd. 993/1585, një nga dijetarët më të shquar të Damaskut, në fushat e matematikës, astronomisë, optikës, mekanikës dhe mjekësisë).²⁷⁰

Bashkë me çlirimin e Stambollit, ashtu si nga shumë vise të perandorisë, edhe nga kryeqyteti i vjetër, Edirneja, dijetarë të shumtë erdhën në kryeqytetin e ri. Shumë dijetarë të cilët kishin punuar në shërbim të shtetit në Edirne dhe në krahinën përreth, kishin dhënë mësim e ishin formuar atje, u përfshinë në jetën shkencore e kulturore të Stambollit.²⁷¹

turke. Për shembull: İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, I, (Stamboll: YKY, 1999), 216-219.

²⁷⁰ Për informacion të hollësishëm mbi këta personalitete, shih: İhsan Fazlıoğlu, "İstanbul ile Biladü'ş-Şâm Arasında İlmîîşkiler: Dimeşk ve Haleb Örneği", *İki Kültür Arasındaki Ortak Noktalar, Şam'da İstanbul Kültür Günleri, Şam Üniversitesi, 11-16 Mayıs 2006, Şam*. <http://www.ih-sanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=152> (24 Shkurt 2014).

²⁷¹ Për një studim të hollësishëm mbi formimin e mjedisit shkencor osman në Edirne dhe përreth, shih: Aziz Nazmi Şakir-Taş. *Adrianopol'den Edirne'ye: Edirne ve Civarında Osmanlı Kültür ve Bilim Muhitinin Oluşumu* (XIV.-XVI. Yüzyıl), (Stamboll:

Kurse për vazhdimin e dinamizmit socio-ekonomik, teksa nga njëra anë u nxit të qëndronte popullsia vendëse e qytetit që bartte përvojën e shekujve në këtë hapësirë, nga ana tjetër u ftua të kthehej popullsia që e kishte lënë qytetin dhe u bënë përpjekje që qyteti ta ruante atributin e një qyteti të hapur ekonomikisht. Në këtë kuadër, në ditët e para pas pushtimit (me gjasë më 1 qershor të vitit 1453), Sulltan Mehmet Fatihu e dërgoi Zaganos Pashën te gjenovezët në Gallata për të parandaluar një panik dhe ikje të mundshme, duke garantuar vazhdimin e rendit ekonomik me një dekret që pasqyronte këtë vullnet. Ky tekst, që ishte produkt jo i një negocimi të dyanshëm, por i një shpalljeje të njëanshme siç është natyra e dekreteve, pasqyronte infrastrukturën ekonomike, sociale e kulturore që parashikonte sundimii ri politik si dhe mendësinë e jetës urbane që do ta ushqente këtë infrastrukturë:

Kishat e tyre nuk do të preken dhe vetë ata do të lejohen t'u bien këmbanave e të kryejnë ritet e tyre fetare; nuk do të pengohen nga kishat dhe kishat nuk do të kthehen në xhami, por nuk do të lejohet ndërtimi i kishave të reja. Tregtarët gjenovezë do të mund të vijnë e të shkojnë nga toka dhe deti për qëllime tregtie, do të paguajnë taksat e doganës në kuadër të rregullave aktuale dhe nuk do të cenohen në kurrfarë mënyre. (...) Bijtë e tyre nuk do të merren si devshirme për t'u bërë jeniçerë; asnjë i pafé nuk do të detyrohet të bëhet musliman kundër dëshirës së tij. Do të mund të zgjedhin lirisht ekonomët për çështjet e tyre. Fajkuarritësit dhe shërbëtorët në shërbim të sulltanit, nuk mund të bujnë në shtëpitë e tyre.²⁷²

Bogaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009). Për ndikimin e këtij mjedisi në Stamboll, shih: Şakir-Taş. *Adrianopol'den Edirne'ye*, 153-168.

²⁷² Halil İnalcık, *Essays in Ottoman History*, (Stamboll: Eren Yayınları, 1998), 276-277.

Për të siguruar këtë vazhdimësi, edhe në periudhat e tensionit dhe të konflikteve mes Perandorisë Osmane dhe Papatit, Gjenovës, Venedikut e Perandorisës Romës së Shenjtë, e cila mbahej si trashëgimtarja e Romës së Perëndimit, u bënë përpjekje për ta ruajtur endjen njerëzore të Gallatës, e cila siguronte lidhjen midis ekonomive të Mesdheut dhe Europës.

Kështu, teksa nga njëra anë u ruajtën elementet origjinale të traditës tregtare të Mesdheut, nga ana tjetër, me përhapjen e institucioneve si *ahiliku* dhe vakëfi, që normat morale të qytetërimit islam i kthenin në parime jetësore, u realizua transformimi socio-ekonomik. Institucionet dhe përvojat socio-ekonomike që u shfaqën e u zhvilluan gjatë procesit të islamizimit e turqizimit të Anadollit, përjetuan fazën e përsosjes në kulturën urbane të Stambollit. Suksesi që tregoi Perandoria Osmane në riorganizimin e strukturës socio-ekonomike të dërrmuar nga mongolët duke e përforcuar me elemente të reja, krijoi infrastrukturën e sundimit që do të vazhdonte për shekuj me radhë. *Fet'h-i*, i cili i hapi rrugën ristrukturimit të shtetit duke ia rritur përmasat, jo vetëm politikisht, por edhe në aspektin social, ekonomik e kulturor, bëri të mundur edhe shndërrimin e kësaj infrastrukture në një kulturë të thellë urbane.

Pas marrjes së Stambollit, qoftë strukturat feudale në Europën Lindore, qoftë ato socio-ekonomike me karakter nomad që vinin nga tradita turke, u sollën në gjendje të përshtatshme për një ngulitje të madhe qytetërimore, me fjalë të tjera, për një ngulitje urbane. Qoftë edhe vetëm studimi i institucionit të vakëfit, që përbën gurin themelor të urbanistikës islame në përgjithësi e të asaj osmane në veçanti, është mjaft me vlerë për të parë se mbi ç' mentalitet është formuar urbanistika osmane. Mund të thuhet se ky institucion, i cili në historinë e përgjithshme islame ka ndjekur një trajektore

të caktuar zhvillimi, duke iu përshtatur me sukses nevojave praktike e modeleve administrative, u kthye në një strukturë juridike që realizonte, si brenda një qyteti ashtu edhe midis qyteteve të ndryshme, “integrimin ekonomik, social e administrativ”²⁷³ midis të gjitha elementeve (çarshive, medreseve, haneve, hamameve, kuzhinave popullore), me në krye vendet e shenjtë, të cilat e bënë qytetin qytet në Perandorinë Osmane. Vakëfet në Perandorinë Osmane u shfaqën si mekanizmat më të rëndësishëm të vazhdimësisë në qytet, duke qenë në qendër projektit për ndërtimin dhe rigjallërimin e qyteteve, dhe si të tilla bënë të mundur nyjëzimin e vendeve të pushtuara si me qendrën, ashtu edhe me qytetet e tjera.

Në këtë nyjëzim, një rol të rëndësishëm kanë luajtur edhe hapat e ndërmarrë në fushën financiare në drejtim të fuqizimit të ekonomisë urbane në ndërtimin e rendit ekonomik. Në këtë kuadër, edhe hedhja në qarkullim në vitin 1477 në Stamboll e monedhave të arit, të quajtura *sulltaniye*, si shenjë e sundimit përfundimtar, tregon efektin transformues të *fet’h*-it dhe të Stambollit mbi strukturën ekonomike. Ndërsa ky sistem me qendër në Stamboll i monedhave *sulltaniye*, në shekujt XV dhe XVI përhapej në pellgun bërthamë të Ballkanit dhe Anadollit, mbajtja në qarkullim e monedhave lokale të argjendit si dhe e monedhave të huaja në rajonet e tjera, nxjerr në pah karakterin elastik të sistemit.²⁷⁴

Halil İnalcık, duke iu referuar Skolariusit të emëruar patrik në vitin 1454, Stambollin para *fet’h*-it e përshkruan si “një qytet të rrënuar, të zbrazur në pjesën më të madhe e të varfëruar”, dhe vë në dukje se pas *fet’h*-it qyteti u rindërtua

²⁷³ Leeuwen, *Waqfs and Urban Structures*, 200-215.

²⁷⁴ Şevket Pamuk, “Ottoman Interventionism in Economic and Monetary Affairs”, *Revue d’Histoire Maghrebine*, XXV/91-92 (1998), 366; Pamuk, Şevket, *The Ottoman Economy and Its Institutions*, II, (Farnham: Ashgate, 2009), 366.

e u ripopullua nga Fatihu. Ai thekson rolin që ka luajtur sistemi i vakëf-*imaretit* në procesin e rindërtimit:

Atë dimër (1455) u morën vendime të rëndësishme lidhur me rindërtimin e qytetit. Fatihu urdhëroi ndërtimin e një tregu të vogël pranë Pallatit të Ri të ndërtuar në qendër të qytetit. Ky treg do të bëhej Kapallëçarshia e famshme e Stambollit, e quajtur Bedesteni i Madh apo Bezazistani në kohën e Fatihut. (...) Bedesteni u caktua kryesisht për magazinimin dhe ekspozimin e stofrave, gëzofëve dhe gurëve të çmuar. Këtu ishte vendi ku mblihdeshin tregtarët e mëdhenj. (...) Fatihu themeloi një arkë ku do të mblihdeshin dhe ruheshin të ardhurat nga ky bedesten, për t'u përdorur për shërbimet dhe restaurimin e Shën Sofisë. Po atë vit urdhëroi ndërtimin e disa hamameve publike për Bedestenin, si dhe riparimin e kanaleve dhe të akuadukteve të vjetra e të dëmtuara, për të siguruar ujë të bollshëm për qytetin.²⁷⁵

Për restaurimin dhe rrogat e punonjësve të Shën Sofisë, e cila megjithëse kishte qenë simboli i Konstandinopojës para *fet'h-it*, duket se qe rrënuar. Krahas Bedestenit, siç tregohet më lart, u krijuan edhe vakëfe të mëdha. İnalçık thotë se të ardhurat vjetore nga 2350 dyqane, 4 hane, 51 hamame, 987 ndërmarrje tregtare, 32 bozëhane dhe 22 kuzhina në Gallata e Yskydar, u ndanë të gjitha për Shën Sofinë.²⁷⁶ Në vendin ku thuhet se ka rënë dëshmor shoku i Muhamedit a.s., Ebu Ejub el-Ensariu, në vitin 1459 u ndërtua xhamia, medreseja, tyrbeja dhe *imareti*. Në vitin 1464 u përfundua Pallati i Ri

²⁷⁵ Halil İnalçık, "The Rebuilding of Istanbul by Sultan Mehmed the Conqueror", *Cultura Turcica* IV/1-2 (1967): 9-10. Për një analizë të hollësishme lidhur me popullimin e Stambollit nga Fatihu, mund të shihet i njëjti artikull. Për rolin e sistemit të vakëf-*imaretit* në rindërtimin e Stambollit nga Sulltan Mehmet Fatihu, shih: İnalçık, "Istanbul: An Islamic City", 1-23.

²⁷⁶ İnalçık, "The Rebuilding of Istanbul by Sultan Mehmed the Conqueror", 14.

(Yeni Saray) i cili më vonë do të quhej Topkapë. Kurse më 1473 u ndërtua Qoshku me Qeramika (Çinili Köşk).²⁷⁷

I vetëdijshëm për përvojën e trashëgimisë së lashtë që kishte marrë nën zotërim, Fatihu gjithashtu e dinte se kush-ti elementar për ta mbajtur në kryeqytet këtë element njerëzor dhe për ta realizuar këtë transformim të madh, ishte themelimi i një rendi të ri juridik që do të garantonte hapësirat e lirisë fetaro-kulturore. Në këtë kuadër shohim se në periudhën e Fatihut, nëpërmjet *kanunnamesh*-it²⁷⁸, ndryshimi socio-ekonomik dhe politik u vendos në një kornizë të caktuar juridike. Një ndryshim i ngjashëm që realizuar edhe në periudhën e Halifit Umer kur u çliruan pellgjet e Irakut, Iranit dhe Egjiptit. Që në atë periudhë, në krahinat me tregti të dendur si Kufeja e Basra nisi të shfaqej një shkollë e re e fikhut [jurisprudenca islame]. Edhe pas *fet'h*-it shohim se u shfaq një kuadër i ri juridik dhe në këtë kuadër që mori formë me *kanunname*, Perandoria Osmane, me një organizim mjaft të suksesshëm, themeloi një sistem të caktuar të ngulitur që do ta shfrytëzonte më së miri të gjithë trashëgiminë që do t'i vinte asaj.

Pasi siguruan lëvizjen shkencore, realizuan ndryshimin e strukturës socio-ekonomike, vunë një kuadër juridik të përshtatshëm për këtë ndryshim strukture dhe me konsolidimin e fuqisë ushtarake e kthyen këtë kuadër në një fuqi dhe bosht të ri qytetërimor, osmanët krijuan një strukturë/-rend socio-kulturor dhe ekonomiko-politik që përfaqësonte të gjitha ngjyrat e lashtësisë. Brenda këtij rendi, nga njëra anë demografia fetaro-kulturore e qytetit u ristrukturua me popullsinë turko-muslimane që u soll nga Anadulli, nga

²⁷⁷ İnalçık, "The Rebuilding of Istanbul by Sultan Mehmed the Conqueror", 11.

²⁷⁸ "Dekret ligjor". (shën. i përkth.)

ana tjetër u ndërmorën hapa për t'i marrë nën garanci juridike strukturat e bashkësive të tjera fetare.

Një nga gjërat që e bëjnë të veçantë rendin osman është krijimi i një kuadri juridik që bënte të mundur bashkëjetesën e shumë elementeve fetaro-kulturore²⁷⁹ duke e ruajtur vazhdimësinë e tyre kulturore. Kjo strukturë, që me kalimin e kohës u bë më e larmishme e komplekse për sa u përket dallimeve fetaro-kulturore, bëri të mundur jo vetëm bashkëjetesën paqësore të bashkësive të ndryshme fetare, por në të njëjtën kohë nxorri në pah edhe një model organizimi që parashikonte shuarjen e konflikteve midis kishave të cilat në vetvete shfaqnin një strukturë heterogjene. Për shembull, ruajtja e Patrikanës, e cila ndodhej në Stamboll para *fet'h*-it, ua lehtësoi organizimin administrativ grekëve ortodoksë dhe po ashtu bëri që hierarkisht Patrikana të gjendej në një pozitë më të lartë se institucionet fetare të bashkësive të tjera. Duke qenë se para *fet'h*-it armenët nuk kishin pasur patrik në Stamboll, Fatihu thirri në Stamboll peshkopin armen të Bursës Joakimin, dhe duke e bërë patrik krijoi miletin gregorian ortodoks armen nën strehën e Patrikanës Armene. Ekzistenca e një qendre tjetër fetare në Edshmiazin në Kaukaz, nuk e pengoi krijimin e një qendre reference rreth Patrikanës Armene të Stambollit. Po ashtu edhe hebrejtë, të cilët më parë nuk kishin pasur ndonjë autoritet dhe koncept të udhëheqjes fetare në kuadër të shtetit, u organizuan rreth Kryerabinatit.

Macit Kenanoğlu i kritikon qasjet të cilat pluralizmin fetaro-kulturore në rendin osman e pasqyrojnë si pluralizëm juridik e po ashtu kritikon edhe konceptualizimin e *sistemit të mileteve* siç interpretohet në këtë kuadër, duke propozuar

²⁷⁹ Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*, 11.

në vend të tij *sistemin e iltizamit*²⁸⁰, dhe thekson se ky pluralizëm fetaro-kulturor i ka pasur themelet në mendësinë juridike të qytetërimit islam dhe “si bazë për praktikat e tij në këtë drejtim ka marrë institucionet dhe rregullimet e së drejtës islame lidhur me *dhimmitë*”²⁸¹. E drejta e *dhimmive*, që përbënte themelin e rendit osman të bazuar në pluralizmin fetaro-kulturor, nuk është një praktikë e zbatuar për herë të parë nga Perandoria Osmane, por një rregullim juridik që buron nga e drejta islame, i pranuar e i zbatuar në shkallë të ndryshme edhe nga shtetet e mëparshme islame. Ajeti kuranor “Nuk ka imponim në fe” në suren Bekare (256), në literaturë zakonisht interpretohet si nxitje për tolerancë dhe përbën bazën e së drejtës së *dhimmive*. Kurse fjala *dhimme*, që ka edhe kuptimet “pakt”/“fjalë e dhënë” dhe “besim”/“marrëveshje”, haset në dy ajete (Teube 9; 8, 10) në Kur’an.

Por, cilido që të jetë emërtimi, është fakt se ky pluralizëm fetaro-kulturor i ushqyer nga paradigma qenie-dije-vlerë e qytetërimit islam, është pjekur duke arritur përsosjen më të gjithanshme në rendin osman.²⁸² Ky rend, i cili me pushtimet e mëvonshme, sidomos në periudhat e Sulltan Javuz Selimit dhe Sulltan Sulejman Ligjvënësit, u bë akoma më i ndërlikuar, si hapësirë të parë të gjerë zbatimi dhe kriter reference ka pasur jetën urbane të Stambollit të zhvilluar pas *fet’h*-it.

Pozita e Stambollit brenda rendit osman, në të njëjtën kohë ka ofruar edhe referencën bazë për legjitimitet në kuptimin e vazhdimësisë së sundimit politik. Fjalët e Georgiosit të Trabzonit në letrën drejtuar Sulltan Mehmet Fati-

²⁸⁰ Sistem ku të ardhurat fiskale të një njësie të caktuar i jepeshin me koncesion një tagrambledhësi kundrejt një kuote të caktuar të cilën tagrambledhësi ia paguante shtetit paraprakisht. (shën. i përkth.)

²⁸¹ M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi* (Stamboll: Klasik Yayınları, 2004), 31.

²⁸² Për themelet ontologjike dhe rrjedhojat politike të pluralizmit fetaro-kulturor të zhvilluar në qytetërimin islam, shih: Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, 151-163.

hut, janë tregues i legjitimitetit që siguroi rendi osman përmes Stambollit:

Askush të mos dyshojë se ai është perandori legjitim romak, sepse ai që zotëron kryeqytetin e perandorisë është perandori legjitim dhe kryeqyteti i Perandorisë Romake është Konstandinopoja. Prandaj kush e zotëron këtë qytet, ai është perandori. Por këtë fron nuk jua dhanë njerëzit, por e morët me ndihmën e Zotit në luftë. Prandaj ju jeni perandori legjitim... Dhe kush është perandori i Romës, ai është perandori i mbarë botës.²⁸³

Megjithëse dihet se ky strukturim juridik mbi bazën e bashkësive fetare nuk ka qenë i veçantë për osmanët dhe se tradita për t'u njohur autonomi subjekteve ka ekzistuar në shkallë të ndryshme në të gjitha perandoritë e themeluara në rajon, është fakt se osmanët janë perandoria e parë e cila këtë sistem e ka institucionalizuar në këto përmasa dhe përfshirje.²⁸⁴ Një strukturim i tillë institucional përbënte kuadrin juridik të pretendimit të rendit osman për të qenë universal dhe për t'u pranuar si legjitim nga vetë populli i Romës.

Përtej debateve rreth sistemit të mileteve, ka një konsensus për sa i përket karakterit pluralist socio-kulturor të rendit osman dhe origjinalitetit të tij. İlber Ortaylı, i cili me të drejtë thekson se ky sistem, "po aq sa me origjinalitetin për sa i përket organizimit administrativ, edhe si një organizim i zhvilluar në mjedisin e veçantë shoqëror të bashkësisë osmane", është *sui generis*. Po ashtu, edhe Benjamin Braude dhe Bernard Lewis, të cilët Perandorinë Osmane, "e cila një perandori të shpërndarë e ka qeverisur në një mënyrë që rrallë ndeshet në histori", e përkufizojnë si "një shembull

²⁸³ Franz Babinger, *Fatih Sultan Mehmed ve Zamani*, përkth. Dosta Körpe, (Stamboll: Oğlak Yayıncılık, 2010), 221.

²⁸⁴ Kitsikis, *Türk-Yunan İmparatorluğu*, 41.

klasik të strukturës pluraliste shoqërore".²⁸⁵ Si përfundim nxjerrin në pah aftësinë e rendit osman për të inkuadruar elemente të ndryshme fetaro-kulturore. Ky sistem, i bazuar në të drejtën islame dhe, në kuadrin e njohur nga kjo e drejtë, në tërësinë e rregullimeve dhe praktikave që buronin nga e drejta e kishave dhe përvojat e shteteve të mëparshme²⁸⁶, të bëra më të larmishme me kapitullimet dhe marrëveshjet ndërkombëtare dhe të modernizuara me lëvizjet reformuese të fermaneve të Tanzimatit (1839) e Islahatit (1856)²⁸⁷, përbënte edhe themelin e një strukture socio-kulturore që ka vazhduar deri në rendin e shtetit-komb, i cili parashikon një strukturë më homogjene socio-kulturore.

Kjo jetesë multikulturore urbane e ushqyer nga kultura e lashtë, pas Revolucionit Francez, i cili me vlerat dhe identitetet e reja që solli i tronditi thellë të gjitha strukturat politike e sociale, nisi të ndryshonte, dhe me strukturat e shtetit-komb si njësia politike e modernitetit, u riformatua. Ky ndryshim nuk vlen vetëm për Stambollin. Përkundrazi, si një kryeqytet i lashtë Stambolli i rezistoi gjatë kësaj, por me kohë u detyrua t'i nënshtrohej trysnisë së ndryshimit kulturor fetaro-demografik që po ndodhte në rajonet dhe qytetet përreth.

Sidomos lëvizjet nacionaliste të zhvilluara në Ballkan e Kaukaz dhe luftrat që sollën, e detyruan popullsinë musli-

²⁸⁵ Për analiza të detajuara lidhur me çështjen, shih: Benjamin Braude dhe Bernard Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, (Nju Jork & Londër: Holmes & Meier Publishers, 1982).

²⁸⁶ Shih: Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*.

²⁸⁷ Tanzimati nënkupton reforma të bëra nga qeveritarët e Shtetit Osman, kurse Islahati, reforma të realizuara nën trysinë e shteteve europiane. Fermani i Tanzimatit kishte të bënte me sigurinë e popullit, me çështje ushtarake, me drejtësinë dhe taksat, kurse ai i Islahatit synonte eliminimin e dallimeve fetare dhe racore në popullatë. I pari është përgatitur për zhvillimin e muslimanëve, kurse i dyti është projektuar për të avancuar statusin e të krishterëve. (shën. i red.)

mane të shkukur nga trojet e saj t'i drejtohej kryeqytetit dhe krahinës përreth në valë të mëdha emigrimi. Këto valë që erdhën nga Kaukazi në fillim të shekullit XIX dhe nga Ballkani në fund të shekullit XIX e në fillim të shekullit XX, i nxorrën nga qytetet e tyre komunitetet me fe e etni të ndryshme, të cilat kishin bashkëjetuar për shekuj me radhë, në një përpjekje për krijimin e shteteve-komb më homogjene e para së gjithash për homogjenizimin e qyteteve. Kjo shpërbërje e cila u intensifikua me Luftën Osmano-Ruse të 1878-79-ës, mori hov me Luftën Ballkanike dhe mori pamjen përfundimtare me Luftën e Parë Botërore dhe shkëmbimin e popullsisë, duke sjellë shkëputjen nga tradita e lashtë për sa i përket endjes njerëzore të qyteteve në pellgun e dikurshëm osman, me në krye Stambollin.

Kurse emigrimet e brendshme si nevojë e kalimit nga shoqëria tradicionale bujqësore në atë moderne industriale në aspektin socio-ekonomik, të cilat morën hov në gjysmën e dytë të shekullit XX, e rritën gjeometrikisht popullsinë e qyteteve të mëdha, me në krye Stambollin. Me këtë rritje, teksa larmia fetaro-etnike e qytetit ra, prania e bashkësive krahinore u rrit. Por edhe kjo larmi e dytë e bazuar në dallimet dialektikore e zakonore, dalëngadalë humbi me përhapjen e arsimit dhe të mjeteve të komunikimit në brezin e dytë e të tretë.

Zhvillimet që kanë ndodhur në çerekshekullin e fundit në kuadër të procesit të globalizimit, i kanë hapur rrugën një ndryshimi të ri që ka sjellë larmi në endjen njerëzore të Stambollit. Në këtë ndryshim kanë ndikuar shumë faktorë. Së pari, përfundimi i Luftës së Ftohtë dhe rënia e Perdes së Hekurt, për sa i përket endjes njerëzore, ua kanë kthyer sërish fytyrën drejt Carigradit popujve të Europës Lindore dhe të Ballkanit, të cilët historikisht kanë pasur lidhje me

Stambollin. Lagjja Laleli, e cila është në cilësinë e tregut të hapur të Stambollit, është bërë pasqyra e këtij ndryshimi. Përhapja në këtë lagje e tabelave të bizneseve në gjuhën e Europës Lindore, me në krye polonishten, si dhe zëvendësimi gradual i elementit njerëzor të ardhur nga qytete të ndryshme të Anadollit me tregtarët e ardhur nga Europa Lindore, është rezultat pikërisht i këtij ndryshimi. Një proces i ngjashëm ka ndodhur edhe me popujt e Lindjes së Mesme bashkë me hapjen e Turqisë ndaj këtij rajoni. Gjatë këtij procesi, në lagje e rrugë të caktuara ka filluar të dëgjohet arabishtja, polonishtja, boshnjakishtja e persishtja.

Nga ana tjetër, mëkëmbja ekonomike që ka ndodhur në dhjetë vitet e fundit, si rrjedhojë e natyrshme edhe e krizës ekonomike në rajonet përreth, ka shtyrë drejt Stambollit edhe krahun e lirë të punës. Kritja e numrit të emigrantëve moldavë, gagauzë, turkmenë dhe nga popujt e tjerë të Kaukazit e të Azisë së Mesme, e mbi të gjitha e atyre armenë, madje edhe e emigrantëve nga Afrika, tregon se Stambolli ka filluar sërish të përbëjë një hapësirë gravitacionale për të gjitha rajonet përreth. Shpejtimi i procesit të anëtarësimit të Turqisë në UE dhe kthimi i Stambollit në një qendër tranzit të transportit ajror e të sistemit ekonomiko-politik global, krahas shumë mundësive që sjell për sa i përket transformimit të përjetuar në kalimin nga moderniteti në globalizëm, sjell edhe shumë rreziqe, e nga ana tjetër e bën Stambollin një laborator gjigand shoqëror të këtij procesi transformues.

c. Kultura urbane dhe ndryshimi arkitektonik

Transformimi në endjen njerëzore të Stambollit, që ka ndodhur në kontekstin e lashtësisë, të modernitetit e të globalizmit, vlen edhe për vetëdijen ontologjike të qytetit dhe

formën e tij arkitektonike që është zhvilluar në varësi të saj. Gjatë ndërtimit të një kryeqytetit të ri të lashtësisë, Konstandini ishte i detyruar të ruante një ekuilibër dhe koherencë delikate mes vazhdimësisë e ndryshimit. Baza e përmasës së vazhdimësisë ishte domosdoshmëria për të vazhduar madhështinë e Romës së Vjetër për sa i përket vazhdimësisë shtetërore të kryeqytetit të ri. Kjo domosdoshmëri nënkuptonte pasqyrimin e formës arkitekture/estetike të lashtësisë perëndimore të Mesdheut në kryeqytetin e ri. Kurse elementi i ndryshimit në kryeqytetin e ri kishte të bënte me botën e vetëdijes ontologjike të qytetit, nëse mund të shprehemi kështu. Kalimi nga politeizmi në traditën abrahamike mbi bazën e Krishterimit, bënte të nevojshme që aty të pasqyrohej thelbi ontologjik i Jerusalemit si kryeqyteti shpirtëror i lashtësisë lindore. Gjesti i Justinianit gjatë inaugurimit të Shën Sofisë, kur ia lëshoi dorën patrikut dhe duke ecur drejt altarit të kishës thirri, duke iu referuar Tempullit të Sulejmanit në Jerusalem: “Ta kalova, Solomon!”, përmban jo vetëm pretendimin e bartjes së thelbit ontologjik të Jerusalemit në Konstandinopojë, por edhe të arritjes së kulmit të tij në këtë qytet.

Parë nga këndvështrimi i elementeve të vazhdimësisë mes Romës së Vjetër dhe asaj të Re, së pari është për t’u vënë në dukje ngjashmëria topografike. Interesant është fakti se hapësira brenda mureve e Konstandinopojës përbëhet, ashtu si Roma e Vjetër, nga shtatë kodra dhe katërmbëdhjetë zona. Sheshet e qytetit u mbushën me monumente të sjella nga të gjitha pjesët e perandorisë, në mënyrë që të pasqyronin madhështinë e Romës së Vjetër:

Që në fillim Konstandinopoja është quajtur edhe Roma e Re. Duke imituar Romën, qyteti u organizua mbi katërmbëdhjetë zona dhe shtatë kodra, rreth rrugësh të gjera

që zgjateshin nga qendra drejt portave të qytetit në përrëndim. Sheshet e qytetit u zbukuruan me statuja të sjella nga të gjitha pjesët e perandorisë. Mbi akropolin e qytetit që shihte mbi Bosfor ndodheshin dy tempuj, të dedikuar nënës së perëndive, Reas, dhe Fortuna Romae-s (Fati i Romës). (...) Kolona me Gjarpërinj e sjellë nga Delfi, e cila simbolizonte fitoren e grekëve mbi persët në Platea (479 p.e.s.) dhe Obelisku i Thurur egjiptian i sjellë nga Karnaku, i cili simbolizonte një fitore shumë më të hershme, ishin disa nga monumentet që Konstandini I i solli nga të gjitha anët e perandorisë për të zbukuruar kryeqytetin e ri. Hipodromi u kthye në një muze ta hapur plot me simbole ngadhnjimi greko-romake. Statujat e perëndive pagane (të Zeusit dhe Heraklit), kafshë të egra e të çuditshme si dhe sundimtarë si Aleksandri i Madh, Jul Çezari dhe Roma në formën e ujkut bashkë me Romusin e Romulusin, garonin me lapidarët e fitoreve ushtarake.²⁸⁸

Parë nga këndvështrimi i ndryshimit të thelbit ontologjik, një pikë kthese të rëndësishme përbën ndërtimi i Kishës së Apostujve në atë që ishte qendra shpirtërore e qytetit, aty ku sot ndodhet Xhamia e Fatihut. Kjo kishë, e filluar në kohën e Konstandinit I dhe e përfunduar në kohën e të birit, Konstandinit II, jo vetëm bëri që në formën arkitekturore të qytetit të zinte vend identiteti i krishterë, por me bartjen aty të eshtrave të Shën Timotheut, Lukës e Andreut, u kthye në një qendër që i jepte shenjtëri qytetit. Me bartjen aty edhe të varrezës perandorake pas varrimit të Konstandinit, u përpoq të arrihej integriteti mes vazhdimësisë shtetërore të Romës së Vjetër e të Resë, nga njëra anë, dhe fesë së re nga ana tjetër. Bashkë me Kishën e Shën Irinit dhe ato të ndërtuara në emër të Mokiosit dhe Akakiosit, martirë të

²⁸⁸ Herrin, *Byzantium*, 6-7.

shenjtë vendas, nisi një proces transformimi ku Roma e Vjetër pagane rronte krah për krah me Romën e Re të krishterë.

Këto dallime, larmi dhe kontradikta në kuadër të identitetit arkitekturor dhe fetar të qytetit, kanë bërë që të vihet në pikëpyetje edhe besnikëria e Konstandinit ndaj fesë së krishterë. Ndërkohë që Eusebiusi (313-340), i cili ka shkruar biografinë e tij, si tipar të tij kryesor thekson besnikërinë e tij ndaj Krishterimit, historianët shekullarë kanë pretenduar se Konstandini, ashtu si edhe i ati, i ka besuar Sol Invictus-it, perëndisë së pamposhtur të Diellit. Kurse Zosimusi, i cili ka jetuar rreth fundit të shekullit V, e ka akuzuar si njeriun që e ka dëmtuar më shumë perandorinë duke braktisur fenë e të parëve.²⁸⁹

Kjo dialektikë vazhdimësi-ndryshim mes formës së Romës pagane dhe thelbit ontologjik abrahamik, është pasqyruar në ngjyra dhe nuanca të ndryshme në arkitekturën e qytetit gjatë një periudhe gati dy shekujsh nga Konstandini deri te Justiniani. Ky proces ndryshimi u shpejtua me intensifikimin e identitetit të krishterë, qoftë në endjen arkitekture, qoftë në atë njerëzore të qytetit në kohën e Perandorit Theodos, një i krishterë i devotshëm i cili në vitin 381 mbledhi edhe Këshillin Ekumenik për të arritur përmbushjen me ndërtimin e Shën Sofisë në kohën e Justinianit.

Në këtë kuptim, ndërtimi i Shën Sofisë që kulmi i harmonisë së arritur mes formës arkitekture e vetëdijes ontologjike, mes madhështisë shtetërore e thelbit metafizik. Që andej e tutje, deri në *fet'h*-in e Stambollit, identiteti dhe arkitektura e qytetit është ndikuar nga tensionet brenda Krishterimit. Lëvizja ikonoklaste²⁹⁰, e cila vuri vulën e saj mbi

²⁸⁹ Herrin, *Byzantium*, 8.

²⁹⁰ Kjo lëvizje, që do të thotë "thyerje ikonash" gjalloi për më shumë se një shekull në Perandorinë Bizantine mes viteve 726-843 duke u bërë një nga pikëthyerjet e

periudhën nga fillimi i shekullit VIII deri në gjysmën e parë të shekullit IX dhe pushtimi latin që filloi me Kryqëzatën e Katërt në vitin 1204, kanë lënë gjurmë të thella në historinë e qytetit. Në fakt, vetë ikonoklazma bart gjurmët e ndërveprimit ndërqytetërimor. Përhapja dhe debatet që nxiti besimi islam, i cili e kundërshton dhe e konsideron si një lloj paganizmi konkretizimin dhe përngjasimin e shenjtërisë²⁹¹, ndikuan thellë edhe mbi Krishterimin Lindor. Një ndërveprim i ngjashëm do të vihej re edhe në rastin e Protestantizmit dhe të Martin Luterit, i cili e kundërshtoi statusin e privilegjuar të klerit në shekujt XV dhe XVI, periudhë kur ndikimi i Perandorisë Osmane në Europë u rrit.

Bashkë me *fet'h*-in, ky kryeqytet i lashtë u njoh me një vetëdije të re ontologjike dhe një formë të re arkitekture që mbështetej në të, duke u bërë dëshmitar në kontekstin e dialektikës vazhdimësi-ndryshim, i një prej transformimeve më të gjalla qytetërimore që ka parë historia. Dallimi në qëndrim mes Justinianit i cili gjatë inagurimit të Shën Sofisë thirri “Ta kalova, Solomon!” dhe Sulltan Mehmet Fatihut kur e pa për herë të parë Shën Sofinë pasi hyri në qytet, pasqyron edhe gjurmët e dy mendësive të ndryshme:

Kur arriti në sheshin para Kishës së Madhe [Shën Sofisë], zbriti nga kali dhe e vuri ballin në tokë. Duke lëvduar Zotin e fshiu pluhurin nga balli dhe me një vështrim plot mahni përballë një ndërtese kaq të madhe, tha: “Vërtet,

rëndësishme në konfliktet midis Kishës dhe perandorëve si dhe në procesin e zgjerimit të dallimit midis kishave të Lindjes dhe Perëndimit. Për një analizë të hollësishme të lëvizjes ikonoklaste, shih: George Ostrogorsky, *The History of Byzantine State*, (Nju Xhersi: The State University of New Jersey, 1969), 147-200.

²⁹¹ Për diskutimet e zhvilluara në këtë kuadër në historinë e mendimit islam si dhe për ndikimet e tyre, shih: Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, 56-78. Githashtu: Davutoğlu, “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri”, 1-44.

këta njerëz jetuan dhe vdiqën, por ata që do të vijnë nuk do t'u ngjajnë atyre", dhe [pasi tha këto fjalë] hyri në kishë.²⁹²

Fatihu, edhe pse, ndryshe nga Konstandini, hyri në qytet pas një triumfi ushtarak, ndaj kishte fuqinë për të imponuar një ndryshim më rrënjësor e brenda një kohe më të shkurtër sesa perandori romak, zgjodhi rrugën e një ndryshimi të thelbit ontologjik pa e prishur identitetin dhe vazhdimësinë arkitekturore të qytetit. Fatihu, ndryshe nga ç'patën vepruar babilonasit kur patën hyrë në Jerusalem, Aleksandri i Madh në Persepolis, Hylagu në Bagdad e spanjollët në Kordovë, nuk e lejoi dëmtimin e endjes njerëzore dhe arkitekturore të qytetit. Me aspiratën për të qenë sundimtari i fundit që do të bashkonte lashtësinë e Lindjes me atë të Perëndimit, u nis të krijonte një ekuilibër e harmoni konstruktive mes vazhdimësisë e ndryshimit. Edhe kur e ktheu në xhami Shën Sofinë si simbol të *fet'h*-it, bëri kujdes për ruajtjen e elementeve estetike e të mozaikëve të saj, duke e respektuar më shumë se ikonoklastët këtë trashëgimi artistike të krishterë. Siç e kemi vënë në dukje edhe më parë, një krahasim midis kthimit të Shën Sofisë në xhami dhe të Xhamisë së Kordovës në kishë, për sa i përket harmonisë dhe vazhdimësisë, do të ishte interesant aq sa të mund të përcaktonte parametrat e dy mendësive të ndryshme.

Fatihu, teksa nga njëra anë e ruajti vazhdimësinë në qytet, nga ana tjetër tregoi një qëndrim të vendosur që qyteti të përfntonte një vetëdije të re ontologjike dhe identitet të ri. Stambolli, megjithëse bartte tërë këtë larmi e vazhdimësi, siç e vë në dukje Halil İnalcık, me politikat tejet të planifikuara të Fatihut, në kohën e tij mori identitetin e një qyteti

²⁹² Pertusi, *İstanbul'un Fethi*, 261. Për rrëfimin e së njëjtës skenë nga Tursun Bey, shih: Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, përg. Mertol Tulum, (Stamboll: Fetih Cemiyeti Yayınları, 1977), 62-65.



treguar xhamitë, kishat, sinagogat dhe disa vende historike të Stambollit të shekullit XIX, duke u shqyrtuar plane e harta të ndryshme, kryesisht Bluprintet Gjermane.
(Harta: Ebru Şener, Konsultues: Yunus Uğur) © ISAM

islam, duke krijuar dhe ruajtur kulturën sociale që kërkonte një identitet i tillë:

Sulltan Mehmeti, edhe pse u soll me tolerancë ndaj grekëve, armenëve e hebrenjve, i mori të gjitha masat që Islambolli të arrinte shumicë muslimane. (...) Botëkuptimi islam e bënte të nevojshme që hapësira fizike e sociale e qytetit të rregullohej në atë mënyrë që të mund të zbatoheshin plotësisht e siç duhej të gjitha rregullat e fesë islame. (...) Mund të thuhet pa frikë se rikrijimi i Stambollit osman është mbështetur në institucione islame si vakëfi e *imareti*.²⁹³

Në këtë transformim të përjetuar si në simbole ashtu edhe në thelb e në arkitekturë, herë herë vihen re edhe procese të ngjashme me transformimin në kalimin nga tradita pagane në Krishterim. Ashtu siç qe dashur të krijohet një shenjtëri me vlerë të lartë simbolike me bartjen e eshtrave të apostujve në Kishën e Apostujve gjatë kalimit nga tradita pagane në Krishterim, edhe me zbulimin, që para *fet'h*-it, të varrit të Ebu Ejub el-Ensariut, tek i cili pati bujtur Muhamed a.s., u desh që qyteti i ri të nderohej me Islamin e në njëfarë mënyre të arrihej një përtëritje metafizike. Ndërtimi i Xhamisë së Fatihut në vendin ku ndodhej Kisha e Apostujve dhe varrosja e Fatihut në këtë hapësirë ku qe varrosur edhe Konstandini, janë po ashtu shenjtat të vazhdimësisë hapësinore dhe të përtëritjes së vetëdijes e thelbit.

²⁹³ Për një analizë tejet sistematike të shndërrimit të Stambollit në një qytet islam, shih: İnalçık, *Essays in Ottoman History*, 249-271; Halil İnalçık, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica*, II (1954): 122-129. (Imareti është institucion bamirësie i kohës osmane që ka dhënë ndihma në ushqim, ilaçra dhe veshmbathje, i cili më vonë është shndërruar në lokacion ku është shpërndarë vetëm ushqim për të mjerët, skamnorët, udhëtarët etj. [shën. i red.])

Po ashtu, edhe përfëtimi i një identiteti islam në endjen arkitekturore të qytetit ka ndodhur brenda një procesi si ai i kalimit nga tradita pagane në Krishterim. Nëse do të duhet ta ilustrojmë me një krahasim, një ndryshim i ngjashëm arkitekturor me atë të realizuar mes periudhave të Konstandinit dhe Justinianit, u realizua edhe mes periudhave të Fatihut dhe të Sulltan Sulejmanit, duke u përmbushur me Xhaminë Sulejmanije, e ndërtuar mbi kodrën më mbresëlënëse të Stambollit. Shën Sofia dhe Sulejmanija, si takimi në një siluetë të vetme i dy kulmeve të lashtësisë, janë bërë simbolet e përzierjes së fundit të madhe qytetërimore të realizuar në kuadër të Perandorisë Osmane.

Për të kuptuar këtë siluetë të re që pasqyron ndryshimin e vetëdijes ontologjike të qytetit, duhet depërtuar në mendësinë estetike të Arkitekt Sinanit, tëthurrur me besimin e *teuhidit*²⁹⁴. Turgut Cansever thotë se *teuhidi* si parimi themelor i besimit islam është pasqyruar edhe në arkitekturën islame, ka përfshirë dhe u ka dhënë përgjigje të gjitha problemeve e niveleve të ndryshme të ekzistencës.²⁹⁵ Çështjet që ai vë në dukje kur krahason Sulejmanijen me Shën Sofinë, bëjnë të qartë edhe rëndësinë e perceptimit hapësinor në marrëdhënien ontologji-arkitekturë:

Sulejmanija është projektuar si një tërësi e hapur ornamentale e njësive arkitekturore brenda hapësirës së pafundme, kurse brendia e strukturës, si një lloj zgjatimi i hapësirës së pafundme. Ndërsa në Shën Sofi, muret anësore që ndjekin pjesën e brendshme të shtyllave mbajtëse, i fshehin këto të fundit mes murit dhe eksedrës, prandaj dhe struktura, në nivelin e syrit të kufizuar njerëzor,

²⁹⁴ Parimi monoteist islam, lit. "të bësh një (Zotin)". (shën. i përkth.)

²⁹⁵ Cansever, *Mimar Sinan*, 25.

është kthyer në një hapësirë krejtësisht të mbyllur në brendësinë e saj.²⁹⁶

Kur Cansever thotë se “Sulejmanija për Sinanin është një fillim edhe për ta lartësuar Shën Sofinë, edhe për t’ia kapërcyer mangësitë”²⁹⁷, në fakt shpjegon – përmes marrëdhënies mes thelbit dhe formës arkitekturore – transformimin qytetërimor të realizuar brenda dialektikës vazhdimësi-ndryshim të traditave të lashta.

Ky transformim i përjetuar në Stamboll në kuadrin e formës arkitekturore dhe të kulturës urbane, është pasqyruar edhe në ndryshimin e lagjeve si njësi më të vogla urbane. Njohja e Stambollit me Islamin ka ndodhur nëpërmjet një vertebre brenda mureve dhe dy degëzimeve jashtë mureve të qytetit. Vertebra brenda mureve është vendosur në aksin Sulejmanije-Fatih duke filluar nga Pallati i Topkapësë, kurse me themelimin e zhvillimin e dy lagjeve, njëra në lindje, në anën aziatike të qytetit në Yskydar, dhe tjetra në perëndim, mu përballë mureve në Ejub, kësaj vertebre i janë shtuar edhe dy degëzime. Xhamitë e ndërtuara mbi kodrat e vertebrës qendrore, nga njëra anë i dhanë një identitet të ri siluetës arkitektonike të qytetit, nga ana tjetër, me komplekset dhe *imaretet* rreth tyre bënë të mundur ndryshimin në mënyrë të natyrshme të endjes së tij njerëzore e të strukturës socio-kulturore.

Nga ana tjetër, lagje si Yskydari dhe Ejubi, të konceptuara e të zhvilluara që në fillim si lagje islame, morën për-sipër të bartnin në tërësi në Stamboll frymën e traditës së lashtë urbane të Lindjes, si Damasku, Bagdadi, Buharaja e Kajroja. Duke u frymëzuar edhe nga emërtimi “Roma e Re”

²⁹⁶ Cansever, *Mimar Sinan*, 181-183.

²⁹⁷ Cansever, *Mimar Sinan*, 183.

përdorur nga Konstandini gjatë themelimit të qytetit, vertebra e Medines së Re në Stamboll u vendos mbi aksin qendror Topkapë-Sulejmanije-Fatih në periudhën nga Fatihu deri te Sulltan Sulejmani, ndërsa krahët metafizikë e arkitekturorë të kësaj vertebre u përforcuan me Yskydarin dhe Ejubin që përbëjnë dy skajet e “tre qyteteve” (Ejub-Gallata-Yskydar).

Me tyrben e Ebu Ejub el-Ensariut, tek i cili pati bujtur Muhamedi a.s. kur vajti në Medine, u vendos një lidhje metafizike mes lagjes Ejub dhe Medines; kurse Yskydari, si stacioni i parë në Anadoll i pelegrinazhit drejt vendeve të shenjta, në kuptimin e vazhdimësisë gjeografike është parë si një zgjatim i drejtpërdrejtë i Hixhazit. Elemente që krijojnë lidhje të drejtpërdrejtë simbolike me vendet e shenjta dhe Hixhazin, si Surre Alajllarë²⁹⁸, Skela e Haremit dhe Çezma e Lamtumirës, e kanë bërë Yskydarin një nga vendet kryesore që përcaktojnë karakterin islam të Stambollit. Në këtë mënyrë, urbanistika islame e zhvilluar duke u përzier me kulturat e lashta gjatë procesit të zgjerimit të qytetërimit islam, qoftë për sa i përket thelbit ontologjik, qoftë formës arkitektonike, ka arritur kulmin e saj me Stambollin.

Lagjet greke, armene e hebreje të përqendruara në shpatet e vertebrës Topkapë-Sulejmanije-Fatih që zbresin drejt Bririt të Artë dhe Marmarasë, me kohë u kthyen në elemente themelore që pasqyrojnë pluralizmin fetaro-kulturor të qytetit të lashtë. Feneri, ku u përqendrua popullsia greke pas *fet'h*-it, pas vendosjes së Patrikanës në Kishën e Shën Jorgjit në këtë lagje në vitin 1601, mori edhe atributin e qendrës shpirtërore të Ortodoksisë. Lagja Balat, ku u vendosën hebrejtë sefarditë që ikën nga Spanja dhe erdhën në Stam-

²⁹⁸ Kohortë e periudhës osman që në sezonin e haxhit, ndihmat dhe dhuratat nga Stambolli i ka përcjellë në Mekë dhe Medine. (shën. i red.)

boll me ftesën e Bajazitit II, deri në mesin e shekullit XX mbeti një nga vendet më të gjalla të kulturës hebreje. Nga ana tjetër, prania e Patrikanës Armene në lagjet mbi shpatet e Marmarasë, pasi u themelua në Samatja në Sullu Manastir (Manastirin me ujë) që më vonë u quajt Surp Kevork dhe më vonë u kalua në Kumkapë, solli edhe përqendrimin e popullsisë armene në këto lagje.

Në këtë kuptim, rrugët që ndahen nga kreshtat e Sulejmanijes, të Fatihut e të Javuz Selimit dhe zbresin drejt Bririt të Artë nga njëra anë e drejt Marmarasë nga ana tjetër, deri para pak kohësh përbënin korridoret e fundit të traditës së lashtë urbane ku ndërveprimi dhe kontakti kulturor kanë zënë vend në kulturën e lagjes. Me këtë kulturë multifetare urbane ku pasqyroheshin të gjitha aspektet e traditës abrahاميke, gjatë shekujve klasikë osmanë, Stambolli mori atributin jo vetëm të Romës së Re e të Medines së Re, por edhe të Jerusalemit të Ri.

Stambolli, i cili e ka bartur lashtësinë e Lindjes kësisoj, sintezën e tij të tretë e ka sjellë në jetë dhe e ka inkadruar në qenien e tij në të tretin e “tre qyteteve”, në Gallata. Në fakt, Gallata, si një koloni gjenoveze e cila qe zhvilluar me privilegjet e dhëna sidomos pas fillimit të kryqëzatave, që në periudhën bizantine e fqinjësonte Romën e Vjetër ose Perëndimore me Romën e Re ose Lindore. Në këtë kuptim, dy brigjet e Bririt të Artë i reflektonin si një pasqyrë traditat perëndimore dhe lindore, si të Romës ashtu dhe të Krishterimit, duke bartur në qenien e tyre përplotësimin e tyre të ndërsjelltë me një rivalitet të fshehtë.

Sulltan Mehmet Fatihu dhe sulltanët e tjerë osmanë pas tij, e konsideruan Gallatën si një portë kulturore dhe ekonomike drejt Perëndimit dhe, duke e ruajtur me një qasje tejet pragmatike këtë mozaik kulturor, e përforcuan më tej cilësi-

në e Stambollit si bashkues i Lindjes me Perëndimin në kuptimin e traditës së lashtë. Teksa me Xhaminë e Mehmet Pashë Sokullit (1578) në Azapkapë dhe atë të Këllëç Ali Pashës në Tophane (1580), të ndërtuara thuajse njëkohësisht nga Arkitekt Sinani, në njëfarë mënyre përcaktoheshin kufinj të Gallatës, nga ana tjetër tregohej kujdes i madh për ta ruajtur të paprekur endjen kulturore brenda këtyre kufijve. Mund të thuhet se në politikën e Fatihut për ta ruajtur Gallatën si një portë që hapej drejt Perëndimit ka luajtur rol edhe aspirata e tij për të pushtuar Romën Perëndimore. Brenda të njëjtit shekull, ndërkohë që në Romën Perëndimore, në një mjedis më monolitik bazuar në trashëgiminë mesdhetare katolike, përjetoheshin dhimbjet e para të Rilindjes, Stambolli bartte një larmi magjepsëse si qyteti i fundit sintetizues i lashtësisë.

Siç shprehet James Mather,

Kur osmanët e pushtuan Konstandinopojën në vitin 1453, e lejuan Gallatën të ruante autonominë e saj si një qytet-shtet nën sundimin e Gjenovës, siç kishte qenë gjatë peridhës së Bizantit. Gjatë tre shekujve që do të pasonin, ky qytet mbeti si një ishull i krishterë në mes të detit osmano-islam. Nga metropoli i madh gjeografikisht e ndante një ujë “i gjerë sa pjesa më e gjerë e lumit Tamiz”. Ndërsa kulturalisht i përkiste mjedisit italian i cili gjatë periudhës së hershme moderne i rezistoi joshjes së antagonizmit kundrejt Europës dhe botës së krishterë që përfaqësonte Islami në portat e tij jugore. Sipas një udhëtari të shekullit XVIII, “ishte një lagje e Konstandinopojës jo më e madhe se lagja Westminster e Londrës”.²⁹⁹

²⁹⁹ James Mather, *Pashas: Traders and Travellers in the Islamic World* (New Heaven: Yale University Press, 2009), 106.

Gjatë periudhës kur pashallarët ishin ende në kulmin e shkëlqimit të tyre, karakterin e saj të veçantë Gallata ia detyronte fuqisë së madhe të Perandorisë Osmane.³⁰⁰

Më 27 maj, Sulltan Mehmet Fatihu caktoi Zaganos Pashën për të kryer sulmin e fundit ndaj Stambollit, dhe që nga fillimi i rrethimit atij iu ngarkua detyra për të vëzhguar Perën gjenoveze. Me rënien e Konstandinopojës, sulltani e dërgoi atë në Pera për t'i qetësuar gjenovezët e trembur dhe për të parandaluar shkatërrimin e kësaj qendre tregtare me rëndësi të madhe për rindërtimin e qendrës së perandorisë, duke i dalë përpara një paniku të mundshëm. Me arrestimin e sadrazem Çandarllë Halil Pashës më 30 maj, Zaganosi u emërua në këtë detyrë.³⁰¹

Për sa i përket ndryshimit arkitektonik që pasqyron transformimin qytetërimor të përjetuar me ndikimin e modernitetit në Stamboll, mund të thuhet se ka ndodhur në dy valë të mëdha. Me valën e parë që filloi me periudhën e Selimit III rreth fundit të shekullit XVIII dhe vazhdoi përgjatë shekullit XIX, nga njëra anë tradita arkitekturore përrëndimore depërtoi në endjen arkitekturore të qytetit, dhe nga ana tjetër, me zgjerimin e qytetit përgjatë Bosforit nisi ndërtimi i lagjeve të reja në stilin perëndimor. Kjo fazë e parë e transformimit arkitektonik nën ndikimin e modernitetit, që filloi me restaurimin në stilin neoklasik të pallatit të motrës së Selimit III, Hatixhe Sulltanit, në Ortakoj nga arkitekt Melling-u dhe vazhdoi me pallatet verore të ndërtuara në periudhat e Mahmudit II dhe të Abdulmexhidit, e arriti kulmin e vet me Pallatin e Dollmabahçesë. Ashtu siç Shën Sofia është simbol i lashtësisë së Romës dhe Sulejmanija simboli kulmor i lashtësisë osmane, edhe Pallati i Dollmabahçesë

³⁰⁰ Mather, *Pashas*, 107.

³⁰¹ İnalcık, *Essays in Ottoman History*, 277.

është bërë simboli monumental i modernitetit osman. Edhe data e inagurimit të Pallatit të Dollmabahçesë, në ndërtimin e të cilit morën pjesë arkitekti armen Garabet Amira Baljan dhe i biri Nigogos Baljan, bart rëndësi simbolike për sa i përket orientimit perëndimor. Pallati i konsideruar si monument simbolik i ndikimit perëndimor në arkitekturë, u inagurua më 7 qershor 1856, disa muaj pas Traktatit të Parisit (30 mars 1856) të nënshkruar pas Luftës së Krimesë, ku Perandoria Osmane luftoi krah për krah me fuqitë europiane.

Nga ana tjetër, ashtu siç Arkitekt Sinani e stolisi qytetin me sintezat e traditës arkitekturore të deriatëhershme si një pasqyrim arkitekturor i lashtësisë osmane, edhe arkitektët armenë, grekë e turq, Stambollit dhe veçanërisht siluetës që po zgjerohej përgjatë Bosforit, i vunë vulën e arkitekturës së re që po zhvillohej me ndikimin e modernitetit. Mendësia arkitekturore e këtyre arkitektëve, të cilët ndërtuan pallate (Dollmabahçe, Çiraan, Bejlerbeji etj.), garnizone (Selimije, Davutpasha, Gymyshsuyu, Taksim etj.) pallate verore (Ajnalëkavak, Çagllajan, Zinxhirlikuju etj.), qoshke (Makta, Çadër, Ajazaga etj.) si dhe godina shtetërore (Ministria e Luftës/Tashkëshlla, Fakulteti i Mjekësisë/Liceu i Gallatasarajit, Darphane-i Amire/Administrata e shtypëses së monedhave etj.), u reflektua edhe në arkitekturën fetare. Një krahasim mes Xhamisë së Këllëç Ali Pashës si vepër e Arkitekt Sinanit dhe Xhamisë së Nusretijes si vepër e Gregor Baljanit, do ta vinte në pah ndikimin që pati në arkitekturë kalimi i qytetit nga lashtësia në modernitet.

Ky ndryshim në endjen arkitekturore të qytetit shfaqet edhe në strukturimin e lagjeve. Shembujt më të spikatur në këtë drejtim janë: krijimi i lagjes së Bejollusë dhe i Bulevardit të Istiklalit si pasojë e zgjerimit në stilin e ri arkitektonik të Gallatës si përfaqësuese e Perëndimit të lashtë për t'u

bërë përfaqësuese e Perëndimit modern; lagja Teshvikije, themelimit të së cilës i parapriu Sulltan Abdurmexhidi duke hapur për ngulitje pas restaurimit të Xhamisë së Teshvikijes (1853-54)³⁰² si dhe zhvillimi, gjatë procesit të zgjerimit të qytetit përgjatë Bosforit, i lagjes së Beshiktashit rreth bërthamës së Akaretlerit, të ndërtuar me dekret perandorak në vitin 1875 nga Sarkis Baljani, po nga familja Baljan.

Sërish, nëse do të duhet të bëjmë një krahasim, ashtu siç u shfaqën Yskydari dhe Ejubi si lagjet boshtore të një ndryshimi kulturor kur Lindja e lashtë po i jepte identitetin e vet Stambollit, edhe moderniteti e shfaqti ndikimin e vet përmes lagjeve të reja si Bejollu, Teshvikije dhe Beshiktash. Ashtu siç u formua vertebra e lashtësisë lindore brenda mureve me krahët në Ejub dhe Yskydar, edhe vertebra e lashtësisë dhe e modernitetit perëndimor u formua në aksin Gallata-Bejollu, kurse krahët e saj u zhvilluan me elemente të reja kulturore e arkitekturore në linjën Teshvikije-Harbije-Beshiktash. Romani *Fatih-Harbije* i Peyami Safait, në njëfarë kuptimi pasqyron në letërsi ballafaqimin kulturor të këtij rrugëtimi historik.

Vala e dytë e ndikimit të modernitetit në arkitekturën e qytetit vihet re sidomos në gjysmën e dytë të shekullit XX. Ky ndikim është shfaqur veçanërisht në mvëshjen e hapësirës së lashtë brenda mureve me një identitet urban më gjeometrik e kategorik duke e shkëputur nga tërësia organike me anë të bulevardeve të reja që u hapën. Me hapjen e bulevardeve që e prenë qytetin në drejtimin lindje-perëndim dhe veri-jug, me në krye ato të Ordusë, Miletit dhe Vatanit, një trashëgimi e madhe historike kulturore e përbërë nga

³⁰² Në dy gurë përkujtimorë që gjenden njëri ngjitur me karakollin e Harbijes dhe tjetri në kryqëzimin e rrugës Vali Konağı me atë të Rumelisë, thuhet: “Vepër e dhuruar nga Sulltan Abdurmexhidi/Lagja e re e Teshvikijes”.

xhami, mesxhide, teqe, komplekse dhe hamame, pësoi një spastrim të rëndë. Pas shpërbërjes dhe ndryshimit të ndodhur me procesin e shitjes së pronave vakëf gjatë periudhës së monizmit, ky spastrim që u ndërmor në vitet pesëdhjetë në emër të modernitetit, qe produkt i një mendësie i cila marrëdhënien lashtësi-modernitet, më shumë se në kontekstin e vazhdimësisë e shihte në atë të antagonizmit dhe konfliktit.

Spastrimi i endjes historike dhe i xhamive për të hapur rrugë e bulevardave solli edhe kalimin nga jeta urbane tempullcentrike dhe rrjeti i komunikimit social njerëzor i kulturës së lashtë në rrjetin e komunikimit social instrumental të kulturës moderne të formuar rreth bulevardëve e shesheve si qendra. Kjo situatë ndikoi negativisht edhe mbi elementet e vazhdimësisë hapësinore brenda dhe mes lagjeve. Ndërtesat shumëkatëshe prej betoni me fytyrë drejt bulevardëve, të përhapura edhe me ndikimin e trysnisë së popullsisë në rritje nga emigrimet dhe të para si kut i modernizimit, u zunë vendin shtëpive të Stambollit, të cilat, në shumicën e rasteve të mbështetura edhe me rrugica qorre, ishin të detyruara të vështrojnë njëra-tjetrën. Kjo kulturë e re urbane ku preferoheshin shtëpitë që shihnin nga bulevardet e rrugët kryesore dhe përbuzeshin duke u parë si të vjetra shtëpitë e orientuara drejt fqinjësisë në rrugicat e ngushta apo qorre, me kohë, me ndërtimin edhe të komplekseve të banimit, ushqyen një rrjet komunikimi social akoma më të vetmuar e të shtyrë larg hapësirës së përbashkët urbane.

Ky vetmim dhe shkëputje që ndodhi brenda lagjes, u pa edhe në lidhjet mes lagjeve. Lagjet të cilat më parë bashkëjetonin në mjedise sociale të ndërfutura me njëra-tjetrën, me hapjen e bulevardëve u shndërruan në brigje përballë njëra-

tjetrës. Një shembull i spikatur i kësaj janë lagjet Vefa dhe Zejrek të cilat në epokën e lashtësisë njiheshin si mjedise të dijes por që me hapjen e bulevardit mes tyre nisën të shiheshin thuajse si dy brigje të ndryshme. Paralelisht me këtë shkëputje, edhe xhamitë e Sulejmanijes dhe të Fatihut, të cilat më parë orientonin rrjedhën njerëzore të jetës urbane, u shtynë në anë të arterieve teknologjike të bulevardeve, duke u kthyer në vende ku shkohet vetëm me qëllimin për t'i vizituar. Kjo gjë e ka ndërprerë vertebrën qendrore të lashtësisë brenda mureve të krijuar në periudhën e Fatihut.

Kurse lagjet e reja që u formuan nga emigracioni i brendshëm në këtë periudhë, të cilat e zgjatën qytetin në drejtim të Silivrisë nga njëra anë dhe të Gebzes nga ana tjetër, u zhvilluan larg gjurmëve të kulturës së lashtë urbane me një perceptim hapësinor konjunktural krejt të shkëputur nga gjurmët në fjalë. Këto lagje u shfaqën si njësi të nyjëzuara rastësisht, me një logjikë që nuk pasqyron as kulturën organike të lashtësisë dhe as planifikimin urban të modernitetit.

Pa i kapërcyer ende këto trauma të modernitetit, Stambolli është detyruar të përballet me një valë të tretë të intensifikuar bashkë me globalizmin. Pasi grataçelat nisën të përqendroheshin në Masllak bashkë me hapjen e ekonomisë turke drejt asaj globale në vitet tetëdhjetë, afrimi i tyre si një marshim pushtues pasi u çliruan prej kontrollit, së pari drejt lagjeve të krijuara nga moderniteti i shekullit XIX dhe më vonë drejt hapësirës brenda mureve, përbën një goditje të dytë të madhe ndaj endjes hapësinore të qytetit. Nëse duhet dhënë një shembull i mprehtë, ashtu siç Shën Sofia dhe Sulejmanija e vazhdojnë ekzistencën e tyre si ruajtëse të identitetit të qytetit si dy kryevepra monumentale të lashtësisë, Gokkafes-i, ngado që ta shohësh, është një strukturë që

pret ditën kur do të zhduket si një objekt turpi i ngulur si thikë në këtë identitet të qytetit.

Shtimi i të tilla modeleve negative vjen si pasojë e moskuptimit brenda një mendësie tërësore të transformimeve të ndodhura gjatë fazave të lashtësisë, modernitetit e globalizimit. Tipari më dallues i Stambollit mes qyteteve është zotërimi i një sfondi gjeografik e historik që e bën të detyrueshëm një përjetim të thellë të të gjitha këtyre fazave. Në fund të fundit, qytete si Stambolli janë subjekte. Prandaj dhe banorët e këtyre qyteteve nuk mund t'i shpëtojnë sprovës së historisë. Nuk është rastësi që Stambolli ka bartur Romën antike ku të shpinin të gjitha rrugët dhe po ashtu ka qenë edhe qyteti më i madh i botës që ka bashkuar lashtësinë e Lindjes me atë të Perëndimit në shekullin XVI. Me këtë trashëgimi Stambolli do të mund të kishte ofruar një shembull të bukur të modernitetit të zhvilluar pa hyrë në luftë me lashtësinë, përmes njësie të nyjëzuara. Në këtë kuptim, shembulli i Akaretlerit mund të zhvillohej në forma të reja, pa e prishur dhe pa e bartur lashtësinë. Në vend të kësaj, përpjekja për ta sjellë Parisin e zhvilluar si kulm i mentalitetit modern pa e jetuar thuajse fare lashtësinë, dhe për ta vendosur, me cilësinë e tij si një qytet perspektive, në hapësirën e Stambollit mes mureve i cili mbështetej në një logjikë krejt të kundërt urbane, përbën një padrejtësi si ndaj Stambollit të lashtë, ashtu edhe ndaj Parisit modern.

Përvoja e një Singapori apo Manhatani, e cila në procesin e sotëm të globalizimit e ka ngjeshur lashtësinë në një hapësirë gjithnjë e më të ngushtë duke u vetofruar si një alternativë pagane kundrejt saj, përbën një sfidë ndaj vazhdimësisë hapësinore e historike. Është e pashmangshme që Stambolli, i cili e ka ruajtur atributin e qytetit boshtor në çdo fazë të lashtësisë dhe në periudhën moderne, të jetë në

qendër të rrjedhës së historisë edhe në fazën e globalizmit. Nga kjo pikëpamje, është thjesht fati i natyrshëm i Stambollit si një qytet i gjallë, që në këtë shekull të jetë një kryqëzim komunikacioni, qendër tregtare dhe financiare, kulturore dhe mediatike. Por se me ç'thelb ontologjik e ç'formë arkitekturore e estetike do të përvijohet ky fat, kjo ndoshta përbën sprovën tonë më të madhe para historisë. Është e mundur të rivendoset ekuilibri ringjallje-ndërtim përmes një mendësie që do të ruajë vazhdimësinë hapësinore e historike të lashtësisë, do të kompensojë ndikimin spastrues të modernitetit duke e riinterpretuar trashëgiminë e tij eklektike si dhe do të parashikojë pasojat e mundshme të globalizmit për kulturën urbane. Por kjo, më shumë se një planifikim mekanik, është çështje mendësie.

LISTA E HARTAVE

Harta 1 Prezantimi im i parë me qytetet: Gjurmët e Hapësirës (Detet: Deti i Zi, Deti Kaspik, Deti Mesdhe, Oqeani Indian, Oqeani Atlantik. Qytetet: Londër, Kordovë, Granadë, Sevilje, Marakesh, Timbuktu, Nju Jork, Romë, Venecia, Mostar, Sarajevë, Foça, Prizren, Prishtinë, Shkup, Ohri, Plovdiv, Selanik, Athinë, Bahçesaraj, Stamboll, Bursa, Konjë, Tashkent, Damask, Jerusalem, Kajro, Mekë, Medine, Aman, Bagdad, Isfahan, Jezd, Persepolis, Shiraz, Buhara, Otrar, Tashkent, Samarkandë, Delhi, Katmandu, Pekin.)

Harta 2 Qytete që kanë paraprirë/themeluar qytetërimi (Qytetet: Romë, Athinë, Medine, Mekë, Pataliputra. Detet: Deti i Zi, Deti Kaspik, Mesdhe, Oqeani Indian.)

Harta 3 Qytete të themeluara nga qytetërimi (Qytetet: Shën Peterburg, Moskë, Londër, Amsterdam, Berlin, Paris, Kordovë, Bagdad, Isfahan, Semerkandë, Delhi, Agra, Pekin. Detet: Oqeani Atlantik, Deti i Zi, Deti Kaspik, Mesdhe, Oqeani Indian.)

Harta 4 Qytete të transferuara/bartura me formimin e qytetërimeve (Legjenda: Qytetet aleksandrike: Përzierja e qytetërimeve të lashta. Linja Horasan-Anadoll-Ballkan: përcjellja e traditës urbane selxhuko-osmane. Qytetet e bartura të ekonomi-politikës moderne: Prototipi urban kolonial. Qytetet e bartura të ekonomi-politikës moderne: modeli urban sovjetik. Detet: Oqeani Atlantik, Deti Kaspik, Mesdhe, Oqeani Indian. Linjat: Mbretëria e Bashkuar, Bashkimi Sovjetik, Horasan-Azi e Mesme. Qytetet: Minsk, Bursa, Edirne, Plovdiv, Sarajevë, Aleksandropol, Tiranë, Shkup, Trojë, Izmir, Latmos, Ajdën, Iskenderun, Aleksandri, Konjë, Kastamonu, Kërshahir, Kajseri, Sivas, Dijarbakër, Erzurum, Urfa, Mardin, Suza, Ashkabat, Kerman, Huxhend, Dushanbe, Herat, Kandahar, Penxhab, Kalkutë, Hong Kong.)

Harta 5 “Qytete fantazmash” (Detet: Oqeani Atlantik, Deti i Zi, Deti i Kuq. Qytetet: Kordovë, Granadë, Selanik, Bahçesaraj.)

Harta 6 Qytete të zhdukura bashkë me qytetërimet (Detet: Deti i Zi, Deti Kaspik, Deti Mesdhe, Gjiri i Meksikës, Oqeani Paqësor, Gjiri Persik, Oqeani Indian. Qytetet: Otrar, Persepolis, Harapa, Mohenjo-Daro, Tenoktitlan.)

Harta 7 Linja Mesopotami-Anadoll-Levant (Detet: Deti i Zi, Deti Kaspik, Deti Mesdhe. Qytetet: Dijarbakër, Urfa, Mardin, Haleb, Mosul, Tripol, Bejrut, Damask.)

Harta 8 Linja Azi e Mesme-Iran-Indi (Detet: Deti i Zi, Deti Kaspik, Deti Mesdhe, Deti i Kuq, Gjiri Persik, Oqeani Indian. Qytetet: Hiva, Buhara, Samarkandë, Herat, Belh (Mezarisherif).)

Harta 9 Linja Azi e Mesme-Stepa (Zona: Stepat – Detet: Deti i Zi, Deti Kaspik, Deti Mesdhe. Qytetet: Kazan, Bullgar, Bahçesaraj.)

Harta 10 Linja Andaluzi-Afrikë Veriore-Sahara (Zona: Linja e Saharasë – Detet: Oqeani Atlantik, Deti Mesdhe, Deti i Zi, Deti i Kuq. Qytetet: Marakesh, Timbuktu.)

Harta 11 Jerusalemi dhe pellgjet e lashta qytetërimore (Zonat: qytetërimi antik grek, qytetërimi hitit, qytetërimi mesopotam, qytetërimi egjiptian. Detet: Deti i Zi, Deti Kaspik, Deti Mesdhe, Deti i Kuq, Gjiri Persik. Qytet: Jerusalem.)

Harta 12 Qytete që takojnë/transformohen/transformojnë qytetërimet të ndryshme (Detet: Deti i Zi, Deti Kaspik, Deti Mesdhe, Deti i Kuq. Qytetet: Stamboll, Jerusalem, Kajro.)

Harta 13 Stambolli dhe perandoritë/shtetet në shekullin e XVI (Shtetet: Anglia, Habsburgu, Perandoria Ruse, Franca, Spanja, Perandoria Osmane, shtetet turke të Azisë së Mesme, Perandoria Safevide, Perandoria Mogule, Hanati i Ojratit, Dinastia Mink Ming. Detet: Oqeani Atlantik, Deti Mesdhe, Deti i Zi, Deti Kaspik, Deti i Kuq, Oqeani Indian, Oqeani Paqësor. Qytet: Stamboll.)

Harta 14 Përqendrimet urbane dhe varrezat e besimeve të ndryshme në Stambollin e shekullit të XIX (Zonat – Varrezat: muslimane, të krishtera, hebreje. *Shënim:* Pjesëtarët e besimeve të ndryshme në Stambollin osman kanë bashkëjetuar në lagje dhe zona. Megjithëse në çdo lagje mund gjendeshin elemente të ndryshme fetare e etnike, kishte përqendrimet të caktuara. Në këtë hartë janë treguar përqendrimet kryesore dhe varrezat e Stambollit të shekullit XIX sipas besimeve, pasi janë shqyrtuar plane e harta të ndryshme, kryesisht *Mühendishane-i Berrî-i Hümayun* e vitit 1845, *Islambol* me tugër të Sulltan Abdulazizit e vitit 1863 dhe harta demografike e Stambollit e J. R. von Scheda-s e vitit 1869. (Harta: Ebru Şener, Konsultues: Yunus Uğur) © İSAM

Harta 15 Xhamitë, kisha, sinagogat dhe disa vende historike në Stambollin e shekullit të XIX (Legjenda: xhami, kishë, sinagogë. *Shënim:* Në Stambollin osman, besime dhe vende historike të ndryshme kanë bashkëjetuar në vazhdimësi. Kjo hartë është krijuar sipas modelit të hartës

Mühendishane-i Berrî-i Hümayun, e vitit 1845, dhe në të janë treguar xhamitë, kishat, sinagogat dhe disa vende historike të Stambollit të shekullit XIX, duke u shqyrtuar plane e harta të ndryshme, kryesisht Bluprintet Gjermane. (Harta: Ebru Şener, Konsultues: Yunus Uğur) © İSAM

Harta 16 Qyteti si subjekt i historisë: qytetërimet dhe qytetet boshtore (Legjenda: qytete që kanë paraprirë/themeluar qytetërimi; qytete të themeluara nga qytetërimi; qytete të bartura me formimin e qytetërimeve; “qytete fantazmash” të cilat e kanë humbur shpirtin/rëndësinë me zhvendosjen e pushtetit politik dhe transformimin e qytetërimeve; qytete të spastruara bashkë me qytetërimin; linja Mesopotami-Anadoll-Levant, linja Azi e Mesme-Iran-Indi, linja Azi e Mesme-Stepa, linja Andaluzi-Afrikë Veriore-Sahara; qytete që takojnë/transformohen/transformojnë qytetërimi të ndryshme. Detet: Oqeani Atlantik, Gjiri i Meksikës, Oqeani Paqësor, Deti Mesdhe, Oqeani Indian. Qytetet: Tenoktitlan, Londër, Amsterdam, Berlin, Paris, Shën Peterburg, Moskë, Kazan, Bullgar, Bahçesaraj, Stamboll, Bursa, Konja, Sarajevë, Selanik, Athinë, Romë, Kordovë, Granadë, Marakesh, Timbuktu, Aleksandri, Kajro, Mekë, Medine, Jerusalem, Damask, Bejrut, Tripoli, Haleb, Urfa, Dijarbakër, Mardin, Mosul, Bagdad, Isfahan, Persepolis, Hiva, Otrar, Buhara, Semerkandë, Belh (Mezarisherif), Herat, Harappa, Mohenjo-Daro, Delhi, Agra, Pataliputra, Pekin.)

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Lughod, Janet L. "The Islamic City– Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance", *International Journal of Middle East Studies* 19/2 (Maj 1987): 155-162.
- Akgündüz, Ahmet, Said Öztürk ve Yaşar Baş, *Üç Devirde Bir Mabed: Aya-sofiya, Stamboll: Osmanlı Araştırmaları Vakfı*, 2005.
- Aktar, Ayhan, *Varlık Vergisi ve 'Türkleştirme' Politikaları*, Stamboll: İletişim, 2000.
- Ali-Sami, Persepolis: *Takht-ı Jamshid*, Şiraz: Musavi Printing Office, 1970.
- Alitto, Guy S., *The Last Confucian: Liang Shu-ming and Chinese Dilemma of Modernity*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1986.
- Arberry, A. J., "Muslim Cordoba", *Cities of Destiny*, ed. Arnold Toynbee, 166-177, New York: McGraw-Hill Book Company, Londër: Thames and Hudson, 1967.
- Aristoteli, *Nikomakhos'a Etik*, përkth. Saffet Babür, Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005.
- Armstrong, Karen, *The Great Transformation in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*, Londër: Atlantic Books, 2006.
- Armstrong, Karen, *Jerusalem: One City Three Faiths*, NjuJork: Alfred Knopf, 1996.
- Aydınlı, Osman, *Semerkant Tarihi: Fethinden Samaniler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999)*, Stamboll: İSAM Yayınları, 2011.
- Babinger, Franz, *Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*, përkth. Dosta Körpe, Stamboll: Oğlak Yayıncılık, 2010.
- Barthold, V. V., *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, përkth. Ragıp Hulusi Özdem, përg. përbot. Kazım Yaşar Koprman dhe Ismail Aka, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013
- Bayat, Fazıl, "Evliya Çelebi ve Bagdat", *Evliya Çelebi Atlası*, ed. Coşkun Yılmaz, 244-251, Stamboll: MEDAM Yayınları, 2012.
- Berdyaev, Nicolas, *The Russian Idea*, përkth. R. M. French, NjuJork: The Macmillan Company, 1948.
- Bîrûnî, *Alberuni's India*, ed. Edward C. Sachau, Nju Delhi: Rupa & Co. 2002.
- Blaut, James M., *Eight Eurocentric Historians*, Nju Jork: The Guilford Press, 2000.

- Bozkurt, Gülnihal, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu 1839-1914*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- Braude, Benjamin dhe Bernard Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, NjuYork & Londër: Holmes & Meier Publishers, 1982.
- Braudel, Fernand, *A History of Civilizations*, përkth. Richard Mayne, Nju York: Penguin Books, 1993.
- Brenner, Michael, *Kısa Yahudi Tarihi*, përkth. Sevinç Altınçekiç, Stamboll: Alfa, 2011.
- Brown, Lloyd A., *The Story of Maps*, NjuYork: Dover Publications, 1977.
- Cansever, Turgut, "Fetih Nice Kapılar Açar". *İstanbul: Şehir ve Medeniyet*, Stamboll: Klasik Yayınları, 2004.
- Cansever, Turgut, *Mimar Sinan*, Stamboll: Klasik Yayınları, 2010.
- Cansever, Turgut, *Osmanlı Şehri*, Stamboll: Timaş Yayınları, 2010.
- Ceran, İsmail, *Fas Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2012.
- Coe, Michael D., *The Maya: Ancient Peoples and Places*, NjuYork: Thames and Hudson: 1966, 1980 [Mayalar, përkth. Meltem Özdemir, Ankara: Arkadaş Yayıncılık, 2007].
- Coningham, Robin, "Mohenjo-Daro and the Indus Civilization", *The Great Cities in History*, ed. John Julius Norwich, Londër: Thames & Hudson, 2009.
- Critchley, Peter, *Lewis Mumford and the Search for the Harmonious City* [e-book] <<http://mmu.academia.edu/PeterCritchley/Books>>.
- Crowley, Roger, *1453 The Holy War for Constantinople and the Clash of Islam and the West*, NjuYork: Faber & Faber, 2005.
- Curtin, Jeremiah, *The Mongols: A History*, Boston: Little Brown and Company, 1908.
- Davutoğlu, Ahmet, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Lanham, NjuYork, Londër: University Press of America, 1994.
- Davutoğlu, Ahmet, "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık", *Dîvan: İlmi Araştırmalar* 5/9 (2000/2).
- Davutoğlu, Ahmet, *Civilizational Transformation and the Muslim World*, Kuala Lumpur: Quill, 1994.
- Davutoğlu, Ahmet, "Eksen Şehirler: Medeniyetlerin Kader Göstergeleri", *İzlenim* (Maj- Qershor 1996).
- Davutoğlu, Ahmet, "Foreword: Civilizational Revival in the Global Age", *Civilizations and World Order: Geopolitics and Cultural Difference*, ed. Fred Dallmayr, M. Akif Kayapınar dhe İsmail Yaylacı, vii-xii, Lanham: Lexington Books, 2014.

- Davutoğlu, Ahmet, "The Formative Parameters of Civilizations: A Theoretical and Historical Framework", *Civilizations and World Order: Geopolitics and Cultural Difference*, ed. Fred Dallmayr, M. Akif Kayapınar dhe İsmail Yaylacı, Lanham: Lexington Books, 2014.
- Davutoğlu, Ahmet, "Globalization and the Crisis of Individual and Civilizational Consciousness", *Globality versus Democracy? The Changing Nature of International Relations in the Era of Globalization*, ed. Hans Köchler, 185-201, Vjenë: International Progress Organization, 2000.
- Davutoğlu, Ahmet, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Dîvan: İlmi Araştırmalar* 1/1 (1996/1).
- Davutoğlu, Ahmet, "Küresel ve Bölgesel Dengeler: Ortadoğu Barış Süreci", *Filistin: Çıkmazdan Çözüme*, përg. M. İbrahim Turhan, Stamboll: Küre Yayınları, 2003.
- Davutoğlu, Ahmet, "Lecture Delivered by the Minister of Foreign Affairs of the Republic of Turkey", *Political Thought* 8/30 (Qershor 2010).
- Davutoğlu, Ahmet, "Medeniyetlerarası Etkileşim ve Klasikler", *Medeniyet ve Klasik*, përg. H. Özkan, N. Ardic, A. Arlı, Stamboll: Klasik Yayınları, 2007.
- Davutoğlu, Ahmet, "Medeniyetlerin Ben-idraki", *Dîvan: İlmi Araştırmalar* 2/3 (1997/1).
- Davutoğlu, Ahmet, "Philosophical and Institutional Dimension of Secularization: A Comparative Analysis", *Islam and Secularism in the Middle East*, ed. Azzam Tamimi dhe John Esposito, Londër: NYU Press, 2000.
- Davutoğlu, Ahmet, *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu*, Stamboll: Küre Yayınları, 2013.
- Davutoğlu, Ahmet, "Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı", *Dîvan: İlmi Araştırmalar* 4/7 (1999/2).
- Davutoğlu, Ahmet, "The Clash of Interests: An Explanation of the World (Dis)Order", *Perceptions: Journal of International Affairs* 2/4 (Dhjetor 1997-Shkurt 1998).
- Davutoğlu, Ahmet, "Yahudi Meselesinin Tarihi Dönüşümü ve İsrail'in Stratejisi", *Avrasya Dosyası* 1/3 (1994).
- de Long, J. Bradford dhe Andrei Shleifer, "Princes and Merchants: European City Growth Before the Industrial Revolution", *The Journal of Law and Economics* 36/2 (Tetor 1993).
- Denoix, Sylvie, "The Early Arab Period: From the Conquest to the Shiite Fatimid Caliphs (641-1171)". *The Glory of Cairo: An Illustrated History*, ed. André Raymond, Kajro: The American University in Cairo Press, 2002.

- Develi, Hayati, "Evliya Çelebi'nin İzinde", *Evliya Çelebi Atlası*, ed. Coşkun Yılmaz, Stamboll: MEDAM Yayınları, 2012.
- Diaz, Bernal, *The Conquest of New Spain*, përkth. J. M. Cohen, Londër: Penguin Books, 1973.
- Douglas, David, "The Paris of Abelard and St. Louis", *Cities of Destiny*, ed. Arnold Toynbee, NjuJork: McGraw-Hill Book Company, Londër: Thames and Hudson, 1967.
- Durant, Will, *The Story of Civilization I: Our Oriental Heritage*, NjuJork: Simon and Schuster, 1954.
- Durant, Will, *The Story of Civilization III: Caesar and Christ*, NjuJork: Simon and Schuster, 1980.
- Ebrey, Patricia Buckley, *Chinese Civilization: A Sourcebook*, Nju Jork: The Free Press, 1993.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, v. IV, Stamboll: Eser Yayınları.
- Emecen, Feridun, *Fetih ve Kıyamet 1453*, Stamboll: Timaş, 2012.
- Ergin, Osman Nuri, "İstanbul'un Eski Adları", *Şehir Sokak Hafıza: Kuyulu'dan Biçki Yurdu'na Osman Nuri Ergin ile İstanbul Sokak Adları*, përg. Erol Ölçer, Stamboll: Zeytinburnu Belediyesi, 2014.
- Erzen, Afif, "İstanbul Şehrinin Kuruluşu ve İsimleri", *TTK Belleten-XVIII/70* (1954).
- Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, përg. Yücel Dağlı, Seyit Ali-Kahraman, Robert Dankoff, v. IX, Stamboll: YKY, 2005.
- Faroqhi, Suraiya, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, përkth. Gül Çağalı Güven, Stamboll: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Ali Kuşçu", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, I, Stamboll: YKY, 1999.
- Fazlıoğlu, İhsan, "İstanbul ile Biladü's-Şâm Arasında İlmî İlişkiler: Dimeşk ve Haleb Örneği", *İki Kültür Arasındaki Ortak Noktalar, Şam'da İstanbul Kültür Günleri, Şam Üniversitesi, 11-16 Mayıs 2006, Şam*. <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=152> (24 Shkurt 2014).
- Feibleman, James K., "History of Dyadic Ontology", *The Review of Metaphysics* 6/3 (Mars 1953).
- Foltz, Richard, *Religions of the Silk Road: Premodern Patterns of Globalization*, NjuJork: Palgrave & Macmillan, 1999, 2010.
- Fortson IV, Benjamin W., *Indo-European Language and Culture: An Introduction*, Malden, MA: Blackwell, 2004.
- Foss, Michael, *People of the First Crusade: The Truth About the Christian-Muslim War Revealed*, NjuJork: Arcade, 2011.

- Frank, Andre Gunder, *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Fraser, P.M., *Cities of Alexander the Great*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Freud, Sigmund, *Moses and Monotheism*, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud XXIII (1937-1939), Londër: Hogarth Press, 1964.
- Fukuyama, Francis, *The End of History and The Last Man*, NjuJork: The Free Press, 1992.
- Fulford, Roger, "Victorian and Edwardian London", *Cities of Destiny*, ed. Arnold Toynbee, NjuJork: McGraw-Hill Book Company, Londër: Thames and Hudson, 1967.
- Galtung, Johan, "On the Dialectic Between Crisis and Crises Perception", *Europe at the Crossroads*, ed. Stefan A. Musto dhe Carl F. Pinkele, NjuJork: Praeger, 1985.
- Garcin, Claude "Cairo under the Ayyubids and the Mamluks (1174-1280)", *The Glory of Cairo: An Illustrated History*, ed. André Raymond, Kajro: The American University in Cairo Press, 2002.
- Goodman, Martin, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, NjuJork: Vintage Books, 2008.
- Graetz, Heinrich, *History of the Jews*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1891.
- Hanna, Nelly, *Making Big Money in 1600: The Life and Times of Isma'il Abu Taqiyya, Egyptian Merchant*, NjuJork: Syracuse University Press, 1998.
- Hâzinî, *Kitabu Mizani'l-hikme*, përkth. C. N. Khanikoff, "Book of the Balance of Wisdom: An Arabic Work on the Water-Balance", *Journal of the American Oriental Society* 6 (1860).
- Hegel, Georg W. F., *The Philosophy of History*, përkth. J. Sibree, NjuJork: Prometheus Books, 1990.
- Herder, Johann Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Berlin, 2013.
- Herrin, Judith, *Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire*, NjuJork: Princeton University Press, 2008.
- Hourani, Albert H. dhe Samuel M. Stern (ed.), *The Islamic City: A Colloquium*, Oxford: University of Pennsylvania Press, 1970.
- Hourcade, Bernard, "The Demography of Cities and Expansion of Urban Space", *The Urban Social History of the Middle East 1750- 1950*, ed. Peter Sluglett, NjuJork: Syracuse University Press, 2008.
- Hunter, William Wilson, *The Indian Empire: Its People, History and Products*, Nju Delhi: Asian Educational Services, 2005.

- Huntington, Samuel P., *Political Order in Changing Societies*, New Haven: Yale University Press, 1968.
- Huxley, Julian, *Man in the Modern World*, Londër: Chatto and Windus, 1947.
- Ibn Battuta, Ebu Abdullah Muhammed Tanci, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, përkth. A. Sait Aykut, I-II, Stamboll: YKY, 2000.
- Ibn Haldun, *Mukaddime: OsmanlıTercümesi*, I, përkth. Pirizade Mehmed Sahib, përg. Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan dhe M. Cüneyt Kaya, Stamboll: Klasik Yayınları, 2008.
- Ibn Sina dhe Ibn Tufejl, *Hayy ibn Yakzan*, përkth. Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz dhe Derya Örs, Stamboll: İnsan Yayınları, 2011.
- İnalcık, Halil, *Essays in Ottoman History*, Stamboll: Eren Yayınları, 1998.
- İnalcık, Halil, "Islam in the Ottoman Empire", *Essays in Ottoman History*, Stamboll: Eren Yayınları, 1998.
- İnalcık, Halil, "İstanbul: An Islamic City", *Journal of Islamic Studies* 1 (1990).
- İnalcık, Halil, "İstanbul: Türk Devri", *DİA*, XXIII.
- İnalcık, Halil, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica* II (1954).
- İnalcık, Halil, "The Rebuilding of Istanbul by Sultan Mehmed the Conqueror", *Cultura Turcica* IV/1-2 (1967).
- İnalcık, Halil dhe Bülent Arı, "Türk-İslam-OsmanlıŞehirciliği ve Halil İnalcık'ın Çalışmaları", *Türkiye AraştırmalarıLiteratür Dergisi (TALİD)* 3/6 (Türk Şehir Tarihi, Güz 2005).
- İpşirli, Mehmet, "Seyahatname'de Ezher ve Kahire Medreseleri", *Evlia Çelebi Atlası*, ed. Coşkun Yılmaz, Stamboll: MEDAM Yayınları, 2012.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Institute of Islamic Culture Club Road.
- Jayyusi, Salma K., Renata Holod, Attilio Petruccioli dheAndré Raymond (ed.), *The City in The Islamic World*, 2 vëll., Leiden & Boston: Brill, 2008.
- Josephus, Titus Flavius, *The Jewish War*, Londër: Penguin Books, 1981.
- Kançal-Ferrari, Nicole, Hansaray: *Kırım'dan Kalan Miras*, Stamboll: Klasik Yayınları, 2005.
- Kant, Immanuel, "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View", përkth. L. W. Beck, *Kant on History*, ed. Lewis White Beck, NjuYork: Pearson, 1963.
- Kant, Immanuel, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Berlin, 1912.
- Kant, Immanuel, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Padagogik* 2, Frankfurt, 1988.

- Kaplan, Robert D., *Balkan Ghosts: A Journey Through History*, Nju Jork: Picador, 1993.
- Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa: Bursa Kültür, 2012.
- Kenanoğlu, M. Macit, *Osmanlı Millet Sistemi*, Stamboll: Klasik Yayınları, 2004.
- Khamaisi, Rassem dhe Rami Nasrallah (ed.), *The Jerusalem Urban Fabric: Demography, Infrastructure and Institutions*, Jerusalem: International Peace and Cooperation Center, 2003.
- Kitsikis, Dimitri, *Türk-Yunan İmparatorluğu: Arabölge Işığı Altında Osmanlı Tarihine Bakış*, Stamboll: İletişim Yayınları, 1996.
- Kotkin, Joel, *The City: A Global History*, Nju Jork: Modern Library, 2005.
- Lockhart, Laurence, "Shah Abbas's Isfahan", *Cities of Destiny*, ed. Arnold Toynbee, Nju Jork: McGraw-Hill Book Company, Londër: Thames and Hudson, 1967.
- Leeuwen, Richard van, *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus*, Leiden: Brill, 1999.
- Lewis, Bernard, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, Norman: University of Oklahoma Press, 1963.
- Marcus, Abraham, *Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Şehri: Halep*, përkth. Mehmet Emin Baş, Stamboll, Küre Yayınları 2008.
- Mather, James, *Pashas: Traders and Travellers in the Islamic World*, New Heaven: Yale University Press, 2009.
- Mazower, Mark, *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims, and Jews*, Londër: Harper Collins Publishers, 2004.
- McEvedy, Colin, *Cities of the Classical World*, Londër: Allen Lane, 2011.
- McNeill, William H., *The Rise of the West: A History of the Human Community*, Çikago: The University of Chicago Press, 1963, 1991.
- McLynn, Frank, *Marcus Aurelius: Warrior, Philosopher, Emperor*, Londër: Vintage Books, 2010.
- Mezzolani, Antonella, "Persepolis", *Lost Cities from the Ancient World*, ed. Maria Teresa Guaitoli dhe Simone Rambaldi, NjuJork: Barnes & Noble, 2002.
- Mezzolani, Antonella, "Ur", *Lost Cities from the Ancient World*, ed. Maria Teresa Guaitoli dhe Simone Rambaldi, Nju Jork: Barnes & Noble, 2002.
- Montefiore, Simon Sebag, *Jerusalem: the Biography*, NjuJork: Vintage Books, 2012.
- Muller, F. Max (ed.), *Upanishads, The Holy Spirit of Vedas*, Delhi: Vijay Goel, 2007.
- Mumford, Lewis, *The City in History: Its Origins, its Transformations, and its Prospects*, NjuJork: Harcourt Inc., 1989.

- Osman, Ahmed, *Stranger in the Valley of the Kings: Solving the Mystery of an Ancient Egyptian Mummy*, San Francisco: Harper& Row, 1987.
- Ostrogorsky, George, *The History of Byzantine State*, NjuXhersi: The State University of New Jersey, 1969.
- Özcan, Sevinç Alkan, "Avrasyacılık Düşüncesinin Ortodoksluk Yorumu", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 23 (AvrasyacılıkÖzel Sayısı, Nëntor 2004- Janar 2005).
- Özdemir, Bülent, "OsmanlıÇoğulculuğu: Selanik'in 1840'lı Yıllarda Müslüman, Ortodoks ve Musevi Cemaatleri", *Osmanlı*, IV, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Özdemir, Bülent, *Ottoman Reforms and Social Life: Reflections from Salonica 1830-1850*, Stamboll, The Isis Press, 2003.
- Özel, N. Bilge, "André Raymond: Arap Şehir Tarihinde Bir Dönüm Noktası", *Türkiye AraştırmalarıLiteratür Dergisi (TALİD)* 3/6 (Türk Şehir Tarihi, Vjeshtë 2005).
- Özkan, Halit, "Hicri İlk Asırda FarklıŞehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri", tezë doktorate, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Pamuk, Şevket, *The Ottoman Economy and Its Institutions*, II, Farnham: Ashgate, 2009.
- Pamuk, Şevket, "Ottoman Interventionism in Economic and Monetary Affairs", *Revue d'Histoire Maghrebine* XXV/91-92 (1998).
- Pareti, Luigi, Paolo Brezzi dhe Luciano Petech, *History of Mankind: The Ancient World*, NjuYork: Harper & Row, 1965.
- Pertusi, Agostino, *İstanbul'un Fethi: v. 1 Çağdaşların Tanıklığı*, përkth. dhe pajisi me të dhëna shtesëMahmut H. Şakiroğlu, Stamboll: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2004.
- Plumb, John Harold, "The Historian's Dilemma", *Crisis in the Humanities*, ed. John H. Plumb, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1964.
- Pollard, Justin dhe Howard Reid, *The Rise and Fall of Alexandria: Birthplace of the Modern World*, Londër: Penguin Books, 2006.
- Porter, Roy, *London: A Social History*, Londër: Penguin Books, 1996.
- Preaux, Claire, "Alexandria Under the Ptolemies", *Cities of Destiny*, ed. Arnold Toynbee, NjuYork: McGraw-Hill Book Company,Londër: Thames and Hudson, 1967.
- Raymond, André, *Cairo: City of History*, përkth.Willard Wood, Kajro: The American University in Cairo Press, 2001.
- Raymond, André, "Cairo under Ottomans", *The Glory of Cairo: An Illustrated History*, ed. André Raymond, Kajro: The American University in Cairo Press, 2002.

- Raymond, André, *OsmanlıDöneminde Arap Kentleri*, përkth. Ali Berktaş, Stamboll: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Reed, John, *The War in Eastern Europe*, NjuJork: Charles Scribner's Sons, 1916.
- Rosemont Jr., Henry (ed.), *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, La Salle: Open Court, 1991.
- Roth, Harold, "Who Compiled Chuang Tzu?", *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, ed. Henry Rosemont, La Salle: Open Court, 1991.
- Schamiloglu, Uli, "The Islamic High Culture of the Golden Horde", *Islamic Civilization in Volga-Ural Region: Proceedings of the Second International Symposium*, Kazan 24-26 June 2005, Stamboll: IRCICA, 2008.
- es-Seyyid, Eymen Fuad, "Kahire", *DİA*, XXN.
- Sinclair, Andrew, *Jerusalem: The Endless Crusade*, NjuJork: Crown Publishers, 1995.
- Sluglett, Peter dhe Edmund Burke III, "Introduction", *The Urban Social History of the Middle East 1750-1950*, ed. Peter Sluglett, NjuJork: Syracuse University Press, 2008.
- Spear, Percival, "Mughal Delhiand Agra", *Cities of Destiny*, ed. Arnold Toynbee, NjuJork: McGraw-Hill Book Company, Londër: Thames and Hudson, 1967.
- Sunar, Lütfi, "Weber'in Tarihsel Şehir Sosyolojisi: Modern Toplumun Temeli Olarak Şehir", *Sosyoloji Dergisi*3/22 (2011).
- Şakir-Taş, Aziz Nazmi, *Adrianopol'den Edirne'ye: Edirne ve Civarında Osmanlı Kültür ve Bilim Muhitinin Oluşumu (XIV.-XVI. Yüzyıl)*, Stamboll: Bogaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Thapar, Romila, *Early India from the Origins to AD 1300*, Nju Delhi: Penguin Books, 2003.
- Thomas, Hugh, *Conquest: Montezuma, Cortes, and the Fall of Old Mexico*, NjuJork: Simon & Schuster Paperbacks, 1993.
- Townsend, Richard F., *The Aztecs*, Londër: Thames & Hudson, 2000.
- Toynbee, Arnold J., *A Study of History* (1946), v. I, NjuJork & Londër: University Press, 1981.
- Trabouis, G. R., *Nebuchadnezzar*, Nju Jork: George Routledge & Sons, 1931.
- Turhan, Fatma Sel, Özgür Kolçak dhe M. Ali Gökaçtı, "OsmanlıDönemi Balkan Şehir Tarihi: Bosna, Macaristan ve Yunanistan Şehirleri", *TALİD (Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi)* 316 (Türk Şehir Tarihi, Vjeshtë2005).
- Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, përg. Mertol Tulum, Stamboll: Fetih Cemiyeti Yayınları, 1977.

- Uğur, Yunus, “ŞehirTarihi ve Türkiye’ de ŞehirTarihçiliği: Yaklaşımlar, Konular ve Kaynaklar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*3/6 (Türk Şehir Tarihi, Vjeshtë2005).
- Villiers, Marq de dhe Sheila Hirtle, *Timbuktu: The Sahara’s Fabled City of Gold*, Nju Jork: Walker Publishing Company, 2007.
- Vinkovetsky, Ilya dhe Charles Schlacks (ed.), *Exodus to the East*, USA: 1996.
- Voegelin, Eric, *From Enlightenment to Revolution*, ed. John Hallowell, Durham, NC: Duke University Press, 1975.
- Watt, W. Montgomery dhe Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain*, Edinburgh University Press, 2001.
- Weber, Max, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilization*, përkth. R. I. Frank, Londër: New Left Books, 1976.
- Weber, Max, *The City*, ed. Don Martindale, përkth. Gertrud Neuwirth, Nju Jork: The Free Press, 1958.
- Weber, Max, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth dhe Claus Wittich, v. I, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1978.
- Whitfield, Peter, *Cities of the World: A History in Maps*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2005.
- Williams, John Alden, *Themes of Islamic Civilization*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1971.
- Wilson, A. N., “London: Renaissance to Restoration”, *The Great Cities in History*, ed. John Julius Norwich, Londër: Thames & Hudson, 2009.
- Wilson, Douglas, *5 Cities that Ruled the World: How Jerusalem, Athens, Rome, London and New York Shaped Global History*, Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 2009.
- Yemelianova, Galina, “Islam in Russia: A Historical Perspective”, *Islam in the Post Soviet Russia Public and Private Faces*, ed. Hilary Pilkington, Galina Yemelianova, Londër: Routledge, 2003.
- Yılmaz Coşkun (ed.), *Düşten Fethe İstanbul*, Stamboll: Üsküdar Belediyesi, 2015.
- Ze’evi, Dror, *Kudüs: 17. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağında Toplum ve Ekonomi*, Stamboll: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Zubaida, Sami, “Max Weber’s The City and the Islamic City”, *Max Weber Studies* 6/1 (Janar 2006).
- Zujo, Valerian, *Sarajevo*, Sarajevë: Rabic, 2006.

Ahmet Davutogllu lindi në vitin 1959 në Konja/Tashkent të Turqisë anadolliane. Arsimin e mesëm e kreu në Liceun Mashkullor të Stambollit. U diplomua në degët Ekonomi dhe Shkenca Politike të Universitetit të Bosforit. Në po atë universitet, kreu kualifikimin pasuniversitar në degën e Administrimit Publik dhe mbrojti doktoraturën në degën e Shkenca Politike dhe Marrëdhënieve Ndërkombëtare. Pasi kreu detyra jashtë vendit në vitet 1990-1995, në vitet 1996-1999 punoi në Universitetin Marmara. Në vitin 1993 mbrojti titullin docent dhe, në vitin 1999, titullin profesor. Në vitet 1999-2004 punoi në Universitetin Bejkont në fillim si pedagog, pastaj si shef i Degës së Marrëdhënieve Ndërkombëtare. Nga viti 2002-2009 ka punuar si ambasador i jashtëzakonshëm dhe fuqplotë i Republikës së Turqisë në vende të ndryshme dhe si Kryekëshilltar i Kryeministrit. Në ndryshimet e Kabinetit të Ministrave në maj të vitit 2009, Prof. Dr. Ahmet Davutogllu është emëruar Ministër i Punëve të Jashtme, detyrë të cilën e ka kryer me sukses deri më 2014. Në periudhën 2014-2016 ka mbajtur postin e kryetarit të Partisë së Drejtësisë dhe Mirëqenies (AKP) dhe të kryeministrit të Turqisë.

I janë botuar veprat *Paradigma Alternative* (Alternative Paradigms, Lanham: University Press of America, 1994), *Transformimi Qytetërimor dhe Bota Muslimane* (Civilisational Transformation and the Muslim World, K.L.: Quill, 1994), *Thellësia strategjike: Pozita ndërkombëtare e Turqisë* (Küresel Bunalım: Türkiye'nin Uluslararası Konumu, Küre Yayınları, 2001), *Kriza Globale* (Küresel Bunalım, Küre Yayınları, 2002) dhe *Nga teoria në praktikë: Fjalime rreth politikës së jashtme turke* (Teoriden Pratiğe: Türk Dış Politikası Üzerine Konuşmalar, Küre Yayınları, 2013). Veç këtyre, studimet e tij të kryera me një metodë ndërdisiplinore-shkencore në fusha të ndryshme që përfshijnë veçanërisht marrëdhënie ndërkombëtare, analiza zonale, filozofi politike të krahasuar, studime krahasuese të historisë së qytetërimeve, janë botuar në gjuhë të ndryshme.

Gjer tani, Shtëpia Botuese Logos-A ka përkthyer e botuar në shqip 4 vepra të autorit: "Vetëperceptimet e qytetërimeve"-2002 (Medeniyetlerin Ben-i-draki, İstanbul 1993), "Transformimi qytetërimor dhe bota muslimane"-2005 (Civilizational Transformation and The Muslim World, Mahir Publications Sdn. Bhd. Kuala Lumpur 1994), "Kriza globale / Debate rreth 11 Shtatorit"-2005 (Küresel Bunalım / 11 Eylül Konuşmaları, Küre Yayınları, İstanbul, 2002) dhe "Thellësia strategjike / Pozita ndërkombëtare e Turqisë" (Stratejik Derinlik / Türkiye'nin Uluslararası Konumu). Kurse tani po del para lexuesit shqipfolës me një vepër tjetër të autorit, "Qytetërimet dhe qytetet" (Medeniyetler ve Şehirler, Küre Yayınları, İstanbul, 2016).

INDEKSI

A

Abraham Marcus, 178
 Afif Erzen, 250
 afrimi ontologjik, 208, 237
 Ahmed Jeseviu, 56, 153
 Akropolin, 63
 akumulimi kulturor, 231
 Aleksandri i Madh, 14, 18, 40, 47,
 73-4, 98, 106, 120, 132, 134-5, 138,
 153, 160, 162, 164, 166, 174, 179,
 181, 288, 291
 Aleksandria, 6, 17, 100, 132, 134-7,
 237, 239, 264
 Alhambra, 57-9
 Ali Kushçiuini, 266, 273
 Amin Malufi, 98
 André Raymond, 86-8, 113, 239,
 241-2, 312, 314, 317
 antisemitizmi, 215-6, 227, 229
 aristokracisë romake, 272
 Arkitekt Sinani, 260, 295, 299, 301
 arkitektura islame, 295
 arkitekturës urbane socialiste, 43
 Arthur Koestler, 227
 aztekëve, 164

B

Bagdadi, 5-6, 17, 53-4, 89-0, 96, 100,
 115-6, 118-9, 130, 141, 143, 178,
 186, 188, 218, 247, 252, 255, 264,
 266, 291, 296, 307, 309
 ballafaqimin kulturor, 302
 barbarizmi mongol, 54
 Barthold, 167, 184-5, 188-9, 191, 310

Bashçarshia, 61, 144
 Benjamin Braude, 283-4
 Biruni, 39, 121
 Bosfori, 27, 32, 33, 35, 300-2, 320
 botës orientale, 45
 Braudel, 266-7, 311
 Buhara, 6, 56, 139, 181-2, 188, 252,
 307, 308-9

C

Ciceroni, 210

Ç

çështja e Jerusalemit, 229
 çështja hebraike, 229
 Çezari, 210, 288
 çezmat publike, 143

D

dallgët kulturore, 201
 Damasku, 5, 6, 53, 90, 100, 118, 141,
 168, 170, 172, 174, 178-0, 218,
 242, 252, 266, 275, 296. 307-9
 Damat Ibrahim Pasha, 191
 Dubrovniku, 66

E

Ernst Diez, 141
 estetika shpirtërore, 59
 Eugjeni i Savojës, 144
 euraziz, 194
 Evlija Çelebiu, 112, 116, 218-9, 245,
 248, 250

F

Farabiu, 115, 118, 160
Fulcher de Chartres, 225
fundi i historisë, 268

G

Gaston Maspero, 208
Gennadius, 257, 259
George Washington, 130
geto, 156
gjallërimi qytetërimor, 150, 176
globalizmi i kufizuar, 153
Gobineau, 243

H

Hamdi Tanpënari, 98
Hans Küng, 257
Harun Rashidi, 115, 130
Hegeli, 75, 131, 314
Heliopolis, 231, 236
Herodoti, 135, 236
hinterlandi, 178, 269
historiografi nacionaliste, 87
historiografi progresiste, 84
histori urbane arabe, 87
Homeri, 236
Hong Kongu, 36, 42, 145

I

Ibn Arabiu, 53
Ibn Batuta, 116, 142, 190
Ibn Fadlani, 188
Ibn Halduni, 71, 111-2, 204, 315
Ibn Rushdi, 58, 59, 118
identiteti arkitektonik, 232
İlber Ortaylı, 283
imaginata sociale, 101
infrastruktura mendore, 264

inkuizicioni, 38, 258

Intifada, 50

Izetbegoviqi, 62

J

James Mather, 299
Jeremiah Curtin, 167
Jerusalemi, 5, 7, 28-32, 35-9, 48-0,
61, 74, 100, 110, 143, 173, 200-2,
204, 206-24, 226-0, 234-6, 238,
252, 287, 298, 308
Jerusalemi i Europës, 143
jeta urbane tempullcentrike, 303
Joel Kotkin, 108
Julian Huxley, 72
Jupiter Kapitolini, 211
Justiniani, 205, 287, 289-0, 295

K

Kajro, 5, 7, 43-8, 87, 89, 98, 100, 178,
200, 218, 231-2, 234-45, 252, 266,
296, 307-9, 312, 314, 317
Kanti, 74, 75, 315
kanunnamesh, 280
Kaukazi, 107, 164, 189, 285, 286
Kaukazit, 189, 286
kolonializmi francez, 85
Konstantinos Paparrigopulos, 250
kontradiktë identitare, 215
Kordova, 6, 57-9, 61, 99, 100, 115-6,
118-9, 147-8, 150-2, 157, 159, 165,
255, 260, 263, 291
Kosova, 2, 9, 65
kryqëzata, 139, 176, 222-3, 298
Kuala Lumpuri, 5, 13, 50, 61, 311,
320
kujtes kulturore, 55-6
Kulla legjendare e Babelit, 209

kultura nomade, 123
 kultura urbane, 5, 33-4, 43-4, 51,
 137-9, 144, 153, 155, 184, 190,
 234, 269, 277, 296, 306
 kultura organike, 79
 kultura sefardike, 153
 kultura sociale, 294
 kultura ruse, 195
 kultura krishtere, 44

L

lëvizja ikonoklaste, 289
 lëvizja xhedidiste, 196
 Lewis Mumford, 78-9, 95, 311
 Lindja e Mesme, 48, 80, 86, 181,
 229, 231, 286
logos, 329
 Lufta e Ftohtë, 42, 159, 196, 268, 285
 Luigi Pareti, 102, 207

M

Machiël Kiel, 88
 Makiavelin, 253
 makrouniversi, 36
 Mark Aureli, 35, 108-9
 Mark Mazower, 147
 Marko Polo, 124
 Marksii, 110
 Martin Luteri, 290
 Medina, 5, 28, 30, 32, 100-1, 109-3,
 197, 239, 252
 Medina e Re, 297-8
 Megalopolis, 248
 Mehmet Ali Pashë Kavalla, 232,
 239
 Mesjeta, 73, 76-9, 106, 119, 126-7,
 159, 213, 215, 229, 251
 Mesopotamia, 6, 15, 76, 90, 100,

134, 162, 168, 170, 173, 175-6,
 180, 184, 201, 232, 308, 309
 metafizika, 30-1, 37, 53, 105, 111,
 173, 200, 211, 217
 mileti, 258
 mitologjia, 41, 105, 162
 modeli urban sovjetik, 145, 307
 moderniteti, 6, 16-8, 96, 125-7, 159,
 168, 195, 238, 247-8, 268-9, 273,
 284, 286, 300-2, 304-6
 Mohenjo-Daros, 160-1, 166
 monoteizmi, 207
 Montesquieu, 131
 Muhamed Hamidullah, 111
 Muhammed Ikbali, 39
 Muri Kinez, 42

N

nacionalizmi modern, 260
 ndërveprimi gjeokulturor, 6, 100,
 168, 170, 176, 180-2, 190-1 196
 Nelly Hanna, 88, 244
 neoeurazizmi, 194
 Nexhib Mahfudhi, 98
 Ninova, 88, 170, 201
 Nova Roma, 248, 250

O

Ömer Lütfi Barkan, 88
 Orhan Pamuku, 98

P

paganizmi romak, 38
 panteizmi, 39, 235
 Patrikana Ruse, 193
 Paul Ricaut, 266
 Pax Americana, 109
 Pax Britannica, 109

Pax Ottomana, 109
Pax Romana, 109
Pekini, 5, 6, 35-6, 42, 89, 100, 115, 124, 248
pellgje qytetërimore, 13-4, 19, 181, 201, 264
perceptimi ekzistencial, 12-3
perceptimi politik, 12
perceptimi identitar, 12
Perdes së Hekurt, 285
përzjerja qytetërimore, 14, 17, 90, 95, 174, 264
Peter Sluglett, 85-6, 89, 314, 318
Peyami Safai, 302
Pierre Cachia, 118, 319
piramidat, 43-4, 235
Pitagora, 236
Pjetrit të Madh, 130, 195
Platoni, 13-4, 110, 236
pluralizmi juridik, 281
pluralizmi fetaro-kulturor, 281, 297
politeizmi babilonas, 236
politikat rusifikuese, 194
popull i zgjedhur, 227, 230
procesi dekolonializues, 86
Protestantizmi, 290
psikologjia e persekutimit, 38
pushtimi izraelit, 37, 172, 230

Q

qasja esenciale, 81
qytet fantazmash, 147, 151-2, 157-9, 166
qytet global, 156
qytet universal, 204
qytet osman, 89
qytet tokësor, 76
qytetërimet islame, 216
qytetërimet mesoaziatike, 120

qytetërim formues, 38, 63
qytetërimi maja, 96
qytetërimi pers, 162
qytetërimi sumer, 97
qytetërimi andaluzian, 151
qytetërimi dravidian, 40, 166
qytetërimi egjiptian, 47
qytetërimi pers, 98
qytetet lindore, 73, 79-0
qytetet osmane, 83-5, 90, 242
qytetet boshtore, 36, 46, 98, 237
qytetet osmane, 22, 156
qyteti islam, 79, 112, 239
qyteti osman, 6, 69, 90, 156, 245
qyteti perëndimor, 73, 81
qytetit modern njëidentitar, 158
qyteti i bartur, 142, 145

R

rekonkuist, 151, 153, 165, 257-8, 260
rendi i ri botëror, 21, 67, 210
Revolucioni Francez, 126-7, 129-0, 287
Revolucioni Industrial, 16, 128-9
revolucion konceptor, 52
Richard van Leeuwen, 80
rinovimi kulturor, 272
Roma e Re, 215, 248, 272, 287, 296
Ruga e Mëndafshit, 134, 169, 181, 184

S

sacerdotium, 126
Sarajeva, 6, 9, 10, 56, 61-2, 90, 100, 132, 142-4, 266, 307, 309, 319
Sarkis Baljani, 302
Schelling, 131
Simon Sebag Montefiore, 204, 221

Sinclair, 226, 318
 sistemi i kastave, 81, 101
 sistemi i mileteve, 281, 283
 skema eurocentrike, 19
 sociologjia urbane, 71, 76, 78
 Sogdianët, 182, 184
 Sokrati, 13-4
 Sokullu Mehmet Pasha, 191
 solidarizimi antikolonial, 35
 Soloni, 236-7

Sh

shatërvanët, 143
 Shën Thoma Akuini, 119
 shkëmbimi i popullsisë, 157, 285
 Shkupi, 2, 9, 10, 13, 56, 64-5, 141-2,
 266, 307, 329
 shteti i përjetshëm, 268
 Shteti Osman, 16, 20, 284
 shteti-komb, 16, 284

T

Tanzimati, 284
 Taoizmi, 42
 Taxh Mahali, 59, 121-2
 Teherani, 55
 Tenoktitlani, 6, 100, 160-1, 164
 teuhidi, 295
 Timurlengu, 112, 120, 123, 130, 181,
 241
 Titus Petronius, 108
 Titusi, 206, 210-1, 215, 217-8, 220
 toleranca fetare, 193

tradita abrahamike, 201, 207, 236
 Transoksiania, 138, 182
 Turgut Cansever, 90-1, 260, 295

Th

Theodore Roosevelt, 167

U

Ulematë, 193
 Umer ed-Dimashki, 275
 uniformizmit kulturor, 60
 universitete amerikane, 274
 urbanistika osmane, 85, 266-7
 urbanistika islame, 277
 urbanologët, 85

V

Valerian Zujo, 143
 vetëdija ontologjike, 13, 286-7, 289,
 295
 vetëperceptimi, 5, 13, 15, 20, 60, 67
 Voltaire, 131

W

W. Montgomery Watt, 118
 Weber, 22, 73, 76-2, 84, 128, 317,
 319
 Will Durant, 208

Z

Zarathustra, 13-4
 Zolotasit, 250

CIP - Каталогизација во публикација
Национална и универзитетска библиотека
"Св. Климент Охридски", Скопје

CIP - katalogu në publikim
Biblioteka Kombëtare Universitare
"Shën Kliment Ohridski", Shkup

CIP - Каталогизација во публикација
Национална и универзитетска библиотека "Св. Климент Охридски", Скопје

323.1(=512.1)

DAVUTOĞLU, Ahmet

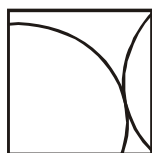
Qytetërime dhe qytete / Ahmet Davutoğlu ; e përktheu nga
turqishtja Rubin Hoxha. - Shkup : Logos-A, 2016. - 328 faq.; 21 cm.
- (Biblioteka Lexo)

ISBN 978-9989-58-658-3

a) Турци - Национален идентитет
COBISS.MK-ID 101737226

www.logos-a.com

Copyright©Logos-A, 2016



LOGOS·A