

INSTITUTI PËR HULUMTIME DHE STUDIME ISLAME
RESEARCH INSTITUTE ON ISLAMIC STUDIES

STUDIME

Revistë Fetare, Kulturore, Shkencore
Religious, Cultural, Scientific Magazine

2

Boton: Instituti për Hulumtime dhe Studime Islame

Kryeredaktor:

Sabri Bajgora

Redaksia:

Sabri Bajgora, Akad. Feti Mehdiu, Dr. Hysen Matoshi,
Dr. Abdullah Hamiti, Dr. Besir Neziri

Sekretar i redaksisë:

Dr. Besir Neziri

email: studime@ihsi-ks.org

Redaktor gjuhësor:

PhD (c) Besnik Jaha

Ballina:

Bashkim Mehani

Redaktor teknik:

Nuhi Simnica

Shtypi:

“Printing press” – Prishtinë

Tirazhi: 300

INSTITUTI PËR HULUMTIME DHE STUDIME ISLAME
RESEARCH INSTITUTE ON ISLAMIC STUDIES

STUDIME

Revistë Fetare, Kulturore, Shkencore
Religious, Cultural, Scientific Magazine

2



Prishtinë,
2022

STUDIME

Dr. Abdulla HAMITI

LUTFI PASHA, KRYEMINISTËR DHE SHKENCTAR I MADH OSMAN I SHEK. XVI

Abstrakt

Lutfi Pasha ishte një burrë shteti, dijetar dhe historian i rëndësishëm osman i shekullit XVI, i cili ishte me prejardhje shqiptar. Ai kishte një karrierë të bujshme si zyrtar, duke u ngritur deri në postin e sadriazamit, në kohën e Sulltan Sulejmanit. Ai u rrit në sarajin perandorak, ku kishte hyrë përmes sistemit të jeniçerëve. Ai ishte edhe autor i disa veprave, shumica e të cilave kanë të bëjnë me historinë dhe me shkencat islame. Për karrierën e tij mund të mësohet shumë nga referencat e tij biografike në *Tevârih-i Ali Osmani* dhe në *Âşaf-nâme*.

Edhe në pallatin mbretëror ai iu përkushtua studimeve teologjike, dashuri të cilën e ruajti gjatë gjithë jetës së tij.

Ky artikull synon ta vlerësojë atë si burokrat i dalluar osman, si historian, si reformator dhe si dijetar islam.

Fjalët kyçe: *Lutfi Pasha, Âşaf-nâme, dijet islame, reformat administrative*

Hyrje

Lutfi Pasha ishte njëri prej kryeministrave të parë osman me origjinë shqiptar. Ai ishte një shkrimtar i shumë veprave historike, politike e fetare, i cili në Shtetin Osman ishte sjellë si devshirme, dhe ky sistem fëmijëve të krishterë që rekrutoheshin dhe dërgoheshin në Stamboll ua

mundësonte të arsimoheshin dhe, duke e shfrytëzuar talentin dhe inteligjencën e tyre, të arrinin poste të larta në organizimin politik e ushtarak të shtetit osman, si dhe në fushat e dijes, kulturës e artit. Dhe, si rezultat i kësaj, nga viset shqiptare dolën shumë burokratë osmanë, si dhe shumë dijetarë e shkrimtarë që kishin shkruar në gjuhët orientale.

I tillë ishte edhe Lutfi Pasha, për të cilin sado që nuk dihet saktësisht se ku dhe kur ka lindur. Gökbilgin, duke u nisur nga veprat dhe kronikat historike të kohës, si dhe nga ngjarjet e përshkruara në veprat e Lutfi Pashës, si dhe nga detyrat me të cilat ishte i ngarkuar, pranon se Lutfi Pasha ka lindur në vitin 1488 (Gökbilgin 1997: 96). Pastaj thekson se shumë historianë dhe burime, veçanërisht historianët Mustafa Ali dhe Ibrahim Peçevi, theksojnë se Lutfi Pasha ishte një devshirme me origjinë shqiptare, siç ishte edhe paraardhësi i tij, Ajas Pasha. Lutfi Pasha, siç e thekson edhe vetë në biografinë e tij, në mesin e periudhës së Bajazidit II (1481-1512), në moshë fëmijërore si devshirme është sjellë në pallat nga anët e Vlorës. Gjatë kësaj kohe ai pastaj e vazhdoi jetën në pallat, ku edhe u arsimua dhe u edukua (Uğur, 1982:7). Studiuesit shprehen se Lutfi Pasha në veprat e tij, ku e jep biografinë e vet, nuk shprehet për vitin dhe vendin e lindjes së tij. Ndërsa Bursali Mehmet Tahir shkruan se ai ishte nga Shkodra, dhe se, megjithëse Hammer shkruan se ishte nga Vlora, nuk është i besueshëm (Bursali Tahir 1975: 92).

Mbi jetën e Lutfi Pashës dhe karrierën e tij në shërbimet shtetërore

Për jetën e Lutfi Pashës pas kësaj periudhe burimet kryesore janë veprat e tij. Lutfi Pasha jep informacione për pjesën tjetër të jetës së tij, kryesisht në veprat e tij *Tevarih-i Al-i Osman* (Historia e Perandorisë Osmane) dhe *Asafnâme* (Libri i vezirëve). Në hyrje të këtyre veprave ai shprehet se në kohën e Sulltan Bajazid Hanit është marrë për shërbim në pallat, se ka marrë arsimim dhe formim në Enderun (Shkollë mbretërore brenda në pallat) për shumë vite, si edhe ka shërbyer në pallat. Gjithashtu ai deklaroi se ishte në gjendje të atillë që mund t'i ndiqte ngjarjet që nga koha kur Shah Ismaili marshoi mbi Dulkadir Bej Alayddevele (914/1508), dhe në

këtë kohë ai në saraj e ka kryer detyrën e shërbyesit (çuhadar). Në vitin 1512, me ardhjen në fron të Yavuz Sulltan Selimit, ai ushtroi detyrat si shërbyes i sundimtarit e vezirëve (muteferrika), e pastaj shërbeu si kryekuzhinier (çaşnigirbaşı), epror i rojtarëve te dera e pallatit (kapıcıbaşı) dhe zyrtar i lartë i sarajit, që bart bajrakun e padishahut (miralem), për të dalë pastaj me detyra në krahina të ndryshme. Megjithatë, ai nuk e përme-nd datën e emërimit në këto detyra. Sehi Bej njofton se Lutfi Pasha është formuar nën mbrojtjen Javuz Sulltan Selimit, dhe se ishte një person shumë i pranueshëm, ashtu që tek ai gëzonte respekt të madh (Sehi Beg 2017: 34). Lutfi Pasha në pjesën hyrëse të veprës së *Tevarih-i Ali Osman* së pari flet për Sulltan Bajazidin dhe për virtytet e tij, e pastaj thotë se në periudhën e Sulltan Selimit gjithnjë ka qëndruar pranë tij; për udhëheqjen e tij flet me lëvdata, se me qëndrimin pranë tij ka fituar përvojë të madhe, si dhe shprehet: “Kur Sulltan Selim Hani erdhi në fron, unë nën shërbim të tij mora pjesë në shumë ekspedita, në Anadulli e në Orient. Kam qenë pjesëmarrës i shumë ngjarjeve në Arabi, Halep, Damask dhe Egjipt. Përsëri gjatë sundimit të Sulltan Sulejmanit kam qenë bashkë në shumë ekspedita. Këto ekspedita janë ekspeditat e Beogradit, Rodosit, Mohaçit, të Gjermanisë dhe të Iranit. Në fushatën e Iranit u mor Bagdadi. Në fushatën e Vlorës u emërova komandant. Më vonë u bë ekspedita e Moldavisë. Unë kam qenë bashkë me Sulltan Sulejmanin në të gjitha ekspeditat, deri në vitin 1541” (Atik 2001 :92).

Lutfi Pasha gjatë sundimit të Sulejmanit të Madhërishëm (1520-1566), siç e përmend edhe vetë ai, së pari ka shërbyer si sanxhakbej në Kastamonu, e pastaj në Ajdin, dhe mori pjesë në rrethimin e Rodosit (1522), kur edhe u caktua të riparonte në kështjellën e Rodosit, pas pushtimit. Gokbilgin, duke iu referuar historianëve Ali dhe Peçevi, njofton se Lutfi Pasha ishte mutesarraf në sanxhakun e Janinës, dhe derisa ishte në këtë detyrë, ai mori pjesë në rrethimin e Vjenës, dhe më 1529, siç dihet, bashkë me Sulejman Beun, sanxhakbej i Vlorës, kanë sulmuar kalanë (Gök-bilgin, 1997: 97). Pastaj, pasi kishte shërbyer në disa sanxhaqe të tjera, mirëpo nuk i jep emrat, më 1533 është caktuar bejlerbej i Karamanit, dhe i ka udhëhequr forcat e Karamanit në fushatën e Iranit. Më vonë ngrihet

në pozitën e bejlerbejit të Anadollit. Më 1536-1537 emërohet vezir i 3-të, dhe merr pjesë në ekspeditën e Korfuzit, bashkë me kapitenin e marinës, Barbaros Hajredin Pasha, dhe e mori komandën e forcave detare osmane. Rrethimi, i cili zgjati për dy javë, u hoq me urdhër të sulltanit, megjithëse Lutfi Pasha dërgoi mesazhe të pritjes së fitores. Ai u kthye në Stamboll, dhe pas pak u emërua si vezir i dytë, më 1538, dhe mori pjesë në fushatën në Moldavi (Özcan, 1999:47-48). Me këtë rast Lutfi Pasha ia prezantoi sulltanit Mimar Sinanit, nga i cili kërkoi të ndërtonte një urë, dhe ia mundësoi ushtrisë ta kalonte lumin Prut.(Kılıç, 2009:54)

Studiuesit regjistrojnë se më 1538 Lutfi Pasha është emëruar bejlerbej i Rumelisë, e pastaj vdes veziri i dytë Mustafa Pasha, dhe në vendin e tij erdhi Lutfi Pasha. (Hammer, 1979:409) Ndërsa, më 13.7.1539, pas vdekjes së Ajaz Pashës, pozitën e tij e ka marrë veziri i dytë, Lutfi Pasha, gjithashtu shqiptar, njeri i ditur, çka atëherë ishte gjë e rrallë për këtë popull. (Hammer, 1979:416) Lutfi Pasha qëndroi në këtë detyrë për dy vjet, gjatë të cilave luajti një rol të rëndësishëm në nënshkrimin e traktatit të vitit 1540, i cili i dha fund luftës osmano-venedikase. Ai gjithashtu i udhëhoqi negociatat me të dërguarin e Habsburgëve, dhe thuhet se e njëjtte mirë situatën në të cilën gjendej Evropa, mirëpo gjatë përgatitjeve për ekspeditën e Budinit, ai papritmas u shkarkua nga posti i tij si sadriazam.(İpşirli, 2003:235)

Lutfi Pasha ishte i martuar me Shah Sulltanen, vajzën e Yavuz Sulltan Selimit, pra me motrën e Sulejmanit të Madhërishëm. Kështu, si arsye e shkarkimit të tij tregohet fakti se ai për tradhti bashkëshortore e ndëshkoi një grua me një praktikë në kundërshtim me sheriatin dhe të drejtën zakonore, në një mënyrë të paparë deri atëherë, dhe këtë situatë e dëgjoi edhe bashkëshortja e tij, Shah Sulltan, e cila shfaqti një reagim të madh ndaj kësaj situate, dhe pati një debat të rreptë me Lutfi Pashën. Në këtë situatë Lutfi Pasha nuk duroi dot, dhe e goditi Shah Sulltanen. Natyrisht, se kjo atij i kushtoi rëndë, pasi fillimisht u ndëshkua prej punonjësve në pallat, e më pas Sulltan Sulejmani e shkurorëzoi nga bashkëshortja, dhe e internoi në Dimetoka. Në këtë mënyrë Lutfi Pasha, i cili u soll në postin e vezirit të madh më 1539, u shkarkua në vitin 1541.

Mbase duke pasur parasysh qëndrimin e tij të fortë mbi parime fetare, Hammer këtë ngjarje të Lutfi Pashës e shpjegon si vijon: “Çka ka mëkatuar paraardhësi i tij (Ajas Pasha – A.H) duke u dhënë shumë përparësi grave, ashtu Lutfi Pasha mëkatoi ndaj tyre, duke i respektuar shumë pak dhe duke i trajtuar keq.”. (Hammer, 1979:416) Ndërsa për arsyen e shkarkimit, Lutfi Pasha në veprat e tij shprehet: “Që të mund të shpëtoja nga mashtrimet e grave dhe të mos u përkulesha atyre, e kam konsideruar më të përshtatshme që ta braktisur detyrën e sadriazamit.”. (Uğur, 1982: 9). Me fjalë të tjera, ai deklaroi se në fakt e ka dashur shkarkimin e tij nga posti i vezirit të madh, dhe shprehet se “Sadriazamët nuk duhet të frikohen aq shumë nga shkarkimi nga posti, dhe më mirë është të zgjedhin shkarkimin dhe të pëlqehen nga popullata, sesa të bëjnë ndonjë punë të papërshtatshme” (Uğur, 1982: 15) Gjithashtu, si shkak i këtij shkarkimi përmendet edhe fakti se ai gjatë ushtrimit të detyrës së Sadriazamit, me veprimet e tij politike, administrative e financiare e antikorrupsion në përpikëri, në mbrojtje të interesave shtetërore, kishte penguar interesat personale të një grupi opozitar që vepronin kundër tij. (İpşirli, 2003:234) Dhe sado që nuk dihet, saktësisht burimet e shumta shënojnë se ka vdekur në vitin 1563. (Gökbilgin, 1197:96; İpşirli, 2003:234)

Lutfi Pasha, pasi u largua nga kryeministria, ka bërë shumë vepra bamirësie. Midis tyre, në vakfijen e vitit 1541 shihet se ai ka vakëfuar 100.000 akçe për xhaminë dhe mualimhanen (shkollën) në fshatin Museselim të Dimetoka, dhe 20 dyqane në Pazarin e Kuzhinierëve në Edrene. Ndërsa fondacioni (vakëfi) tjetër i tij, të cilin e themeloi në Tire, më 1544, përbëhet nga një xhami, shatërvani, kuxhina popullore (imareti), një dyqan për përpunimin e lëkurave, një medrese dhe fondacione të caktuara për fëmijët e tij. Ndër të ardhurat e këtij vakëfi (fondacioni), pronat kryesore janë bujtina (hani), hamami, dyqani, trualli dhe mulliri. Një pjesë e këtyre janë në Tire, e pjesa tjetër në sanxhaqet Ajdin dhe Saruhan. (Kılıç, 2009:53-79)

Lutfi Pasha, i cili u tërhoq në çifligun e tij në Dimetoka me një pension vjetor prej 200.000 akçeve, pasi u pushua nga puna, njëzet vjetët e mbetura të jetës së tij i kaloi duke studiuar dhe shkruar vepra.

Lutfi Pasha si burrë shteti dhe si reformator

Lutfi Pasha është burrështetas që veproi në periudhën më të lavdishme të Perandorisë Osmane. Ai ishte i ngarkuar me detyra shumë të rëndësishme gjatë qeverisjes së tij si sanxhakbej, bejlerbej, nëpër krahina të ndryshme, e më pas edhe si vezir dhe, veçanërisht si kryevezir, që zgjati gati dy vjet, farë atij i ndihmoi të konstatojë se punët shtetërore nuk shkonin mirë. Ndërkaq gjendjen e brendshme të shtetit ai e shpreh me këto fjalë: “Kur këtij fakiri (varfanjaku) iu dha posti i sadriazamit, gjeta disa zakone dhe ligje në gjendje të prishur dhe në kundërshtim me ligjet që më parë zbatoheshin në Divani Humajun (Këshilli mbretëror)”. (Uğur, 1982:11) Meqë kishte kaluar një periudhë të gjatë të jetës në udhëheqjen shtetërore, ai kishte fituar përvojë dhe njohuri, prandaj nuk e kishte vështirë t’i vërente këto defekte edhe t’i ndërmernte disa reforma për rregullimin e sistemit administrativ dhe financiar të Perandorisë Osmane. Kështu, përkundër madhështisë së jashtme, ai te Perandoria Osmane vëren hapat drejt prishjes së sistemit, dhe ai e sheh se duhet ndërmarrë diçka për ta luftuar korrupsionin dhe keqpërdorimet e pushtetarëve, gjë që kishte arritur deri te pozicionet më të larta të institucioneve shtetërore, mirëpo kjo ndërmarrje e tij i sjell edhe kundërshtarë. Prandaj, ai edhe shprehej se personat që arrijnë në pozitën e sadriazamit duhet të jenë persona me qëllim të mirë e që kanë frikën prej Zotit.

Aktivitetet e Lutfi Pashës dhe disa nga idetë e tij për t’i korrigjuar parregullsitë që i shihte në funksionimin e administratës shtetërore mund të ndiqen nga veprat e tij *Asafname* dhe *Tevarih-i Ali Osman*. Këto aktivitete përkojnë sidomos me kohën kur Lutfi Pasha si kryeministër veproi gjatë sundimit të Sulltan Sulejmanit, dhe veprimi i parë që bëri Pashai kur u emërua në detyrë, e që ishte që Mimar Sinanin ta sillte në detyrën e krye-arkitetit në Saraj. Gjatë kohës sa ishte vezir e sadriazam, ka bërë përpjekje maksimale për mënjanimin e deformimeve të shfaqura në aparaturën udhëheqëse të shtetit. Më e rëndësishmja nga këto aktivitete, e që ka të bëjë me politikën e brendshme, është ajo në fushën e sistemit postar osman, të sistemit *ulak*, të cilin e përshkruan si zullum të madh ndaj popullatës. Ulakët ishin personat zyrtarë të drejtë dhe me përvojë që kishin

shërbyer në zyrën e sadriazamit, apo të vezirëve të tjerë, e që kishin për detyrë t'i bartin apo t'i transmetojnë dokumentet/shkresat zyrtare të shtetit. (Halacoglu, 2012:77-79) Ulakët udhëtonin me kuaj deri te destinacionet/vendndalimet e tyre (menzil), (Halacoglu, 2004:159-161), dhe me këtë rast mund t'ua merrnin popullatës kuajt, pa pëlqim të tyre. Lutfi Pasha shpjegon se për problemet në funksionimin e këtij sistemi dhe të këqijat që sillte ky sistem ishte brengosur edhe Sulltan Selimi edhe Sulltan Sulejmani, dhe se përkundër kërkesës së tyre për ta zgjidhur sadriazamët, nuk patën sukses. Prandaj ky shprehet se gjatë qëndrimit të tij si sadriazam, për t'i shpëtuar të varfrit, ka urdhëruar të krijohen menzile/poligone për kuaj, ku ka rekomanduar që çdo menzil/destinacion të furnizohej me kuaj nga shteti, në vend që të furnizohej nga popullata. (Uğur, 1982:15) Gjithashtu, një nga reformat e rëndësishme që ai bëri është edhe përpjekja e tij për t'i eliminuar padrejtësitë në sistemin e konfiskimit, si dhe për ta ndaluar konfiskimin e pasurisë së jetimëve. Po ashtu shprehet se pasuria duhet të mbahet në pritje, deri në paraqitjen e trashëgimtarit, sepse pasuritë e tilla në kohën e Sulltan Selimit, për shtatë vjet janë mbajtur fshehtë, dhe në rast se nuk është paraqitur trashëgimtari, ai thotë se pasuria i është bartur thesarit të shtetit. Sepse përfshirja pa të drejtë e pasurisë së popullit në pasurinë e sulltanit është shenjë e prishjes së shtetit. (Uğur, 1982: 10-11) Po ashtu u kishte kushtuar shumë rëndësi çështjeve detare. Lutfi Pasha, qysh në kohën e Sulltan Selimit, e kishte kuptuar nevojën e zhvillimit të detarisë, sidomos duke pasur parasysh problemet e përjetuara në detari, gjatë ekspeditës së Korfuzit, prandaj edhe në këtë fushë kërkon të bëhen reforma serioze, sepse u bind se, për t'u ngritur Perandoria Osmane, duhet të sigurohet dominimi në detyra. Gjithashtu ishte angazhuar në zvogëlimin e shpenzimeve, duke i kushtuar vëmendje çështjeve të çmimeve, duke siguruar bilancin buxhetor, si dhe duke i përshtatur shpenzimet sipas të ardhurave që do të grumbullohen çdo vit. Një aktivitet tjetër i tij ishte se ai dasmat dhe argëtimet e pallatit, që zgjasnin dyzet ditë, i reduktoi në pesëmbëdhjetë ditë, dhe kështu i ka shmangur shpenzimet e panevojshme. Gjithashtu ka kërkuar sistemin që zyrtarët mos të shkarkohen për shkak të ndonjë faji të vogël, por t'u tërhiqet vërejtja dhe të qortohen, si dhe është

kujdesur që nëpunësit mos ta keqpërdorin autoritetin gjatë të bërit biznes. (Uğur, 1982:10,12,15)

Çështjet më të rëndësishme të jashtme që Lutfi Pasha ndihmoi për t'i zgjidhur gjatë ushtrimit të detyrës së vezirit ishin arritja e një marrëveshjeje për paqe me venedikasit, që do t'i jepnin fund luftërave të gjata, dhe administrimi me shkathtësi i negociatave me austriakët.

Të gjitha këto punë të denja që ai i ka bërë, sigurisht se kishin prekur interesat e disa personave, dhe kjo ishte arsyeja që të vepronin kundër Lutfi Pashës, dhe ta shenjëstronin si kokëfortë dhe i ashpër. Mirëpo, Lutfi Pasha, gjatë gjithë kohës sa i ushtronte detyrat e vezirit dhe të vezirit të madh, punoi me vendosmëri edhe për t'i rregulluar disa institucione të prishura, dhe kishte suksese të prekshme. Nga të gjitha këto shpjegime të veprimeve të tij kuptohet shumë qartë portreti i tij si burrështetas. Ai si njeri shpirtmirë, i drejtë, i vendosur për rregullimin e defekteve në aparaturën shtetërore, kishte karakter të pavarur, dhe nuk do të bëhej lojë e intrigave të pallatit mbretëror. Ajo që këtë e dallonte nga bashkëkohësit dhe pasardhësit e tjerë të tij ishte se ky kishte vullnet e moral. Studiuesit e historisë osmane e dinë mirë se çfarë pasojash të tmerrshme sollën nga shekulli XVI e më pas, pra, defektet administrative që qysh atëherë i vuri në pah Lutfi Pasha.

Prandaj kur flasim për Lutfi Pashën si burrështetas dhe si udhëheqës shtetëror, është mirë ta shohim si e përshkruan Lutfi Pashën Sehi Bej në tezkiren e tij:

Ai është një nga shërbëtorët që u rrit me edukimin e Sulltan Selimit të ndjerë. Në praninë e sulltanit ishte i mirëpritur dhe u vlerësua shumë. Ai është vezir që i përmbahet Sheriatit, është i drejtë, i virtytshëm, i sjellshëm si dhe ka moral engjëllor, ka fytyrën e Jusufit, shquhet për heroizëm, bujari, mirësi, ka modesti dhe mirësjellje, është i kujdesshëm dhe i devotshëm, si dhe i do ata që kanë dituri dhe zgjuarsi. Që nga lindja e Perandorisë Osmane nuk ka pasur kurrë një vezir kaq të devotshëm dhe mysliman dinjitoz. Gjithashtu kishte disa bidate që kishin ndodhur më parë, dhe u bënë zakon në Stamboll, e që i shqetësonin të gjithë njerëzit. Kur u bë ve-

zir, të gjitha bidatet u hoqën. Populli i vendit ishte në paqe, dhe lutej për të mirë. (Sehi Beg, 2017:34-35)

Sipas Lutfi Pashës, për të ekzistuar një administratë e drejtë, sistemi shtetëror duhet të funksionojë mirë dhe drejt. Ashtu si pushtetari, i cili pritet të jetë i drejtë dhe ka përgjegjësi ndaj popullatës së qeverisur, edhe populli ka përgjegjësi ndaj shtetit.

Lutfi Pasha kërkon që drejtuesit shtetëror të jenë të moralshëm, të drejtë. Nga ana tjetër, ai në veprat e tij disa herë shprehet se burrshtetasi që të mund të qeverisë me drejtësi, ai duhet të lirohet nga dëshirat dhe qejfet e veta. Ai, duke theksuar se një udhëheqës që nuk është i aftë ta kuptojë ekzistencën dhe urtësinë e Allahut, nuk do të mund ta sigurojë drejtësinë, dhe se një sundimtar që sundon me drejtësi, ai nuk do t'i shërbejë vetëm shoqërisë, por në të njëjtën kohë do t'i shërbejë edhe Zotit. (Mustafaoğlu, 2020: 98)

Veprat e Lutfi Pashës

Lutfi Pasha, pas shkarkimit nga posti i sadriazamit më 1541, u tërhoq në çifligun e tij në Dimetoka (sot gjendet në Greqi), dhe aty jetoi deri në vitin 1563, kur edhe vdiq. Lutfi Pasha i shfrytëzoi mirë vitet që ishte në Dimetokë, dhe kështu bëri studime shkencore e shkroi shumë vepra të fuqishme të ndryshme, sikurse historike, politike e fetare, dhe u mor me punët e vakëfimit të objekteve të ndryshme që i kishte ndërtuar. Lutfi Pasha, në hyrjen e veprës *Tevarih-i Al-i Osman* (Atik, 2001) jep një listë të veprave që ka shkruar deri në atë kohë. Meqë veprën e tij më të famshme, *Âsafname*, e shkroi pas *Tevârih*, këtë vepër ai nuk e përfshin në listën e tij. Studiuesit janë marrë shumë me atë listë, për t'i gjetur ato vepra, si dhe kanë konstatuar edhe vepra të tjera të Lutfi Pashës, e që nuk përfshihen në atë listë. Kështu, Koksali në një studim të tij të gjatë, ku e trajton Lutfi Pashën si dijetar islam dhe veprat e tij mbi shkencat islame, ka bërë një vlerësim rreth punës së tij në këtë fushë. Ai i ka identifikuar kopjet e veprave të Lutfi Pashës, si dhe ka arritur në disa nga veprat e tij, emrat e të cilëve nuk përmendeshin në të dhënat. (Köksal, 2017: 30) Siç dihet, Lutfi Pasha veprat e tij i ndante në dy grupe: arabisht dhe turqisht. Në kët-

ë listë zënë vend 13 vepra në gjuhën arabe, dhe shtatë në gjuhën turke. Ndërsa, Koksall në studimin e tij i rendit gjithsej njëzet e katër vepra të Lutfi Pashës, duke shtuar, pra, edhe ato që nuk figurojnë në listën që Lutfi Pasha e jep në veprën e tij *Tevarih-i Ali Osman*. Në vazhdim edhe ne do ta japim atë listë.

Librat në arabishte janë këta:

1. *Zübdetü'l-Mesâil fî'l-Î'tikādât ve'l-Îbâdât Nüshaları*: Ai jep një indeks të lëndëve në fillim të veprës. Temat që i tarjton në këtë veper i shtron në njëzet e pesë kapituj.
2. *Risâletü'l-Künûz fî Letâîfî'r-Rumûz fî'l-ehâdîsi'l-erba'in*. Në veprën me 70 fletë janë të komentuar dyzet hadithe të zgjedhura prej autorit.
3. *Risâle fî Tashîhi'n-Niyye ve'l-Amel bihâ*.
4. *Risâle fî Takrîri'l-Ervâh Ejne Tasîrû İdhâ Uhrîxhû min Hâdhihi'l-Exhsâd*
5. *Risâle fî Takrîri men Ehabbe Likâe[Allahe / Rabbhe] ve Men Kerihehu*
6. *Risâle fî Takrîri'ş-Şühedâ ve mâ Jete'allak bi-Umûri'l-Ahireti*
7. *Risâle fî Hasâisi Ehli's-Sünneti ve'l-Xhemâati ve fî Beyâni Ehli'l-Ehvâi ve'd-Dalâle*
8. *Risâle fî Tashîhi Salâti'l-Xhum'a ve mâ Jete'allak bihâ mine'l-Fedâil ve'l-Âdâb*
9. *Risâle fî Bejâni Duhûli'l-Hammâm ve mâ Jete'allak bihâ ve'l-İhtidâb ve Taklîmi'l-Ezâfîr*
10. *Risâle fî Bejâni Metâ Jenkatı'u Ma'rîfetü'l-Abdi mine'n-Nâs İnde Hâleti'l-Mevti ve fî't-Tevbeti ve Bejânihâ ve fî't-Tâibi men Hüve*
11. *Risâle fî Takrîri's-Sajd ve'z-Zebâih ve fî mâ Jahillu ve mâ lâ Jahillu*.
12. *Risâle fî Bejâni't-Tedâvî ve'l-Mesâjib ve Telkîni'l-Mejjit ve mâ Justehabbu min Ahvâli'l-Muhtadîrîn inde'l-Mevt*
13. *Risâle fî Bejâni Ef'âli'l-Îbâd ve Ja'nî bihi el-İhtiyârî'l-Cüz'î*

Ndërsa, vepra që Lutfi Pasha i ka shkruar në gjuhën turke janë këto:

14. *Tenbîhü'l-Âkilîn ve Te'kidü'l-Gâfilîn*. Autori në veprën e tij “Tevarih ...” tregon se kjo vepër në mënyrë të përgjithësuar dhe të detajuar ka të bëjë me usul-i dinin.
15. *Tuhfetü't-Tâlibîn*. Lutfi Pasha thekson se kjo vepër ka të bëjë me imanin dhe ibadetin.
16. *Hajât-ı Ebedî*. Autori në “Tevarih ...” shkruan se vepra ka të bëjë me “Ehli Sunetin dhe Xhematin, me Ehli Hevanë (të dhenët pas lakmisë) dhe me fjalë që çojnë në kufër (Elfâz-i küfre)”.
17. *Risâle-i Suâl ve Xhevab*. Është një akaid-ilmihal i përmbledhur shkurt.
18. *Risâle-i Nijjet*. Lutfi Pash mjaftohet me shprehjen se ky traktat shpreh “disa çështje të rëndësishme”.
19. *Umûrû'l-Mühimmât*. Nga shpjegimi i autorit mësojmë se kjo vepër ka të bëjë me mjekësinë.
20. *Tevârîh-i Âl-i Osman*. Kjo vepër e tregon historinë osmane nga fillimi deri në vitin 1553.

Gjithashtu ekzistojnë edhe katër vepra, titujt e të cilave Lutfi Pasha nuk i ka përmendur në veprën e tij.

21. *Halâsü'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-E'imme*. Kjo broshurë të cilën Lutfi Pasha e ka shkruar arabisht, trajton çështjen e kalifatit, dhe ka zgjuar interesim.
22. *Risâle fî Bejâni Asli'l-Îmân*. Në këtë traktat të shkruar në gjuhën arabe autori ka pretenduar ta përshkruajë esencën dhe karakteristikat e imanit. Në të i përshkruan tetëmbëdhjetë llojet e imanit, dhe tregon çështje lidhur me imanin.
23. *Risâle-i Firak-ı Dâlî*. Në këtë broshurë turqisht e interpreton hadithin “Umeti im do të ndahet në shtatëdhjetë e tre sekte...”. Pasi i shpjegon veçoritë e Ehli Sunetit, në këtë vepër, një nga një, shpjegohen edhe shtatëdhjetë e dy sektet jo të drejta (batıl).
24. *Âsafnâme*. Vepra më e njohur e Lutfi Pashës, që është një lloj traktati politik.

Disa studiues kësaj liste të veprave të Lutfi Pashës ia shtojnë edhe veprën *Kanunname*, mirëpo Köksal, pasi i analizoi ato kopje që i përme-ndin studiuesit, konstaton se vepra *Kanunname*, e cila i atribuohet Lutfi Pashës, nuk është një vepër tjetër, por vetëm *Asafname*. (Köksal, 2017:71)

Lutfi Pasha, qoftë gjatë arsimimit të tij në pallat, qoftë si rezultat nga kontaktet dhe lidhjet e ngushta me dijetarët dhe poetët e vendeve ku ishte caktuar me detyrë, është përpjekur që sa më shumë të arsimohet me dije dhe moral, e që edhe në krahasim me burrështetasit e tjerë konsiderohet se ishte ngritur në nivelin më të lartë. (Atik, 2001:13)

Kështu, Lutfi Pasha përveçse si burokrat osman, apo edhe si sadria-zam, dallohet edhe si shkencëtar e shkrimtar i njohur. Nga sa mund të shihet nga titujt e veprave të tij, Lutfi Pasha kishte shprehur interesim për tema të ndryshme, si politike, historike e fetare. Mirëpo, veprat me të cilat më së shumti janë marrë studiuesit dhe me të cilat Lutfi Pasha më së shumti njihet janë: *Tevarih-i Ali Osman*, *Asafnâme* dhe *Halâsü'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-E'imme*. Këto përbëjnë një burim të rëndësishëm për ta kuptuar Perandorinë Osmane të kohës së tij, dhe për të shkruar vepra në këtë drejtim. E studiuesi ynë, Hasan Kaleshi, shprehet se m'u për shkak të këtyre dy veprave historianët turq dhe evropianë e konsiderojnë Lutfi Pashën si historian më të rëndësishëm të periudhës së vet. (Kaleshi, 1976:176)

Tevarih-i Ali Osman është vepër e cila rrëfen historinë osmane, nga fillimi deri në vitin 1533. Vepra ka disa botime. Mirëpo, teksti i plotë i veprës, me vlerësimin e të gjitha kopjeve, duke përfshirë edhe shënimet dhe interpretimet e Ali beut, u përgatit prej Kayahan Atik. (Atik, 2001)

Lutfi Pasha arsyen e shkrimit të kësaj vepre e shpjegon me atë se ai dëshiron që arsimimin që e mori në pallat, përvojat që i ka fituar në shërbimet e tij shtetërore, si edhe ato që i ka fituar gjatë ekspeditave në të cilat mori pjesë gjatë sundimit të Sulltan Selimit dhe të Sulltan Sulejmanit, tani t'ua përcjell atyre që vijnë pas tij. (Atik, 2001:44)

Kjo vepër dallohet me parathënien që përshkruan biografinë e autorit nga ardhja e tij në sarajin mbretëror, e deri te pensionimi i tij. Vepra tërheq vëmendjen me pjesët ku i tregon ngjarjet, duke u mbështetur në ato që ka parë dhe që i ka dëgjuar vetë autori, prandaj edhe historianët turq, për

shkak se në të tregohen ngjarjet nga fillimi i shekullit XVI deri në vitin 1553, të cilat Lutfi Pasha i ka përjetuar personalisht, e vlerësojnë burim të dorës së parë. (Afyoncu, 2009:40; İpşirli, 2003:235) Megjithatë ka studiuues që janë më të matur gjatë vlerësimit të këtyre veprave historike të Lutfi Pashës. Kështu, Gokbilgin thekson se “një pjesë e madhe, e cila ka të bëjë me fundin e periudhës së Bajazidit II, nuk është diçka tjetër përveçse huazim nga veprat *Tevarih-i Ali Osman* anonime të mëhershme. Përkundër shqyrtimit të çdo çështjeje nga këndi fetar, përkundër se në mënyrë të denjë nuk ka përfituar nga veprat që nganjëherë ua përmend emrat, me njoftimet që i jep për periudhën e tij si vezir dhe si vezir i madh, në veçanti vendet të cilave ua shpjegon anët e dobëta, si dhe të fillimit të prishjes së Perandorisë Osmane, kjo vepër, që i përfshin ngjarjet deri në vitin 961/ 1553, është arsye për t’ia përshkruar një vlerë të veçantë. (Gökbilgin, 1997:100)

Për faktin se autori ishte në pozitën e vezirit të madh në periudhën më të fuqishme të shtetit, dhe se krahas ngjarjeve u jepte vend edhe mendimeve të ndryshme, mendohet se në këtë aspekt vepra është më e avancuar karshi veprave tjera të ngjashme. Ndërsa, Mehmet Ipshirli thekson se ndër burimet e librit, krahas historive osmane anonime, janë veprat e historianëve si Ahmedî, Aşıkpaşazâde, Oruç Bey, Neşrî, Şükrî-i Bitlisî. Gjithashtu, Lutfi Pasha shprehet se ka lexuar shumë burime autoritare të historio-grafisë islame, sikurse Tarih-i Taberi, Tarih-i Güzide dhe Tarih-i Ali Selçuk. (İpşirli, 2003:235)

Në vepër Lutfi Pasha i përshkruan më hollësisht luftërat ku ai vetë mori pjesë. Mirëpo, mund të thuhet se për disa çështje nuk ka vepruar në mënyrë të paanshme. Kur flet për Barbarosën, ai zakonisht flet për anët e tij negative, dhe jo për arritjet e tij. E njëjta gjë vlen edhe për pjesën kur flet për sadriazam Ibrahim Pashën. Përveç kësaj, në vepër ai preku edhe shumë çështje sociale. Si shembull mund të jepen pjesët ku ai flet për dasmat, për zullumin e ullaëve dhe situatën e sulltanëve. (Atik, 2001:44)

Përkundër këtyre vërejtjeve që i bëhen kësaj vepre, kjo është e rëndësishme për t’i kuptuar shumë intriga në periudhat e Sulltan Selimit dhe të Sulltan Sulejmanit, dhe po ashtu edhe për të pasur mundësi të kuptohen

anët e dobëta dhe shenjat e para të prishjes së Shtetit Osman, të cilat filluan të shihen në shek. XVI, dhe të cilat ai i nxjerr në shesh dhe i kritikon, pasi ai personalisht kishte jetuar në qarqet kur kishin filluar këto defekte shtetërore. Prandaj, kjo vepër e Lutfi Pashës është shumë e rëndësishme, dhe ai konsiderohet si njëri prej historianëve kryesorë të periudhës së tij.

Âsafnâme

Kjo është vepra më e njohur dhe më e kopjuar e Lutfi Pashës. Ajo u botua për herë të parë në botim kritik, prej Rudolf Tschudi, në Berlin, më 1910¹. Menjëherë pas kësaj u ribotua në Stamboll, në vitin 1326 (1910-11), me parathënien e Ali Emirit. Më vonë Ahmet Uğur i bëri një botim të ri kritik botimeve të Tschudi dhe Ali Emirit. (Uğur 1980: 243-258; Uğur 1982) Mübahat Kütükoğlu i rishqyrtoi dorëshkrimet e veprës, dhe iu referua mbi njëzet dorëshkrimeve, dhe e krijoi një tekst më të shëndoshë sesa të mëparshmit. (Kütükoğlu 1991)

Vepra përbëhet nga një hyrje dhe katër kapituj. Lutfi Pasha në hyrje, duke e shpjeguar se bënë e shkrimit të veprës pas lëvdatave dhe lutjeve për Sulltan Sulejmanin, sulltanin e kohës, shprehet: “Kur këtij fakiri iu dha posti i sadriazamit, gjeta disa zakone dhe ligje në gjendje të prishur dhe në kundërshtim me ligjet që më parë zbatoheshin në Divani Humajun, prandaj i përmbloodha rregullat e veprimit të sadriazamit dhe gjërat që janë të nevojshme për këtë post, dhe e shkrova këtë libër, të cilin e quajta *Asaf-name*, që të jetë dhuratë për vëllezërit e mi që vijnë në postin e sadriazamit. Përderisa vëllezërit e mi që do të vijnë në postin e sadriazamit ta lexojnë, të bëjnë dua për këtë fakir...” (Uğur 1982:11), e që shihet se këtë vepër e ka shkruar që të jetë udhëzues për ata që do të vijnë në pozitën e sadriazamit pas tij. Lutfi Pasha, pasi e shpjegoi përfshirjen e tij në pallat dhe shërbimet e tij të mëparshme, në kapitullin e parë, flet për moralin dhe veprimet e vezirit të madh, për raportin e tij me sulltanin, mbrojtësin e botës, me zyrtarët e shtetit dhe me popullin; ai këshillonte gjithashtu që sadriazami do të duhej që sekretet mes sulltanit dhe vezirit të madh mos

¹ Dr. Rudolf Tschudi, Das Asafnâme des Lutfi Pascha, Berlin Mayer & Müller, 1910.

t'i ndante me askënd, që t'ia paraqesë sulltanit dëshirat dhe kërkesat e popullit, sepse veziri nuk duhet t'i favorizojë njerëzit e tij, dhe dera e tij duhet të jetë gjithmonë e hapur për publikun. Shkurt, ai e përdori shprehjen se sadriazami duhet të jetë i vetëdijshëm për gjithçka që ndodh në shtet. Në kapitullin e dytë flet për rëndësinë e ekspeditave tokësore dhe detare; ka theksuar se sadriazami ishte përgjegjës për furnizimin e të gjitha materialeve që do të nevojiteshin gjatë luftës. Në kapitullin e tretë ai shpjegon masat e thesarit. Sipas autorit, ajo që një shtet e bën shtet është thesari i tij. Prandaj, sadriazami është i detyruar ta menaxhojë thesarin në mënyrën më të mirë. Lutfi Pasha e shpjegon kohën kur e mori postin e sadriazamit, se të hyrat e shtetit ishin më të vogla sesa të dalat, prandaj ai është munduar ta rregullojë bilancin midis të hyrave dhe të dalave, dhe se për këtë arsye i ka ndërmarrë disa reforma. Në kapitullin e katërt të veprës jepen të dhëna për gjendjen e popullatës dhe për strukturën e shoqërisë osmane. Këtu, ndërsa shpjegohen përgjegjësitë e njerëzve ndaj shtetit, theksohet se shteti duhet ta mbrojë dhe ta ruaj popullin e vet. Dhe e fundit, autori shpjegon se duke e shkruar veprën e tij, ka përfutur përvojë prej paraardhësve dhe nga përjetimet e veta. Dhe ashtu siç e kishte filluar, edhe e përfundon veprën, duke thënë: “Falënderimi i takon Allahut, dhe paqja dhe bekimet qofshin mbi Pejgamberin!”. (Uğur 1980:243-258)

Në këtë traktat, që konsiderohet si vepra e tij më e rëndësishme dhe që nga deklarimi i tij kuptohet se është shkruar pas largimit nga detyra e sadriazamit, Lutfi Pasha çështjet i ka trajtuar me një stil shumë të qartë, nga njëra anë, dhe i ka shpjeguar rregullat e përgjithshme për sistemin osman dhe protokollin e ceremonive, nga ana tjetër, paksa duke e lavdëruar edhe veten, duke i vënë në shënjestër çështjet ku kishte çalime dhe punët që ai bëri në periudhën e tij. Duke qenë se është një nga veprat e para të shkruara për këtë temë tek osmanët, dhe gjithashtu për faktin se pasqyron idetë dhe përvojat e një personi në një pozitë të lartë si veziri i madh, vepra është parë si mjaft e rëndësishme. (İpşirli 1991:456)

Sigurisht se mund të thuhet se traktati politik i Lutfi Pashës me emrin *Asafname*, i cili jep tregimin jetësor të autorit, pa dhënë data të detajuara, dhe i cili përmbledh parimet e administratës shtetërore, është një doku-

ment shumë i vlefshëm për historinë e administrimit shtetëror osman. Gjithashtu studiuesit e çmojnë si një nga veprat e para që jep të dhëna për historinë e organizimit osman, dhe po ashtu edhe si një ndër veprat që kontribuuan në periudhën klasike të mendimit politik osman. Idetë e paraqitura në vepër më shumë se teorike janë zgjidhje praktike dhe të zbatueshme.

Halâsü'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-E'imme

Ky traktat i shkruar prej Lutfi Pashës në arabisht i kushtohet temës së kalifatit. Qëllimi i këtij traktati është të argumentojë se sulltanët që i përkasin dinastisë osmane janë edhe sulltanë, edhe kalifë, dhe se kushti i imamitit për të qenë kurjesh nuk është i vlefshëm.

Në kohën e Lutfi Pashës, çështja se duhet apo jo që kalifi të ishte prej kurejshëve u bë temë debati. Institucioni i kalifatit, i cili simbolikisht u transferua në Perandorinë Osmane, në vitin 1517, shkaktoi diskutime të shumta, se a mundet Institucioni i kalifatit të përdorej prej sulltanit, apo jo, prandaj edhe Lutfi Pasha, për t'i dhënë përgjigje kësaj pyetje, e shkroi këtë traktat. Lutfi Pasha lidhur me këtë çështje u përgjigj me këtë hadith: “Kush urdhëron për të mirë dhe ndalon nga e keqja, ai është kalif (mëkëmbës) i Zotit në tokë.”. (Döşemetaş 2001: 40)

Autori qëndrimin e Nexhmedin Omer Neseфіt (v. 537/1142) dhe të Taftazanit (v. 792/1390) që imamatin e lidhin me kushtin e të qenit kurejsh e konsideron të paqëndrueshëm, dhe shprehet se dijetarët për vlefshmërinë e imamitit e kanë konsideruar të mjaftueshme që personit që do të jetë imam (kreu i shtetit) t'i shprehet nënshttrimi, të ketë fuqinë ta marrë udhëheqjen në duar të veta, dhe t'i zbatojë vendimet e veta. Kur situata të jetë ashtu siç thamë, gjendja e umetit dhe e sulltanëve do të jetë në përputhje me ligjet e sheriatit, dhe do të zbulohet se thënia e Omer Neseфіt nuk është e saktë.” (Köksal 2017:44)

Në fund të traktatit të tij autori thekson se Sulejmani i Madhërishtëm, i cili ishte sulltani i kohës, ishte “imami i kohës”, dhe se ai ishte një kalif i denjë për t'u ndjekur, si edhe një sulltan që sundonte mbi shumicën e rajoneve ku jetonin myslimanët.(Köksal 2017:44)

Personaliteti shkencor i Lutfi Pashës

Lutfi pasha ishte dalluar shumë me sukseset e tij në karrierë, si administrator dhe si ushtarak, po ai me veprat që i ka shkruar ai ka tërhequr vëmendjen edhe në fushën e shkencës. Mirëpo, veprimtaria e tij në udhëheqje e ka lënë nën hije identitetin e tij si shkencëtar, dhe në periudhat pas tij më shumë është përmendur me aspektin politik.

Megjithëse shkarkimi i hershëm nga posti i kryeministrit i një drejtuesi kaq të rëndësishëm shtetëror, i një politikani dhe i një diplomati të rryer si Lufi Pasha ishte një humbje e madhe për Perandorinë Osmane, kjo rezultoi me daljen në pah të një dijetari e shkrimtari shumë të mirë, i cili gjeti kohën të pasurohet me dije të ndryshme dhe të shkruante vepra të ndryshme. Kështu, Koksali citon studiuesin Fuad Koprly, i cili shprehet: “Duket se njohja jonë me Lutfi Pashën si historian dhe autor është drejtpërdrejt fryt i kësaj jete në internim. Sepse, nëse nuk do të ishte krijuar një mundësi e tillë, sipas fjalëve të tij, “ai nuk do të mund ta shfaqte dijen dhe urtësinë që kishte mbledhur”; dhe konstaton se po mos të ishte kjo jetë e internimit, ne nuk do të mund ta njihnim atë si dijetar islam, por do ta përmendnim vetëm si një burrë shteti.” (Köksal 2017:53)

Lutfi Pasha është një person i formuar në shkencat islame, pa u shkolluar në medrese, pasi ishte shkolluar në Enderun (shkolla e pallatit mbretëror që përgatiste udhëheqës ushtarakë dhe administratorë shtetërorë), por, siç shprehet vetë Lutfi Pasha, ai dituritë e tij i kishte zgjeruar nga kontaktet e raportet me dijetarë, poetë e njerëz të shquar, duke mësuar aq sa mundej. (Uğur 1982:10) Gjithashtu dihet se Lutfi Pasha kishte marrë arsimim të mirë të arabishtes, dhe se ishte kureshtar për shkencat islame, sidomos për shkencën e fikhut. Ka shumë shkrimtarë që e zbulojnë personalitetin e tij shkencor. Sehi Bey (v. 1548) në tezkiren *Heşt Bihişt* thotë se ai mori një arsimim të mirë në kohën Sulltan Selimit, dhe me fjalë të zgjedhura e lavdëron Lutfi Pashën si njeri me moral, me devotshmëri fetare, me zgjuarsiri dhe dituri. (Sehi Beg 2017:35)

Disa historianë e kritikojnë këtë aspekt të Lutfi Pashës. Mustafa Âlî (v. 1600) nga Galipoli, kur e bëri përshkrimin për përgatitjen shkencore të Lutfi Pashën, shprehet se Pashai, në krahasim me pashallarët e tjerë,

lexonte morfologji dhe sintaksë, madje thotë se “i ka parë” veprat Kenz, Kudûrî dhe Münyetü'l-Musallî, që i përkasin fikhut hanefî. Ai pohon se Lutfi Pasha e konsideronte veten superior ndaj dijetarëve të kohës së tij në fushën e shkencës, dhe se e shihte veten në të njëjtën rang me dijetarët e mëdhenj të historisë islame, sikurse Beyzâvi dhe Zemahşeri. Pastaj transmeton se u shtroi disa pyetje dijetarëve të mëdhenj të kohës së tij, sikurse Aşçızade Hasan Çelebi dhe Ebussuud Efendi, dhe heshtjen e tyre kuptimplote ia përshkroi injorancës së tyre, dhe tha se: “Është e habitshme se si fama e këtyre dy mullave është më shumë sesa shkenca e tyre; shumë ishin ato që nuk dinin, dhe pak ishin ato që dinin.”. (Köksal 2017: 55) Kjo qasje e Mustafa Aliut ndikoi edhe në pikëpamjet e historianëve e të studiuesve të mëvonshëm për Pashain. Edhe Peçevi, ndoshta i bazuar te historiani Ali, anën shkencore të Lutfi Pashës nuk e pranon ngrohtë, dhe shprehet: “Duke qenë se kishte studiuar pak morfologji dhe sintaksë, ai mendonte se ishte dijetari i madh i shekullit, dhe vazhdonte t’u shtrojë pyetje dijetarëve të vërtetë që vinin në kuvendin e tij.”. (Döşemetaş 2001:39) Një vlerësim të ngjashëm bën edhe kryeastrologu Ahmed Dede, mbase i ndikuar prej Aliut: “Edhe pse ai ka pak lidhje me shkencat e nahvit, sarfit dhe fikhut, ai kishte shumë kujdes për dijen e tij.”. (Köksal 2017:56) Sipas Bursalı Mehmed Tahir “shpifjet që rivalët dhe kundërshtarët e tij i shpikën” për Lutfi Pashën, sikurse karakteri arrogant, egoizmi, vetëkënaqësia dhe krenaria për diturinë e tij e pengoi atë nga vazhdimi në detyrën e vezirit të madh dhe, përveç kësaj, shpifjet si këto u bënë faktori që i dhanë fund lidhjes së tij farefisnore me sulltanin. (Bursalı Tahir 1975:92)

Mirëpo, duke qenë se janë trajtuar një pjesë e rëndësishme e veprave të Lutfi Pashës, dhe bazuar në rezultatet e këtyre punimeve, Köksal shprehet: “Kur rishikohen veprat e Pashait, mund të themi lehtësisht se lidhja e tij me shkencat islame nuk është sipërfaqësore, dhe nuk kufizohet në leximin e disa librave. Në veprat e tij citohen shumë vepra që i përkasin fushave, sikurse fikh, kelam, tefsir dhe misticizëm. Ne shohim gjithashtu se ai mund të shkruajë arabisht me një lehtësi që mund të thuhet se është e saktë.”. (Köksal 2017:58)

Veprat e Pashait në përgjithësi kanë të bëjnë me fushën e shkencave të fikhut dhe të kelamit, si dhe me parimet e besimit dhe të ibadetit/adhurimit. Gjithashtu të rëndësishme janë edhe temat si: karakteristikat e Ehli Sunetit dhe fjalët e blasfemisë. Pashai në veprat e tij ndjek një synim didaktik. Ai synon të jetë i dobishëm për një pjesë të madhe të publikut, veçanërisht me veprat në gjuhën turke. Lutfi Pasha i njihte mirë shkencat islame, dhe kjo vërehet edhe nga referimet e literaturës së shumtë që kishte përdorur gjatë hartimit të veprave të tij. Një listë të gjatë të kësaj literature e ka përpiluar Koksali, i cili edhe shprehet se ajo është shumë e pasur për sa i përket librave të fikhut hanefi, madje përfshin edhe librat kryesorë hanefi që janë në përdorim në periudhën kur ka jetuar autori. Shihet se Lutfi Pasha herë pas here jep referenca për libra që u përkasin sekteve të tjera. Për shembull, në listë janë edhe libri *Et Tenbih* i Shirazit, i cili është një nga librat konciz të besueshëm të medhebit shafii, dhe *El Irshad* i Ibën Ebi Musas, i cili i përket medhebit hanbeli. (Köksal 2017: 60-61)

Ndonëse më herët ishin lanë anash veprat fetare të Lutfi Pashës, kohëve të fundit studiuesit turq janë marrë me ato vepra, dhe tashmë ka disa punime të mira të botuara për ato vepra, e disa nga ato vepra edhe janë botuar. Shpresoj se këto vepra fetare të Lutfi Pashës të nxisin kureshtjen edhe të studiuesve tanë, sidomos të atyre që merren me studimin e shkencave islame.

Përfundim

Lutfi Pasha ishte një shqiptar që si devshirme ishte sjellë në pallatin osman gjatë kohës së Sulltan Bajaziti II. Pasi e mori arsimimin dhe edukimin e duhur në pallat, me ardhjen e Sulltan Selimit në fron, Lutfi Pasha filloi karrierën e tij ushtarake e politike edhe me shërbimet e tij nëpër provinca të ndryshme, si dhe me pjesëmarrjen e tij nëpër shumë luftëra, ku e shfaqti trimërinë e tij dhe u dallua si strateg ushtarak e politik. Ai gradualisht ngrihet nga pozicionet si sanxhakbej, bejlerbej, vezir, dhe arrin deri te posti i sadriazamit, më 1539, gjatë sundimit të Sulltan Sulejmanit, dhe më 1541 u shkarkua nga ai post dhe u vendos në Dimetoka, ku e kaloi

pjesën tjetër të jetës, duke studiuar dhe duke shkruar vepra, deri në vitin 1563, kur edhe vdiq. Lutfi Pasha, përveç virtytit të tij si burrështetas, ishte një shkencëtar i rëndësishëm. Ai shkroi mbi njëzet vepra, ndërsa veprat e tij më të njohura janë *Tevarih-i Ali Osmandhe Asafname*, të cilat ishin bërë objekt studimi për shkencëtarët turq e të huaj. Derisa e para është bu-
rim i rëndësishëm për studimin e Historisë Osmane, që nga themelimi e deri në vitin 1553, e dyta është modeli i bukur që trasoi rrugën e shkrimit të veprave politike në Perandorinë Osmane. Nga këto vepra nxirret portre-
ti i Lutfi Pashës, qoftë si politikan, ashtu edhe si historian, i cili gjatë shër-
bimit në Perandorinë Osmane për shumë vite, identifikoi të metat dhe defektet e udhëheqjes shtetërore gjatë kohës së tij, dhe u përpoq t'i korri-
gjonte. Sidomos masat që ndërmori në administratën shtetërore janë shu-
më të rëndësishme. Masat që ai i tregoi në veprat e tij, pra, që i sugjeroi,
kanë të bëjnë me atë se si duhet të veprojnë burrështetasit në aspektin or-
ganizativ dhe praktik. Pastaj edhe masat për menaxhimin e finansave, ku-
ndërshtimin e ryshfetit dhe keqpërdorimin e autoritetit shtetëror për
interesa personale, si dhe masat për rendin në ushtri dhe mbijetesën e
shtetit. Falë kësaj vepre Lutfi Pasha u bë mendimtari i parë politik që vuri
re përçarjet dhe lëkundjet në Perandorinë Osmane. Dhe, po falë kësaj
vepre ai solli zgjidhje për këtë situatë, duke dhënë këshilla dhe vërejtje
për brezat e ardhshëm.

Siç shihet, Lutfi Pasha është një burrë shteti i ndershëm, punëtor dhe i
vendosur, i cili në sistemin e burokracisë osmane, duke filluar nga niveli
më i ulët, ka arritur deri në nivelin më të lartë, pra, deri te pozita e sadria-
zimit, që e ushtroi për dy vjet. Ai për një kohë të gjatë ushtroi detyra të
ndryshme në shërbimin shtetëror, dhe mori pjesë në shumë ekspedita.
Prandaj qëndronte gjithmonë jashtë intrigave dhe disa konflikteve në pall-
at. Ai në përgjithësi ia kushtoi kohën rendit të korruptuar dhe disa refor-
mave. Lutfi Pasha u përpoq t'i korrigjonte të metat dhe mangësitë e pe-
riudhës, duke shfrytëzuar përvojat që kishte fituar gjatë ushtrimit të dety-
rës si vezir e vezir i madh i shtetit osman.

Literatura

- Afyoncu, Erhan (2009), *Tanzimat Öncesi Osmanlı Tarihi Araştırma Rehberi*, İstanbul, Yeditepe Yayınları., s. 40).
- Atik, Kayahan (2001), *Lütfü Paşa ve Tevarih-i Ali Osman*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Banarlı, Nihat Sami (2001), *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I, İstanbul, MEB Basımevi. 606-608.
- Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri, 1299-1915*, 3. Cild, Meral Yayınları, İstanbul, 1975.
- Develioğlu, Ferit (1978), *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara.
- Döşemetaş, Ömer (2001) *Sadrazam Lutfi Paşa'nın Hayatı ve İlmi Kişiliği*, ANASAY, 3 Aylık Ulusal Hakemli - Süreli Dergi - ISSN 2587- 2001 e-ISSN 2618-618, s. 33 - 50.
- Kaleshi, hasan (1976), *Roli i shqiptarëve në letërsitë orientale*, Seminari i Kulturës Shqiptare për të huaj, 2/1976, Prishtinë (Fakulteti Filozofik).
- Hammer, Joseph von (1979), *Historija turskog /osmanskog/ carstva*1., Zagreb.
- Gökbilgin, Tayyib (1997), “*Lutfi Paşa*”, İslam Ansiklopedisi, C. VII, MEB, Eskişehir, 2. Basım, 96-101. [Tayyib Gökbilgin, LUTFI PAŞA.pdf](#) [qasur më 18 nëntor 2022]
- Kılıç, Ümit (2009), “*Sadrazam Lutfi Paşa'nın Tire Vakfı*”, Ege Üniversitesi Tarih İncelemeleri Dergisi, XXIV/I, İzmir. 53-79.
- İpşirli, Mehmet (2003) “*Lutfi Paşa*”, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt XXVII, Ankara, s. 234 – 236.
- İpşirli, Mehmet (1991), *Asafnâme*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 3, İstanbul 1991.
- Köksal, Asım Cüneyd (2017), “*Bir İslam Âlimi Olarak Lutfi Paşa*”, Osmanlı Araştırmaları, İstanbul, sayı 50, 29-72. [Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa.pdf](#) [qasur më 12 janar 2023].
- Kütükoğlu, Mübahat (1991), *Lutfi Paşa Âsâfnâmesi: Yeni Bir Metin Tesisi Denemesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Mustafaoğlu, Özge (2020), *Lutfi Paşa ve devletli Ahlakı*, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, s. 98

https://acikbilim.yok.gov.tr/bitstream/handle/20.500.12812/376489/yokAcikBilim_10320841.pdf?sequence=-1&isAllowed=y [qasur më 24.02.2023]

- Özcan, Azmi, "Lutfi Paşa", (1999) *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul:Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş. C.1 s.47-48 ISBN 975-08-0072-9
- Sehi Beg (2017), *Heşt Bihişt*, Hazırlayanlar: Haluk İpekten, Günay Kut, Mustafa İsen, Hüseyin Ayan, Turgut Karabey, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, s. 34-35.
- Uğur, Ahmet (1982), *Lutfi Paşa ve Asafnâme*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara.
- Uğur, Ahmet, (1980), *Asaf-nme-i Vezir Lutfi Paşa*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV, Ankara 1980, s. 243-258 http://isamveri.org/pdfdrg/D00004/1980_4/1980_4_UGURA2.pdf [qasur më 03.02.2023]
- Halacoğlu, Yusuf (2012), ULAK, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt. 42, İstanbul, s. 77-79.
- Halacoğlu, Yusuf (2004), MENZİL, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt. 29, Ankara, s. 159-161.

Dr. Abdulla HAMITI

LUTFI PASHA, PRIME MINISTER AND GREAT OTTOMAN SCIENTIST OF THE XVI CENTURY

(Summary)

Lutfi Pasha was an important Ottoman statesman, scholar and historian of the XVI century, of Albanian descent. He had a successful career, rising to the position of grand vizier during the rule of Sultan Suleiman. He grew up in the imperial palace, as part of the Janissary system. He was the author of a number of works, most of which had to do with Islamic history and sciences. A lot can be learnt about his career from biographical references in his works *Tevârih-i Al-i Osman* and *Âşaf-nâme*. In the imperial palace he continued his work related to theological studies, which was a lifelong love of his. This paper aims to assess his work as a distinguished Ottoman bureaucrat, historian, reformer and Islamic scholar.

Dr. Isa MEMISHI

NJË HISTORI E SHKURTËR E ARABISHTES/POZITA E ARABISHTES NË GRUPIN E GJUHËVE SEMITE-HEMITE

Abstrakt

Shumë gjuhë në botë (me mijëra) ndahen në grupe të caktuara. Ndarjet e gjuhëve bëhen sipas kriterëve dhe qëllimeve të ndryshme. Kriteret e ndarjes së gjuhëve janë të jashtme dhe të brendshme, dhe që të dy kriteret janë me shumë rëndësi, si dhe mund të kombinohen sipas nevojave të caktuara. Kriteret e jashtme nisen nga elementet që nuk kanë të bëjnë me gjuhën në kuptimin e ngushtë. Këto mund të jenë kriterë gjeografikë ose rajonale, sociolinguistike e të tjera. Kriteret e brendshme për ndarjen e gjuhëve janë shumë më të sakta dhe më të besueshme, sepse ato lidhen ngushtë me vetë gjuhën.

Kriteri gjenetik-gjuhësor (apo ndarja gjenetike-gjuhësore) është shumë i përhapur në botë, dhe merr parasysh, mbi të gjitha, faktorin e mesatares gjuhësore dhe origjinën e një grupi të caktuar gjuhësh, pra kriteret gjuhësore dhe jogjuhësore. Kjo ndarje e gjuhëve ka bërë avancim të madh që nga shekulli XIX, falë zhvillimit dhe rezultateve të gramatikës krahasimtare, pra, metodës krahasimtare-historike në studimin e gjuhës.

Kriteri i tretë i klasifikimit të gjuhëve merr parasysh kriterin e brendshëm gjuhësor, i cili bazohet në vetitë e vetë gjuhës dhe në strukturën e saj. Për këtë kriter tipologjik në parim nuk ka rëndësi

se ku flitet një gjuhë e caktuar dhe cila është gjenealogjia e saj. Thelbësore për këtë ndarje janë format e strukturës dhe veçoritë. Bazuar në kriterin e klasifikimit gjeografik (areal) të gjuhëve, arabishtja në tërësi sot mund të përcaktohet si gjuhë aziatike-afrikane; zonat në të cilat flitet janë: Gadishulli Arabik, Lindja e Mesme dhe Afrika Veriore.

Nga pikëpamja e kriterit tipologjik, arabishtja u përket gjuhëve flektive, kurse sipas klasifikimit gjenetik-gjuhësor ajo i përket grupit të gjuhëve semite. Sipas mendimit të historianëve të gjuhës arabe, sipas një ndarjeje më gjithëpërfshirëse, arabishtja i përket gjuhëve semite-hemite.

Fjalët kyçe: *Histori, gjuhët semite, arabishtja, aramishtja, etio-pishtja, pozita e gjuhës arabe etj.*

Gjuhët semite

Gjuha arabe i përket grupit të gjuhëve të quajtura gjuhë semite. Emërtimi i këtyre gjuhëve me emrin “semitë” nuk ka bazë gjenetike e të vërtetuar shkencërisht. I pari që e përdori termin “semit” është historiani dhe polimatisti enciklopedik gjerman August Ludwig von Schlözer (Lutz Edzard, 2012) bazuar në kaptinën Zanafilla (X, 12) të Biblës, ku thuhet se disa popuj semito-hamit origjinën e kanë prej Samit, gjegjësisht Hamit, bijve të pejgamberit Nuh.

Këtij grupi të gjuhëve i përkasin një grupe i gjuhëve të Orientit, e me theks të veçantë në Lindjen e Mesme. Disa gjuhë nga ky grup i gjuhëve tanimë nuk janë gjuhë të gjalla. Gjuha më e lashtë e dokumentuar, sipas historianëve të gjuhës, është akadishtja. Kjo gjuhë është folur në rajonin e Irakut, në periudhën mes shekujve 6000-2500 p.e.s.

Në fillim të mijëvjeçarit të dytë p.e.s., akadishtja u degëzua në babilonishte dhe sirianishte. Babilonishtja bashkëkohore në formën e saj vazhdoi të flitet vetëm deri në fillim të erës së re. Dihet edhe për një grup gjuhësh semite në rajonin e Sirisë dhe Palestinës. Aty kemi edhe gjuhën eblaite, gjuhë e dëshmuar me 15000 mbishkrime të gdhendura në gurë e të zbuluara në qytetin Ebla, tani qyteti Til Meárdih, gjashtë kilometra në

jug të qytetit të Alepos. Ato dorëshkrime i përkasin epokës mes viteve 2000-1500 p.e.s. (Sylejmani, 1991) (Dr. Amir Sylejman, 1991) Përveç gjuhës eblaite në atë rajon kemi edhe gjuhën ugarite, gjuhë e cila është përdorur gjatë shekujve XIV-XV p.e.s., në qytetin Ugarit, qytet i cili në ditët tona quhet Rās Šamra, rreth dhjetë kilometra larg qytetit Lāḏiqiye.

Vështirë është të përcaktohet relacioni i saktë në mes gjuhës eblaite, ugarite dhe gjuhëve të tjera të familjes së gjuhëve semite. Historianët e gjuhësisë mbështesin tezën rreth gjuhëve të tjera të rajonit, dhe ato i klasifikojnë me emërtimin *Gjuhë semite veriperëndimore*. Gjatë mijëvjeçarit të dytë para erës sonë nuk ka gjurmë nga grupi i gjuhëve semite veriperëndimore, përveç disa emrave të përveçëm që gjenden në arkivin e sektorit për akademishten në qytetin Mari (Soysal, 2020). Ata emra përfaqësojnë *forma gjuhësore*, të quajtura amoritikë.

Në fund të mijëvjeçarit të dytë para erës sonë fillojnë të shfaqen dy grupe gjuhësh: grupi i aramishtes, dhe ai i kenanishtes. Këto dy emërtime në vete përmbajnë një grup gjuhësh, e ato janë: hebraishtja, fenikishtja, si dhe një grup i vogël gjuhësh për të cilën nuk ka të dhëna. Epoka më e hershme e shfaqjes së hebraishtes është hebraishtja e Dhiatës së Vjetër 1200-200 p.e.s., kurse periudha më e vonshme e saj prezantohet nëpërmjet letrave të Detit të Vdekur, që datojnë nga shekulli i dytë dhe i parë para erës sonë, e që ajo gjuhë është quajtur hebraishtja e rabinëve dhe hebraishtja e re. Gjuha fenikase ka qenë gjuhë e qyteteve fenikase, sikurse ishin qytetet Sidon dhe Tyre, si dhe ca kolonive të tjera si Kartagjena.

Aramishtja e vjetër është folur deri në mijëvjeçarin e parë para erës së re, dhe ka qenë gjuhë e komunikimit në Siri, duke nisur nga një kohë më së paku nga shekulli X para erës së re. Duke filluar nga shekulli VII e deri në shekullin VI para erës së re, aramishtja ka qenë gjuhë e përbashkët në Perandorinë Perse dhe atë Babilonase. Përveç kësaj, aramishtja ka qenë edhe gjuhë e disa pjesëve të Dhiatës së Vjetër. Kjo gjuhë u zhvillua në atë mënyrë që u nda në aramishte lindore dhe në atë perëndimore. Aramishtja perëndimore në Palestinë ka qenë gjuhë e komunikimit që në fillim të epokës së re, dhe ka vazhduar të jetë gjuhë e shkrimit në ato zona deri në shekullin V të erës së re. Gjithashtu, ajo ka qenë edhe gjuhë zyrtare e dy

perandorive, e Perandorisë Nabatiane dhe e asaj Palmariane. Ende janë të gjalla disa forma të aramishtes së re në disa enklava të Sirisë. Përfaqësueset kryesore të aramishtes lindore janë sirianishtja, gjuhë e shkrimit të fesë së krishtere dhe gjuha mande. Në gjuhën mande janë të shkruara shumica e dorëshkrimeve të njohura që i takojnë mesit të shekujve II dhe VIII.

Sirianishtja ka qenë gjuhë e të krishterëve të Sirisë deri në shekullin XIII, dhe ende vazhdon të jetë në përdorim në disa enklava në Siri.

Në jug të Gadishullit Arabik, në Etiopi, ka ekzistuar grup i gjuhëve semite, si: arabishtja jugore, gjuha e epigrafeve sebaite dhe e atyre minaitë, e që datojnë mes shekullit VIII p.e.s., e deri në shekullin VI të e.s. Sipas studiuesve të historisë së gjuhëve semite, është e mundur që disa dialekte të arabishtes së sotme jugore edhe mund të jetë trashëgimtare të atyre të folmeve të arabishtes arkaike jugore. Në Etiopi, ndër gjuhët më të vjetra semite të etiopishtes arkaike janë edhe një mori gjuhësh që fliten në atë vend, sikurse janë gjuha tigre dhe tigrinā, si dhe amharishtja, si gjuhë zyrtare në Etiopi.

Arabishtja në mesin e gjuhëve semite

Në këtë grup gjuhësh janë pesë gjuhë me të njëjtin status. Ato janë: akadishtja, hebraishtja, aramishtja, arabishtja dhe etiopishtja. Me rritjen e interesimit të historianëve për studimin e gjuhëve semite dhe marrëdhëniet mes atyre gjuhëve, u prezantuan këndvështrime historike, si dhe nën ndikimin e paradigmes së gjuhëve indoevropiane u bënë përpjekjet e para për ta krijuar pemën e gjuhëve semite, për t'i pasqyruar raportet e tyre gjenetike. Një interpretim i tillë gjenetik i klasifikimit të këtyre gjuhëve lë të kuptohet se të gjitha gjuhët semite, përfundimisht, e kanë një origjinë të përbashkët, e ajo është protosemitishja.

Në studimet indoevropiane, përgjithësisht supozohej se ishte e mundur të rindërtohej një gjuhë protoindoevropiane, bazuar në krahasimin e strukturave të gjuhëve të njohura indoevropiane. Pati përpjekje që një mënyrë e ngjashme të aplikohet edhe për gjuhën protosemitë. Kjo ishte menduar duke krahasuar gjuhët si: arabishten, hebraishten, akadishten, aramishten

dhe etiopishten. Supozohej se këto gjuhë kishin të njëjtin status në lidhje me gjuhën protosemitë, njëjtë siç kishte gjuha protoindoevropiane me gjuhët e tjera indoevropiane. Sidoqoftë, këto përpjekje dhanë rezultate shumë të ndryshme. Derisa gjuhët indoevropiane kanë qenë të shpërndara në hapësira tejet të gjera dhe të izoluar nga njëra-tjetra, e gjuhët semite kanë qenë të përqendruara në një zonë gjeografike të kufizuar në Siri, Palestinë, Mesopotami (Placeholder1) (uatorësh, 1993) dhe në Saharën arabe, aty ku folësit e këtyre gjuhëve kanë qenë në kontakte të përhershëm mes vete. Mu për këtë huazimet gjuhësore mes këtyre gjuhëve kanë qenë të zakonshme. Huazimet gjuhësore zakonisht e deformojnë procesin historik, dhe e bëjnë më të vështirë mundësinë për ta ndërtuar një skemë, ashtu që të vërehet më qartë përafrimi mes këtyre gjuhëve.

Ngjashmëritë mes gjuhëve semite janë më të shumta dhe më të dallueshme në krahasim me ngjashmëritë që kanë mes vete gjuhët indoevropiane. Gjithashtu, ato kanë karakteristika të veçanta që i dallojnë nga të gjitha gjuhët tjera. Është e pamundur të mbështetemi në cilëndo karakteristikë të njëres gjuhë, duke menduar se ajo karakteristikë është karakteristikë e përbashkët e gjithë gjuhëve semite, për ta marrë argument të prerë për gjithë grupin e gjuhëve semite. Mirëpo, ato karakteristika, si tërësi, paraqesin një varg ngjashmëri të mjaftueshme për të identifikuar dhe argumentuar raportet mes tyre. Ndër ato karakteristika mund të përmendim: prania e konsonanteve emfatike të theksuara, raportet e veçanta mes konsonanteve dhe zanoreve, ekzistimi i sistemit të zgjedhimit të foljeve me prefiksi dhe sufiksi, si dhe një numër i ekuivalencave leksikore.

Meqë tiparet e përbashkëta mes gjuhëve të një grupi të caktuar bëhen duke i klasifikuar sipas tipologjisë, duke mos paragjykuar rreth lidhjeve gjenetike mes tyre, klasifikimi i gjuhëve në nëngrupe nuk paraqet ndonjë problem që duhet përmendur. Në rast përzgjedhjeje se çështja e huazimeve gjuhësore apo zhvillimi i mëvonshëm i gjuhëve, që të dy, të shpijnë në rezultate identike, kjo është çështje e hapur. Marrëdhëniet gjenetike mes gjuhëve nënkuptojnë origjinën e tyre të përbashkët, e ajo është gjuha e supozuar, nga e cila e kanë prejardhjen po ai grupi i gjuhëve. Prandaj,

nisur nga ky fakt, historianët e gjuhëve semite, për të ardhur deri te gjenetika e gjuhëve semite, kanë hulumtuar atdheun e semitëve.

Rreth mëmëdheut të semitëve ka pasur shumë debate. Një numër i konsiderueshëm i hulumtuesve janë të mendimit se mëmëdheu i semitëve ka qenë Gadishulli Arabik. (Brockelma, 1977) Në mesin e studiuesve ka edhe prej atyre që mendojnë se Siria apo Veriu i Afrikës është atdheu i semitëve. Natyrisht duhet pasur parasysh edhe shpërnguljet e popujve, si faktor për të caktuar atdheun e mundshëm të tyre, ashtu siç ka ndodhur me shpërnguljet e aramitëve mes viteve 1400-1900 p.e.s. Pushtimi i Veriut të Afrikës dhe i Sirisë nga ana e arabëve në shekullin VII e.s. ka qenë një shpërngulje e semitëve dhe e të tjerëve në këto treva. Kjo teori tregon se rrjedhat historike kanë ndikuar në shtrirjen aktuale të gjuhëve semite. Edhe të dhënat historike flasin për ekzistimin e atyre popujve dhe se ata popuj kanë folur një gjuhë nëpërmjet së cilës kanë komunikuar. Ky argument të shpie edhe në një konstatim tjetër, se me arritjen dhe me stabilizimin e tyre në ato vende, ato gjuhë kanë filluar të zhvillohen të pavarura nga gjuhët e tjera në substratin e tyre. Këto zhvillime na çojnë të mendojmë në faktorët si: faktori i ndikimit të gjuhëve vendore që kanë qenë në përdorim në vendin ku kanë emigruar, apo faktorët e brendshëm të vetë atyre gjuhëve. Studiuesit mendojnë se ata faktorë janë çështje kryesore që kanë ndikuar në risitë të të gjitha gjuhët dhe në paraqitjen e ndryshimeve mes njëra-tjetrës.

Natyrisht së është e mundur të shihet shpërndarja aktuale e gjuhëve semite, dhe kjo jo vetëm si rezultat i migrimeve të befasishme të një populli të tërë, por, përkundrazi edhe pasi të kuptohet se ajo shpërndarje e gjuhëve është rezultat i depërtimit gradual nga qendra të ndryshme në periferinë e zonave të caktuara gjuhësore. Ky depërtim ka mundësuar bartjen e risive gjuhësore, e cila më së shumti ka prekur zonat qendrore, kurse zonat periferike kanë pasur shansin më të favorshëm për të ruajtur format arkaike. Sipas mendimit të Garbinit (Garbini, 1971, 1984) vetë zona është ajo që ka luajtur rol të rëndësishëm në përhapjen e risive gjuhësore, sepse ajo zonë është rrafshnaltë e Sirisë, e që në të njëjtën kohë konsiderohet vendlindje e gjuhëve semite. Karakteristikë kryesore e rajo-

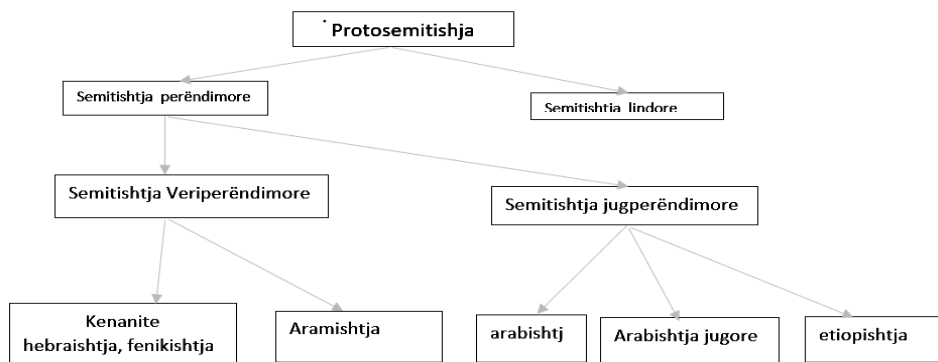
nit të Sirisë, aty ku supozohet vendlindja e këtyre risive gjuhësore, është kontakti mes kolonive të civilizuara buzë shkretëtirës dhe beduinëve të po asaj shkretëtire.

Jo rrallëherë beduinët shtegtuhan dhe u bënë pjesë e popullatës së civilizuar. Mirëpo, krahas kësaj ka pasur raste që një pjesë e banorëve u izoluan duke u shndërruar në grupe beduinësh, duke jetuar të izoluar në shkretëtirë. Garbini është i mendimit se këto shkëmbime të vazhdueshme kanë rezultuar me modele të reja gjuhësore, e që burimin e kanë në zonën e Sirisë, duke u përhapur pastaj edhe në të gjitha anët e tjera. Këto risi gjuhësore, të cilat u përhapën nga Siria në Gadishullin Arabik, bazohen në periudhën në të cilën një grup i caktuar i banorëve të Sirisë ndaluan dhe u vendosën në shkretëtirë.

Garbini përmendi disa ilustrime nga akadishtja dhe eblatishtja, se ato dy gjuhë nuk kanë qenë të përfshira në vargun e gjuhëve të popujve që kanë migruar nga zona e Sirisë, dhe se nuk kanë pasur ndikim në paraqitjen e disa risive gjuhësore në atë rajon. Karakteristikat e përbashkëta mes arabishtes, aramishtes dhe amoritishtes datojnë nga periudha kur paraardhësit e arabëve kanë jetuar me rajonin e Sirisë, e që do të thotë se arabishtja është një trajtë nomade e gjuhëve që janë folur në rajonin e Sirisë në mijëvjeçarin e parë para erës sonë. Atë grup të gjuhëve Garbini e quan grup i gjuhëve amorite. Garbini është i mendimit se arabishtja jugore dhe etiopishtja janë rezultat i migrimëve të hershme nga po ajo zonë. Garbini këtë e mbështet në karakteristikat e përbashkëta mes arabishtes dhe arabishtes jugore, e që nuk i hasim në rajonin e Sirisë që janë rezultat i asimilimit të më vonshëm. Supozohet se beduinët arabë kanë pasur ndikim në dialektet-gjuhët e pranishme në anën jugore. E kundërta ka ndodhur me karvanët tregtare që kanë ndikuar në gjuhët jugore, e të njohura në edhe në anën veriore. Dialekte të arabishtes jugore bashkëkohore nuk i takojnë gjuhëve të arabishtes jugore drejtë për së drejti. Është e mundur që këto gjuhë të jenë nga format gjuhësore, të pandikuara prej beduinëve të hershëm arabë, sepse për shkak se ato zona kanë qenë të izoluara në jug të Gadishullit Arabik. Në disa aspekte, struktura e atyre gjuhëve është më

arkaike sesa struktura e arabishtes jugore e hasur në disa epitafe të njohura.

Në formën standarde të klasifikimit të gjuhëve semite, studiuesit janë të mendimit se diku në mijëvjeçarin e dytë para erës sonë ka ndodhur ndarja mes gjuhëve semite veriore-lindore (akadishtja, e cila më vonë është degëzuar në dy grupe, në atë babilonase dhe asirishte), dhe gjuhë të tjera semite. Gjithashtu, në fillim të mijëvjeçarit të dytë para erës sonë ndodhi një degëzim tjetër i grupit të gjuhëve jugore nga gjuhët semite. Ka pasur edhe një degëzim mes grupit të gjuhëve semite veriore dhe jugore dhe jugperëndimore. Po ashtu gjatë mijëvjeçarit të parë, para erës sonë, nga grupi veriperëndimor u degëzua kenanishtja dhe aramishtja. Nga grupi jugperëndimor u degëzua arabishtja dhe dialekti i arabishtes jugore, si dhe etiopishtja. Mirëpo, gjurmimet më të reja e kanë ndryshuar rrënjësisht këtë pasqyrë, e sidomos me zbulimin e ugarishtes, në vitin 1929, po edhe eblatishtes, në vitin 1974. Që të dy këto gjuhë tani konsiderohen nga gjuhët e grupit veriperëndimor. Mirëpo, marrëdhëniet mes këtyre gjuhëve akoma janë të diskutueshme.



Klasifikimi tradicional i gjuhëve semite

Trungu gjenealogjik, qoftë ai të jetë i përshtatur sipas migrimit të popujve ose sipas përhapjes së risive gjuhësore, ka qenë ashpër i kritikuar prej disa studiuesve, për shkak të papajtueshmërisë së tyre me natyrën e situatës gjuhësore në Lindjen e Afërt. Ky kundërshtim bazohet në atë se

nuk ekziston kufi i prerë mes grupeve gjuhësore në këtë pjesë të botës, si dhe nuk është i izoluar asnjë grup gjuhësor nga grupet e tjera semite, ashtu siç ka ndodhur, për shembull, me disa gjuhë indoevropiane. Shumë grupe gjuhësore në Lindjen Mesme kanë qenë në kontakt mes vete brenda kufijve gjeografikë, dhe kanë pasur komunikim kulturor dhe politik. Ky komunikim ka rezultuar me risi gjuhësore, dhe ato risi lehtësisht jenë përhapur në rajone të gjëra gjeografike. Gjithashtu ai komunikim ka rezultuar me huazime të ndërsjella në ato krahina të gjëra, ashtu siç ka ndodhur me akadishten dhe aramishten. Kjo edhe shihet në shpërndarjen e disa karakteristikave të përbashkëta në gjuhët e këtij rajoni. Por, pozita e arabishtes në mesin e gjuhëve semite praqet problem të veçantë shkencor. Sipas një numri të studiuesve të gjuhëve semite, arabishtja ka qenë ajo pika ndarëse në ndërtimin e protosemitishtes. Protosemitishja ka zënë fill me arabishtes, sidomos me inventarin e fonemave. Studiuesit kanë zbuluar se, arabishtja është njëra ndër gjuhët më të vjetra semite. (Kees, 1997) Përpyekjet më të fundit për një klasifikim të gjuhëve semite, zakonisht janë të orientuar në interpretimin historik të marrëdhënieve midis gjuhëve të këtij grupi përfshirë edhe qasjen, thjesht tipologjike-gjeografike duke regjistruar karakteristikat e përbashkëta mes gjithë këtyre gjuhëve duke mos pretenduar për të thënë fjalën e fundit rreth atësisë së këtyre gjuhëve për gjatë historisë.

Disa studiues të historisë së gjuhëve semite nuk pajtohen me këtë metodologji të arritjes të një përfundim i tillë. Në mesin e tyre është edhe Ullendorf (Edward, 1958), i cili kategorikisht ka refuzuar çdo mundësi për klasifikimin duke u bazuar në marrëdhëniet tipologjike mes këtyre gjuhëve. Përkundër mendimit të tyre, është një grup tjetër i studiuesve, në krye me Garbinin, që mendojnë se, duke ndjekur zhvillimin historik të gjuhëve semite është e mundur të arrihet deri te një klasifikim i tillë, mirëpo pa ndonjë hierarki gjenetike, sepse modeli i zhvillimit gjuhësor në zona, është rrënjësisht i ndryshëm nga modeli i zhvillimit të gjuhëve indoevropiane.

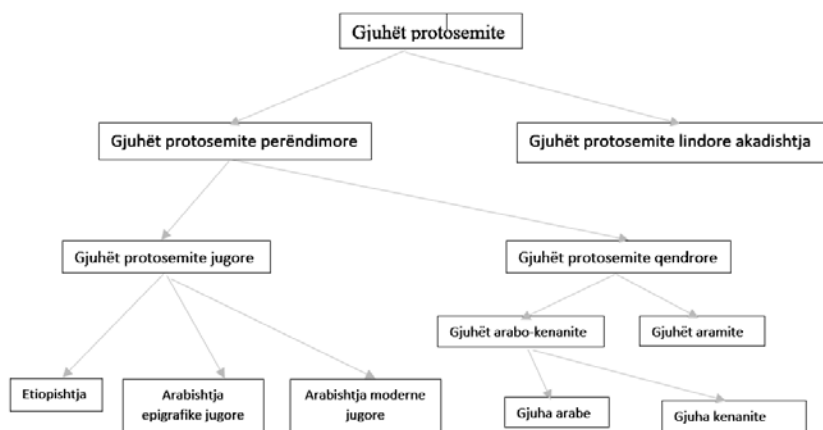
Ende disa studiues mendojnë se është e mundur të bëhet klasifikimi gjenetik, mirëpo me kusht që të përdoren metoda të duhura gjatë analiza-

ve. Në mesin a tyre është Hetzron (1974/1976), i cili propozon që klasifikimi duhet bazuar në parimet e klasifikimit të heterogjenitetit arkaik dhe risive të përbashkëta morfologjike-leksikore. Parimi i dytë nënkupton se, një sistem morfologjik heterogjen është më arkaik se ai homogjen. Sipas principeve të para se, risitë morfologjike-leksikore vështirë se mund të jenë subjekt i huazimeve gjuhësore. Ai ofron dy ilustrime për të argumentuar këtë tezë: ilustrimi i parë është mbaresa e vetës së parë dhe vetës së tretë njëjës te foljet e kohës së kryer në gjuhën arabe, e ato janë: *تُ tu* dhe *تَ tá* si p.sh.: *كَتَبْتُ kátábtu* [kam shkruar] dhe *كَتَبْتَ kátábtá* [ke shkruar]; në etiopishte ato dy përemra janë: *-ku/kia*, forma ekuivalente me mbaresat foljore në akadishte, të cilat kanë sufiksa vetorë – *(ā)ku* dhe *-(ā)tá*. Ky mund të jetë dallim mes arabishtes dhe etiopishtes në krahasim, i cili nënkupton një heterogjenitet në akadishten arkaikë. Tendencia për një homogjenitet u realizua në rrugë të ndryshme, në njërën në arabishte dhe kenanishte dhe në anën tjetër në formën e cila u realizua në etiopishte dhe hebraishten jugore. Hebraishtja ka dy forma *kātavti* dhe *kātavtá*. Pra, këtu ato kontribuuan në këto risi që pësuan në krahasim me arabishten, dhe këto risi i ndanë arabishten dhe hebraishten nga gjuhët semite jugore.

Ilustrimi i dytë sipas Hetzronit ka të bëjë me prefiksin, pra konsonantin e dobët *ي* të kohës së tashme. Në akadishte, prefiksi i kohës së tashme ka qenë *ḍamma u*, përjashtuar vetën e tretë të gjinisë mashkullore në numrin njëjës dhe vetës së tretë dhe vetës së parë shumës e cila ka qenë kásrá *i*. Të gjitha prefikset e kohës së tashme në arabishten letrare janë të vokalizuar me fát'ḥá *á/a*, kurse prefikset e kohës së tashme në etiopishte janë të vokalizuar me kásrá *i*. Në këtë rast sistemi heterogjen në akadishte konsiderohet më arkaik, kurse prefikset e gjuhëve tjera janë rezultat i përgjithësimit të më vonshëm. Në arabishte gjendja aktuale është më e komplikuar se kaq: disa fise arabe në epokën para islame kanë përdorur kásrán *i*, në prefiksin e kohës së tashme, e disa fise tjera kanë përdorur fát'ḥán *á/a*. Mbase kjo ka qenë periudha e ndërmjetme për të kaluar në periudhën e përgjithësimit të kásrás *i* te foljet me vokalin fát'ḥá *á/a* te konsonanti i mesëm dhe përgjithësimin e fát'ḥas *á/a* te foljet të cilat kanë kásrá *i* apo *ḍammá u* te konsonanti i mesëm. Dialektet e arabishte gjatë periudhës

para islame dallimet që kishin mes veti në prefiks, i braktisën dhe u bë përgjithësimi i prefiksit të përbashkët.

Bazuar në ilustrimet e më sipërme dhe ilustrimet tjera të ngjashme, për grupin e këtyre gjuhëve semite qendrore, Hetzroni ka ardhur në përfundim që arabishten ta vendosë në një pozitë të re nga klasifikimi i më hershëm, aty ku ka qenë grupi i gjuhëve me arabishten jugore, e pastaj shohim se si ky ndryshim ka ndikuar në klasifikimin e gjuhëve semite në përgjithësi. Mirëpo, çështja kryesore në pikëpamjen e Hetzronit është se klasifikimin e gjuhëve semite nuk e bënë bazuar në risitë e përbashkëta në fonologji, në leksik apo në sintaksë, e që huazimet gjithmonë janë mbështetja kryesore në këtë çështje, por ai bazohet kryesisht në risitë morfologjike-leksikore, e që në një farë mënyre huazimet në këto fusha shumë pak janë të mundshme. Gjithashtu, Hetzroni qëndron larg klasifikimit të tij se gjuhët e ndryshme i kanë ruajtur karakteristikat e veta gjuhësore, e që quhen risi negative, sepse ky proces, në masë të caktuar, mund të ndodhë te çdo gjuhë.



Gjenealogjia e Gjuhëve semite sipas klasifikimit të Hetzronit (1976)

Përkundër problemeve gjatë analizës krahasimtare historike, hulumtimet janë zgjeruar përgjatë shekullit XX, sidomos në fushën e studimeve të gjuhëve semite në krahasim me gjuhët e tjera, sikurse ato hamite. Emri i këtij grupi të gjuhëve është mbështetur në klasifikimin e Dhiatës së Vje-

tër, e që i tërë njerëzimi, sipas kësaj dëshmie, ndahet sipas pasardhësve të tre fëmijëve të pejgamberit Nuh. Hulumtuesit janë bazuar në këtë ndarje, pra, për të klasifikuar gjuhët që kanë folur pasardhësit e Samit, Hamit dhe Jafetit. (Carl, 1977)

Në grupin e gjuhëve hamite janë përfshirë gjithë gjuhët e Afrikës, ndërsa hulumtimet e fundit i kanë kufizuar karakteristikat e gjuhëve hamite në pesë grupe gjuhësore në Afrikë, e ato janë edhe grupi i gjuhëve berberë në Afrikën Veriore. Nga kjo gjuhë burojnë gjuha arkaike e libiasve, gjuha arkaike e egjiptianëve (koptishtja), (Umer, 1992) gjuha haisishte, grupi i gjuhëve kushitike dhe grupi i gjuhëve të Çadit. Në kohën kur u zbuluan karakteristikat e përbashkëta mes gjuhëve të këtij grupi dhe gjuhëve semite, atëherë këto dy grupe u quajtën *Gjuhë hamite-semite*. Pra, nga vitet e shtatëdhjeta të shekullit XX ky grup i madh i gjuhëve mori emrin *Gjuhë afro-aziatike*. Me emërtimin e grupit *afro-aziatike*, Garbini e zbaton teorinë e tij të veçantë për t'i lansuar risitë gjuhësore nga zona e Sirisë. Sipas mendimit të tij, të gjitha përpjekjet për ta mohuar tezën se *gjuhët semite dhe hamite kanë një burim*, janë të gjykuara për të dështuar. Është e vërtetë se një krahasim sado i thjeshtë do të hedhte në dritë forma të përbashkëta mes gjuhëve të këtyre dy grupeve. Mirëpo, mungesa e çfarëdo barasvlere fonetike mes gjuhëve të dy grupeve, gjithashtu ekziston edhe te gjuhët indoevropiane, e kjo dëshmon se ne nuk kemi të bëjmë me një familje gjuhësore simotër, pra që vijnë nga i njëjti paraardhës. Sipas mendimit të Garbinit, gjuhët hamite janë gjuhë afrikane dhe pa lidhje gjenetike të afërt me gjuhët semite. Për gjatë një periudhe të caktuar historike u larguan deri në një shkallë, dhe ato gjuhë fituan elemente semite për shkak të migrimeve të delegacioneve nga zona e Sirisë. Për shembull, egjiptianishtja arkaike ishte në rrugë për t'u bërë pjesë e gjuhëve semite, sikur ajo të vazhdonte të kishte kontakte me semitët. Bazamenti qëndron në divergjencat dhe llojllojshmërinë, mirëpo uniteti i mëvonshëm mes gjuhëve semite dhe shkalla e ngjashmërive mes gjuhëve hamite dhe gjuhëve semite është rezultat i ndërthurjeve të mëvonshme.

Pozita e gjuhës arabe në familjen e gjuhëve semite

Arabishtja dhe hebraishtja, në grupin e gjuhëve semite, gjithmonë kanë zgjuar kureshtjen e studiuesve dhe janë studiuar më së shumti në krahasim me simotrat e tyre, për kundër asaj që zbulimi i akademisë ka ndryshuar në mënyrë të konsiderueshme pikëpamjet ekzistuese rreth strukturës dhe zhvillimit të gjuhëve semite. Gjithashtu përkundër faktit se materialet e gjuhës asiriane dhe babilonishtes na kthejnë dy mijë vjet më pas me epitafet më të vjetra të arabishtes. Për këtë arabishtja mbetet mostër për analizë të gjuhëve semite dhe formave të tyre. Nuk është vetëm argumenti i vjetërisë së dokumenteve të shkruara në arabishte, mirëpo edhe të qenët arabishtja gjuhë e konservuar, e sidomos sa i takon ruajtjes së lakimit.

Pozicioni i arabishtes në drurin gjenealogjik të familjes së gjuhëve semite, për semiologët, ende vazhdon të jetë e pasqaruar. Më herët kemi parë se ka qenë e zakonshme që arabishtja të radhitet në një familje me arabishten jugore dhe bashkëkohore, bashkë me etiopishten, e që ato i takojnë familjes së gjuhëve semite jugore. Kriter kryesor për këtë klasifikim ka qenë forma e shumësit të parregullt, apo ato forma që formohen, duke u përsëritur forma e njëjësit, pa ndonjë shtesë tjetër, apo edhe pa ndonjë lidhje me etimologjinë mes njëjësit dhe shumësit. Këto gjurmë i hasim vetëm te gjuhët semite jugore. Te hebraishtja është një grup i vogël i ilustrimeve të ngjashme me shumësin e parregullt, mirëpo që nuk ka lidhje morfologjike mes njëjësit dhe shumësit.

Atëherë kur gjuhët semite filluan të zhvillohen dhe të shpërfaqen dallime sintaksore mes njëjësit dhe shumësit, semitishtja lindore dhe ajo jugore përzgjedhën një të vetmen morfemë për të formuar shumësin **-īm**, në hebraishte, kurse arabishtja dhe gjuhët semite jugore u dalluan me më shumë forma të shumësit. Shumica e tyre shumësin e shënuan me njërën prej prapashtesave të gjinisë femërore, siç kemi në arabishte prapashtesën *āṣḍiqāu*, fuqarāu një shumës i thyer i emrave *ṣadīq*, faqīr. Për të formuar shumësin e emrave që emërtojnë qenie njerëzore, gjuhët semite jugore formuan shumës të rregullt në arabishte nëpërmjet prapashtesave: *ūnā*, *īnā* [për gjininë mashkullore] dhe prapashtesat *ātun*, *atin* [për gjininë femëro-

re]. Jo të gjitha format e shumësit të parregullt në fillim i nënshtroheshin këtij parimi në gjuhët semite jugore, por ishte një pikënisje për modele (forma) të tjera. Ato gjurmë të prurjeve të brendshme që ekzistonin te gjuhët semite veriore mund të shpjegohen te emrat e gjinisë femërore dhe emrat kolektiv e që më vonë u etablua si formë e shumësit për gjatë zhvillimit të formës së shumësit. Nuk mund të justifikohet ekzistimi i gjitha formave të shumësit të parregullt në arabishte bazuar në këtë parim, por mund të themi se format që kanë pasur këto sufiksa, janë forma me të cilat është filluar krijimi i formave të shumësit. Nisur nga ky fakt mund t'i justifikojmë ato pak fjalë në gjuhët semite veriore, të cilat shumësin e formojnë nëpërmjet formave të parregullta. Në fillim ishin emra të gjinisë femërore apo emra abstraktë. Sikur të ishte origjina e shumësit të parregullt nga periudha e semitishtes së përbashkët, kjo nuk është risi e cila është shfaqur te gjuhët semite jugore, por është një karakteristikë e zakonshme e tyre. Zhvillimet e më vonshme janë ato që i larguan nga njëra-tjetra gjuhët semite jugore dhe gjuhët semite veriperëndimore.

Tiparet e përbashkëta mes arabishtes dhe gjuhëve semite veriperëndimore e kanë shtyrë Hetzronin (1974-1976) të propozojë nëngrupin e ri, grupin e gjuhëve semite qendrore. Në këtë nëngrup të ri do të përfshihej arabishtja, kenanishtja dhe aramishtja në një grup, e jo me arabishten jugore dhe gjuhët e Etiopisë. Që nga klasifikimi i ri në mënyrë adekuate shpjegohen tiparet e përbashkëta midis arabishtes dhe gjuhëve semite veriperëndimore. Shtrohet pyetja se si mund të shpjegojmë ngjashmëritë mes arabishtes dhe gjuhëve semite jugore?! Një hipotezë e mundshme është të shikohet zhvillimi i shumësit të parregullt, sepse ai është një dukuri që ka goditur disa nga gjuhët semite jugore, e që më vonë ai grup u bë pjesë e gjuhëve semite jugore. Kjo risi nuk u përhap në të gjitha gjuhët semite perëndimore. Ato gjuhë u degëzuan, dhe disa nga ata kaluan në grupin jugor, e më vonë formuan grupin e gjuhëve semite jugperëndimore, ndërsa arabishtja vazhdoi të qëndrojë në të njëjtën grup, dhe kështu krijoi raporte me gjuhët tjera të grupit të gjuhëve semite perëndimore, e ato janë kenanishtja dhe aramishtja, dhe kështu së bashku e zhvilluan sis-

temin foljor të ri, nyjën shquese, mbaresat e gjinisë femërore dhe tipare e tjera.

Hetzron ofron një nëngrup tjetër nga klasifikimi i gjuhëve semite qendrore, duke u bazuar në një karakteristikë tjetër, e ajo karakteristikë është sufiksi *ná* i shumësit të gjinisë femërore të foljet. Në gjuhën arabe kemi *kátábū* / *kátábná* [kanë shkruar, kemi shkruar]. Veta e tretë, për gjininë mashkullore dhe femërore, koha e shkuar; *yáktubūná* dhe *yáktubná* [shkruajnë] veta e tretë, për gjininë mashkullore dhe femërore, koha e tashme.

Për ta parë shpërndarjen e veçorive të përbashkëta midis arabishtes dhe gjuhëve të tjera semite, duhet bazuar në teorinë e Garbinit. Më lart kemi parë se këndvështrimi i tij është se arabishtja semite është shfaqur atëherë kur janë shfaqur folës të saj në rajonin e Sirisë fqinje, në shkretëtirë, dhe është izoluar nga risitë gjuhësore që kanë qenë në atë zonë. Procesi i transferimit nga jeta urbane në jetë beduinë ka ngjarë në gjysmën e dytë të mijëvjeçarit të dytë para erës sonë. Karakteristikë e përbashkët mes gjuhës arabe dhe gjuhëve veriperëndimore është rezultat i risive që kanë ndodhur në rajonin e Sirisë para se arabishtja të transferohet në jetën beduine. Mu për këtë arabishtja nuk ka asnjë element që nuk e kanë edhe gjuhët semite veriperëndimore, elemente që në fakt janë krijuar përgjatë mijëvjeçarit të dytë para erës sonë.

Derisa arabishtja përhapet në jug, arriti në zonën e influencuar nga arabishtja jugore, e cila për shumë kohë më parë, para arabishtes, pra ishte përhapur në atë rajon. Disa prej arabëve ishin vendosur në rajonin e Arabisë Jugore, dhe kishin vendosur kontakte mes dy gjuhëve të zonës. Në mijëvjeçarin e parë para erës sonë kishte filluar civilizimi i disa arabëve në rajonin e Sirisë. Ky proces kishte bërë që të arabizohej Mbretëria Nabatiane. Fuqia e mbretërve të Arabisë Jugore, në mijëvjeçarin e parë para erës sonë, u rrit dhe u shtua ndikimi i gjuhëve të atyre mbretërve në gjuhën e beduinëve. Sipas Garbinit, kjo dukuri historike shpjegon veçoritë e përbashkëta midis arabishtes dhe gjuhëve semite jugore. Mirëpo, nuk mund të thuhet se i përkasin ekskluzivisht gjuhëve semite veriperëndimore, ose gjuhëve semite jugore vetëm për shkak të kontakteve të hershme

me Sirinë dhe me Arabinë e Jugut. Përgjatë historisë së saj arabishtja u ndikua nga risitë që ndodhën, në përgjithësi, në të dy familjet gjuhësore.

Në të kaluarën pati tendenca për t'iu qasur studimeve krahasimtare të semitishtes nga këndvështrimi i arabishtes, e që do të shpinte në rindërtimin e protosemitishtes, e cila për nga struktura ishte e përafërt me arabishten. Prandaj, nisur nga ky fakt, studiuesit e konsideronin arabishten më arkaike se gjuhët e tjera semite. Disa veçori të arabishtes vërtet se ishin të pranishme që në fazën e hershme, në krahasim me gjuhët e tjera semite. Mirëpo, më vonë këto teza u rrëzuan. Për shembull, arabishtja e ka ruajtur interdentalen **t̪** dhe **d̪**, të cilat në sirianishte u zëvendësuan me dentale, kurse në kenanishte, hebraishte dhe etiopishte u zëvendësuan me frikative. Kështu, tani kemi shembullin me numrin *tre*: në arabishte kemi *tālātā*, në kadishte *šalāšum*, në hebraishte *šālōš*, në sirianishte *talat* dhe në etiopishte *šalās*. Arabishtja jugore në fazën e hershme i ka ruajtur interdentalet. Gjithashtu këto interdentalë i ka ruajtur edhe akadishtja arkaike, bashkë me ugarishten.

Në mesin e gjithë gjuhëve semite, arabishtja dhe arabishtja jugore arkaike në tërësi i kanë ruajtur konsonantet velare siç janë **h** dhe **ḡ** dhe grupin e konsonanteve faringale **ħ** dhe ' [ء, ʕ]. Në shumicën e gjuhëve të tjera semite konsonantet e pazëshme janë shkruar në **h**, kurse konsonantet e zëshme janë shkruar në ' [ʕ]: fjalët *ḡarb* [perëndim] dhe *ʕn* [sy] të arabishtes kanë marrë formën *ʕrērēb* [mbrëmje] *ʕn* [sy]. Siç duket, ugarishtja e ka ruajtur konsonantin **ḡ**. Në akadishte nuk i hasim këto konsonante, me përjashtim të konsonantit **ħ**, se mbase janë shkruar në hemze. Duhet theksuar se akadishtja në fazën e hershme i ka pasur të gjitha këto konsonante.

Në morfologji karakteri arkaik i arabishtes shfaqet nga ekzistimi i lakimit të plotë të emrit me tri shenja karakteristike, e ato janë **-u** [emërore], **-i** [gjinore] dhe **-a (á)** [kallëzore]. Edhe akadishtja arkaike i ka pasur që të tri këto shenja rasore, mirëpo në fazën e mëvonshme (në babilonishten e re dhe aramishten e re) janë zhdukur plotësisht. Fillimisht ngatërroheshin mes vete, e më pas janë tretur krejtësisht. Në grupin e gjuhëve të vjetra veriperëndimore, si në ugarishte, mbaresat rasore gjendeshin ako-

ma, kurse në gjuhët moderne, si në hebraishte, nuk i hasim mbaresat raso-re. Megjithatë, në arabishten arkaike jugore hasen karakteristika të veçanta ortografike, e që argumentojnë për një sistem të tillë origjinal. Në etiopishte hasim një mbaresë rasore, e ajo është **-a**, e që mbase argumen-ton ekzistimin e mbaresës rasore të kallëzores për kundrinën.

Referencat:

- Brockelma, C. (1977). *Fikhu-l-lugati-s-samiyyati*. Rijad. Carl, B. (1977).
- Dr. Amir Sylejman. (1991). *Al-Lugat-l-akadiyye (al-babiliyye ve-l-ashuriyye, tarihuha ve tedvinuha ve kvaiuduha*. Mosul, Irak.
- Edward, U. (1958). What is a Semitic language. *Orientalis*.
- Garbini, G. (1971). The Phonetic Shift of Sibilants in North. *Northwest Semitic Languages*.
- Kees, V. (1997). *The arabic Language*. New York.
- Lutz Edzard. (2012). On the use of the terms “(anti-)Semitic” and “(anti-)Zionist” in modern Middle Eastern discourse. *Orientalia Suecana LXI Suppl*.
- Soysal, O. (2020). Bogatkoj Kaynaklari Isiginda Akkad Krallari ile ilgili Edebi - Tarihi Metinler Halkinda Gorusler. *Colloquium Anatolicum*, 19.
- Auatorësh, G. (1993). *Med'hal nehvi-l-lugati-s-samiyyeti al muaqaran*. Bejrut.
- Umer, A. M. (1992). *تاريخ اللغة العربية و مصر و المغرب الأدنى*. Tripoli.

Dr. Isa MEMISHI

A BRIEF HISTORY OF THE ARABIC LANGUAGE AND ITS POSITION IN THE GROUP OF SEMITIC-HAMITIC LANGUAGES

(Summary)

Many languages throughout the world (in the thousands) are classified into different groups. This classification is done using different criteria and for different purposes. The criteria for the classification of languages can be internal and external and both are of great importance and can be combined if required. The external criteria are elements which do not have to do with the language itself in the narrow sense. These can be geographic, regional, or socio-linguistic criteria. The internal criteria for the classification of languages are much more precise and reliable as they are closely connected to the languages themselves.

Linguistic genetic classification is quite common throughout the world. It takes into consideration, above all, the origin of a certain group of languages, that is linguistic and non-linguistic criteria. This classification of languages has made great advances since the XIX century thanks to the development of comparative grammar, that is the comparative-historic method in the study of languages.

The third criterion for the classification of languages takes into consideration internal linguistic criteria and is based on the characteristics and the structure of the language itself. For this typological classification, in principle, it is of no importance where a certain language is spoken and its genealogy. Essential for this classification are the structure forms and characteristics.

Based on the geographical criteria for the classification of languages, today, Arabic can be considered an Asian-African language and the areas where it is spoken are the Arabian Peninsula, the Middle East and North Africa.

According to typological criteria, Arabic is a fleective language, whereas according to the linguistic genetic classification it belongs to the Semitic group of languages. According to historians of the Arabic language, and a more comprehensive classification, Arabic belongs to the Semitic-Hamitic group of languages.

Prof. Dr. Metin IZETI¹

TESAVVUFI (PËRSHPIRTSHMËRIA ISLAME) NDËRMJET TRADITËS DHE PERSPEKTIVËS

Abstrakt

Tesavufi ose përshpirtshmëria islame është përmasë ontologjike dhe epistemologjike e traditës konstituive islame, duke filluar prej pejgamberit të dashur, Muhamedit, a.s., e deri në ditët e sotme. Kjo trajtë e përjetimit dhe e dijes fetare, e përmbushur gjithnjë me parimet bazë të fesë islame, etikën dhe disiplinën fetare islame, shekuj me radhë është konsideruar si mënyrë e jetës efektive fetare të shumë shtresave të shoqërive myslimane. Si i tillë, Tesavufi, nëpërmjet rrugëve të veçanta sufike, tarikateve, është institucionalizuar dhe është përhapur në të gjitha vendet e botës, dhe kështu ka vazhduar për një kohë të gjatë.

Dy shekujt e fundit në historinë e njerëzimit njihen si shekuj të materializmit të sforcuar, dhe si pasojë e këtij koncepti edhe disiplinat fetare në një apo tjetrën mënyrë janë ndikuar nga koncepti materialist i mendimit, e i cili dëmin më të madh ia ka bërë përmasës shpirtërore të feve, si rrjedhojë edhe Islamit. Mirëpo, kohëve të fundit pjesa më e madhe e njerëzve në botë që kanë sens mendimi përpiqen ta gjejnë rrugën e daljes nga kjo krizë ekzistenciale e njerëzimit, dhe në mesin e tyre dita ditës janë më të shpeshtë zërat që përshpirtshmërinë e paraqesin si rrugën e vetme të shpëtimit

¹ Pedagog i rregullt në Fakultetin e Arteve në Universitetin e Tetovës.

nga literalizmi, tekstualizmi dhe reduktimi i fesë në çështje të organizimit shoqëror.

Në këtë trajtesë bëhet përpjekje që të rilexohet gjendja aktuale e bashkëkohësisë dhe të bëhet një rilexim i përmasës sufike të Islamit, e që në aspekt të parimeve të përgjithshme ka të bëjë edhe me ne shqiptarët.

Fjalët kyçe: *Njeriu, Islami, Tesavvufi, Tradita, Perspektiva.*

Hyrje

Gjendja e njeriut modern – njeriu në epokën e teknologjisë së informacionit - mund të përshkruhet si e distancuar nga një pjesë e rëndësishme e realitetit të tij shpirtëror. Kjo është një mënyrë kur përjetohet koncepti i “të qenit jashtë kontaktit me realitetin.”²

Kjo gjendje e njeriut është rezultat i asaj që disa e kanë quajtur “vetëdije e rreme”³. Kjo gjendje lind nga përvetësimi i besimeve që nuk janë në përputhje me realitetin. Si e tillë, kjo gjendje ndoshta mund të përshkruhet më mirë si “vetëdija e gënjeshtres”. Besime të tilla, zakonisht të paraqitura si “dije” dhe të shpërndara nga institucionet mësimdhënëse dhe mas-mediat, propagandohen nga palë të ndryshme, gjithmonë me qëllim të mbrojtjes së interesave të tyre. Megjithatë, viktimat e parë në të tilla përpjekje të gabuara, siç është evidente, nuk është asgjë tjetër veçse e vërteta. Problemet mund të lindin edhe si rezultat i adoptimit të një metodologjie të gabuar të ndjekjes së të vërtetës. Në raste të tilla, keqkuptimi i formës së çlirimit kërkon miratimin e një qasjeje më të mirë. Pra, ajo që kërkohet është gjetja e të vërtetës. Ajo që nevojitet nuk është vetëm e vërteta në kuptimin e zakonshëm, por edhe e vërteta në kuptimin transcendent,

² Më gjerësisht shikoni: Sprengler, Oswald, *The decline of the west*, Vintage; Abridged edition (April 11, 2006); Guenon, Rene, *Kriza e botës moderne*, <https://dielli.net/pdf/tradita/KrizaBotesBashkohore.pdf>.

³ Haralambos, Michael, Holborn, Martin, *Sociologjia: teme i perspektive*. Golden marketing: 2002 Zagreb; Hromadžić, Hajrudin, *Konzumerizam: potreba, životni stil, ideologjia*, Zagreb, 2008.

shpirtëror. Me fjalë të tjera, njeriu duhet ta gjejë kahun e tij. Ai duhet të orientohej.

Për ta ndihmuar njeriun në kërkimin e të vërtetës, Zoti e pajisi atë me inteligjencë (akl). Duke supozuar se njeriu do të përfitojë nga kjo dhuratë, zbatimi i intelektit të tij duhet ta ndihmojë njeriun ta dallojë të vërtetën nga e pavërteta. Gjithashtu, ka edhe shumë sinjale të Zotit në natyrë, në brendinë e njeriut dhe në zbulesën hyjnore, e që do t'ia ndriçojnë rrugën njeriut drejt të vërtetës. Sfida është që t'i marrësh parasysh dhe të vep-rojnë në përputhje me rrethanat. Të sipërpërmendurat po ashtu i vijnë në ndihmë edhe njeriut, edhe për ta rivendosur lidhjen e tij me realitetin shpirtëror, e edhe për ta rivendosur ekuilibrin midis ekzistencës së tij shpirtërore dhe materiale.⁴

⁴ Si lëvizjet e të gjitha periudhave të tjera, edhe iluminizmi evropian ishte i detyruar të zhvillonte një teologji të lirisë, dhe për ta refuzuar sistemin e vjetër, që të prodhonte një filozofi të shpëtimit. Filozofitë e shpëtimit dhe të iluminizmit, të formuluar me shpejtësi në vitet e para të Republikës, janë themeluar nga brenga e njëjtë: Për sistemin e ri, i vjetri duhej rrënuar, dhe si rrjedhojë populli do ta fitonte lirinë. Në këtë pikë njeriu së pari duhej ta tregonte “guximin e përdorimit të arsyes”, ta refuzonte të vjetrën, dhe në vijim t'i vendoste themelet e sistemit të ri. Konceptet e arsyes, kuptimit, racionalizmit dhe lirisë që na dalin përpara në procesin e modernizmit nuk mund të mendohen ndaras nga ky kontekst historik. Në Evropën iluministe këto koncepte janë formuluar dhe përdorur si pjesë të një projekti politik. Mirëpo, lidhjet e gabuara kauzale të vendosura midis arsyes dhe traditës, kuptimit dhe mendimit të lirë, sistemit dhe lirisë më vete, i kanë prurë edhe dikotomitë kantiane. Shoqëritë moderne kapitaliste, thotë Weber, nga njëra anë lirohen duke shpëtuar nga kufizimet e traditës, ndërsa nga ana tjetër duke e institucionalizuar racionalizmin e tyre e shtojnë produktivitetin. Shtimi paralel i lirive individuale dhe i produktivitetit shoqëror është një nga premtimet themelore të modernizmit. Liria është vetia themelore e individit të pavarur, e që si koncept është paraqitur me modernizmin. Sipas Hegelit dhe ndjekësit të tij, Weberit, vetia themelore e modernizmit është liria e zgjedhjes. Individi i pavarur bashkëkohor ka të drejtë të zgjedhë midis mundësive të mëdha për të qenë individ. Këtë mundësi na e shtron shkenca dhe teknologjia moderne, ekonomia e tregut, individualizmi, mjetet e reja të komunikimit dhe elementet e tjera. Shtimi i mundësive për zgjedhje nënkupton zgjerimin e sferës së lirisë. Pikë kyçe është zgjedhja, e jo se çka zgjedhim. Liria në kuptimin veberian përbëhet nga vetë vepra, ose nga aftësia e zgjedhjes. Nuk është e rëndësishme se në çfarë drejtimi bëhet zgjedhja, dhe s'ka rëndësi se çfarë përmbajtjeje ka ajo. Kjo ngase zgjedhja është e kuptimtë nëse mbështetet në diçka jashtë individit, dhe jo në vullnetin e shprehur prej vetë individit. Me fjalë të tjera, zgjedhjet e individëve i bën të kuptimta ose jo një burim i vetëm: Liria e individit për zgjedhje. Periudha mode-

rne, në këtë kontekst, është “periudhë e zgjedhjeve”. Zgjedhjet e panumërta që e rrethojnë jetën tonë, duke filluar nga ajo që do të hamë dhe që do të pimë, çka do të veshim, në cilën shkollë do ta dërgojmë fëmijën, cilin film do ta shikojmë, cilën parti do ta votojmë, në cilën gjellëtoje do të ushqehemi, çfarë muzike do të dëgjojmë, e deri te çështja se me kë do të martohemi, përbëjnë themelin e konceptit modern të lirisë.

Botëkuptimi i këtillë modern i lirisë nuk merret aspak me përmbajtjen. Nuk jep konkluzë etike. Konkluzën ia lë zgjedhjes së njeriut. Egoizmi ose altruizmi, sjellja fetare ose zgjedhja e ndonjë sjelljeje të ndryshme seksuale, janë të kuptimita për shkak se prezantojnë lirinë e zgjedhjes së individit. Themeli ontologjik i vlerës është në zgjedhjen e lirë së individit, dhe kërkimi i ndonjë kuptimi tjetër përtej kësaj është në kundërshtim me shpirtin e modernizmit. Të gjykuarit në lidhje me vlerat që e përbëjnë përmbajtjen e këtyre zgjedhjeve dhe mënyrave të tilla jetesës bie ndesh me botëkuptimin modern etik.

Përkundër kësaj, tradita e vë theksin mbi kuptimin, dhe jo mbi lirinë. Para çështjes që individi ta përjetojë lirinë, ajo parapëlqen përjetimin e një jete të kuptimtë. Madje, për ta bërë domethënëse jetën individuale dhe shoqërore, pohon se duhet të kufizohen liritë. Domethënë, liritë nuk i përkufizon vetëm në përmasë negative, por edhe pozitive. Të jesh modern domethënë të shpëtosh nga kufijtë e traditës që ka për qëllim t’i bëjë të kuptimta gjërat. Botëkuptimi modern i lirisë në këtë çështje është në kundërshtim me veten, sepse nga njëra anë theksohet se liria në princip nuk duhet të jetë e varur nga ndonjë shkallë e vlerave, ndërsa nga ana tjetër harrohet se gjykimi në lidhje me lirinë është një qëndrim i ngarkuar vleror. Lidhja e kuptimit të preferencave me lirinë e zgjedhjes së individit nuk provon se akti i zgjedhjes është i pavarur nga vlera.

Në këtë pikë paraqitet një nga krizat themelore të modernizmit: Liria pa përmbajtje ia hap rrugën krizës së kuptimit. Liria dhe kuptimi shndërrohen në dy vlera të kundërta: ose do ta zgjedhim lirinë, dhe do të përpiqemi që kuptimin ta ndërtojmë sipas zgjedhjeve individuale; ose do ta zgjedhim kuptimin, dhe liritë do t’i kufizojmë në kuadër të dëshirës sonë. Njëkohësisht, liria dhe kuptimi nuk na japin sqarime në lidhje me domethënien e të qenit njeri, vetëm si koncepte abstrakte. Përkundrazi, ato janë koncepte që funksionalizohen, që ngushtohen dhe që zgjerohen në veprimtarinë dhe sjelljet konkrete, në fushat e jetës, në preferencat dhe në prioritetet e njeriut. Fetishizmi zgjedhor pa përmbajtje na ka lënë të pambrojtur përballë kapitalizmit global dhe fuqisë së hatashme të reklamave dhe të kulturës së argëtimit. Prandaj, nuk mund të thuhet që liberalizmi është liridashës, ndërsa konservativizmi autoritar. Liria dhe kuptimi në sistemin modern konsumues dita-ditës është duke u depersonalizuar dhe çnjerëzuar, sepse brenda kulturës së argëtimit janë duke i tejkaluar kufijtë e domethënies normale dhe po shkohet drejt shndërrimit në përmasa pa përmbajtje. Shtimi i numrit të zgjedhjeve dhe alternativave nuk sjell me vete më tepër liri, si dhe nuk nënkupton automatikisht kënaqësinë dhe lumturinë. Individët që duhet të zgjedhin midis më tepër alternativave të shumta empirikisht është duke u provuar se dita-ditës janë më pak të lumtur dhe më të pakënaqur. Sa më shumë të shtohet numri i preferencave dhe i alternativave, aq më shumë paraqiten probleme psikologjike, si stresi, tronditja dhe, për pasojë, njerëzit i bën jo të lumtur dhe të tendosur, pra, ata që duhet të bëjnë zgjedhjen. Shikoni: Barry

Rritja e tjetërsimit shpirtëror shpesh i atribuohet ardhjes së “modernitetit” dhe aftësisë së kufizuar të njeriut për ta përballuar realitetin që ndryshon me shpejtësi. Një numër i madh i studiuesve e kanë identifikuar “tëhuajsimin” si një tipar dallues të qytetërimit perëndimor. Konstatimi është se ndryshimi marramendës po i prish mënyrat “tradicionale” të jetës. Njeriu është bërë i pasigurt për veten. Ai e ndien jo vetëm tjetërsimin, por edhe pasigurinë. Jeta e tij karakterizohet nga pasiguria jo vetëm në kuptimin financiar, por ajo që është më e rëndësishmja, edhe në përmasën shpirtërore. Shfaqja e fshatit global, bota pa kufij, copëtimi i komuniteteve dhe zëvendësimi i tyre me ato dixhitale, përfaqësojnë të gjitha zhvillimet e reja lëndore, e të cilat në asnjë mënyrë nuk janë ndjekur nga ndonjë rrugë e shtruar shpirtërore. Përpjekjet e spiritualizmit pa religjion janë treguar tepër shterpe në ndërtimin e individit të qetë në shoqërinë bashkëkohore. Spiritualiteti pa religjion është një nga problemet kryesore të feve të shpallura. Kjo është kështu për shkak se një pjesë e madhe e njerëzve kanë dëshirë që ta “krijojnë zotin e tyre”, dhe t’i besojnë atij në mënyrë që t’i kënaqin lakmitë dhe kërkesat egoiste që kanë. Mirëpo, nga ana tjetër, dixhitalizimi dhe ndryshimet marramendëse të bëra kërkojnë prej njeriut që të përshtatet me ndryshimet. Ndërsa, një huti ekstra krijon edhe sfidat tradicionale të papërpunuara me sensin e të tashmes. Gjithashtu, edhe kjo çështje është një burim i rëndësishëm i hutimit.⁵

Për disa ritmi i ndryshimit duket se e tejkalon shumë aftësinë për ta përballuar, dhe si pasojë krijon stres dhe depresion në mesin e popullsisë. Ndërhyrja e perspektivave të kësaj bote në hapësirën e pushtuar më parë nga bindjet fetare e ka shtuar hutimin e njeriut modern. Përballë një çorientimi paraqiten një sërë zgjedhjesh, dhe nuk është e çuditshme që disa e kanë të vështirë ta përballojnë. Nga ana tjetër tëhuajsimi i njeriut nga vetja ka shkaktuar një dëshirë të zjarrtë për ngushëllim. Për disa ky mall manifestohet në një dëshirë për një shoqëri e cila në teori do të ishte e përsosur dhe pa gabime, ndërsa në praktikë e parealizueshme.

Schwartz, *The Paradox of Choice: Why More is Less*, New York: Ecco Press-Harper Collins, 2004!

⁵ Izeti, Metin, *Kllapia e Tesavvufit*, Shkup 2004, f. 34.

Qëllimi është të krijohet një utopi në imagjinatë, se si mund të bëhemi të pagabueshëm dhe të përkryer. Kjo dëshirë për perfeksionim në teori e bën të pamundshme veprimin praktik dhe afërsinë me adhurimin esencial në relacion me Zotin. Pikërisht për këtë edhe shumica e koncepteve të tilla janë të parealizueshme për masat e gjera të popullsisë botërore. Në realitet ata trumbetohen nga qarqe të ndryshme, mirëpo ngelin të izoluara në grupe të vogla. Në të shumtën e rasteve dështimi dhe mospërfundimi është për shkak se shumica e fetarëve dhe e njerëzve që kanë dëshirë ta rrokin të vërtetën nuk e kuptojnë, ose, nuk dëshirojnë të kuptojnë se nevoja më e thellë e njeriut modern është ajo shpirtërore. Njeriu i tashëm ka krijuar një greminë të thellë shpirtërore në tre shekujt e fundit, dhe ajo humnerë duhet të plotësohet me tokë pjellore, ashtu që të lulëzojë njerëzimi. Kjo greminë, nëse mbushet me fe të materializuar ose me shpirtëri e pa religjion, atëherë eksplodon si depot e mbeturinave që nuk janë të ricikluara. Për ta kapërcyer tjetërsimin, njeriu duhet ta heqë atë që qëndron mes tij dhe Zotit. Kjo pengesë ndërmjet tij dhe Zotit mund të jetë një ideologji e rreme, një botëkuptim i shtrembëruar, fuqia, pozita, mirëpo, në esencë perdja kryesore është padroni i të gjitha këtyre që u përmendën, egoja njerëzore. Kjo është e vërteta që nuk guxojmë ta kamuflojmë me aksidenca dhe relativitete të tjera.

Njeriu mund të fitojë njohuri dhe të pozicionohet në ekzistencë, duke u bërë i vetëdijshëm për të vërtetën. Njeriu arrin njohurinë për të vërtetën më të lartë duke arritur vetëdijen për Zotin (takva). Kur njeriu bëhet i vetëdijshëm për Zotin, ai e kupton se nuk është vetëm, se ekziston një Fuqi më e lartë se ai vetë. Kjo Fuqi më e lartë është Dëshmitar i gjithë çfarë bën njeriu. Në këtë mënyrë njeriu e kupton se ai do të përgjigjet për veprimet e tij. Kjo ia mundëson atij që të bëjë ndryshim për mirë: të bëhet i mirë. Kështu ai fillon të “shohë qartë”.⁶

Procesi i çlirimit nga iluzioni lëndor e rrit aftësinë e njeriut që të ndiejë, si dhe ia mundëson të ndiejë dashuri, mirësi dhe dhembshuri, po edhe poshtërim, keqardhje dhe pikëllim. Ai fillon ta shohë dallimin midis të

⁶ Ibën Arabi, Muhjuddin, Perlat e Urtisë (Fususul-hikem), përkth. në shqip: Metin Izeti, Throni, Tetovë 2018, f. 35-40.

drejtës dhe të gabuarës, të mirës dhe të keqes dhe mes asaj që është e hijshme dhe asaj që është e turpshme. Ai e kupton se e mira dhe e keqja nuk mund të krahasohen. Ai zhvillon një shqetësim (ndjenjë detyrimi) për të tjerët, dhe e kupton nevojën për këshilla të mira dhe urdhërim për të mirë dhe ndalim nga e keqja. Me fjalë të tjera, e varros egoizmin dhe egocentrizmin e vet.

Kërkimi i të vërtetës mbështetet nga dashuria për të. Mevlana Xhelaluddin Rumi shpeshherë na kujton nevojën për ta dashuruar të vërtetën (hakikatin). Dashuria për të vërtetën manifestohet jo vetëm në një kuptim subjektiv, por edhe në formë transcendentale, si e vërteta, apo e Vërteta më e lartë.

Dëshira për ta gjetur të vërtetën tregon një kërkesë të konsiderueshme për zgjimin shpirtëror. Qëllimi i këtij “zgjimi” është që t’ia mundësojë njeriut “t’i rikarikojë bateritë e tij shpirtërore”, për ta rivendosur ekuilibrin e tij mendor dhe shpirtëror. Tesavvufi islam e ndihmon njeriun të rilidhet me realitetin, dhe mund t’i tregojë atij se ku mund të gjejë ngushëllim.⁷

Ndërsa, përshpirtshmëria islame i thërret njerëzit në të vërtetën. Ajo gjithashtu ua ofron atyre një metodë reale pragmatike për zbatimin e saj. Metoda përbëhet nga edukimi i shpirtit përmes religjiozitetit, jo vetëm obligativ, por edhe atij vullnetar dhe shtesë. Dashuria dhe afërsia me Krijuesin, ku edhe qëndron e vërteta transcendentale, arrihet me adhurime shtesë dhe vullnetare. Kujtimi/dhikri i formave të ndryshme është një kontemplacion dhe formacion pedagogjik shpirtëror që ia mundëson personit të njeriut të mundet të absorbojë dhe ta receptojë të vërtetën. Problemi kryesor me të vërtetën nuk qëndron në faktin se ajo nuk ekziston në afërsi, përkundrazi, valët e të vërtetës janë gjithandej, mirëpo dobësia e receptorëve e bën të pakapshme dhe e humb atë nga ekranin e vetëdijes njerëzore. Me anë të kërkimit të të vërtetës në këtë trajtë njeriu pajtohet me Zotin dhe, duke e pranuar të vërtetën, e mposht tjetërsimin dhe tëhuajësimin. Sufitë përpiqen ta gjejnë rrugën për tek e vërteta, në veçanti e Vërtetë

⁷ Schimmel, Annemarie, *Islamin Mistik Boyutlari*, përkth. në turqisht: Ergun Kocabiyik, Stamboll 2001, f. 13, 19.

ta më e lartë, me anë të shpalljes, veçanërisht Kuranit. Kurani e lajmëron njeriun për shumë shenja të Zotit, si brenda njeriut ashtu edhe në botën përreth tij. Kurani i referohet Zotit si “Drita e qiejve dhe e Tokës”⁸, dhe mëson se “me përmendjen e Zotit zemrat gjejnë prehje.”⁹ Sfida është ta gjesh rrugën e kthimit kah rruga e drejtë. Kjo kërkon “përkujtimin” e Zotit (dhikrin), dhe ndjekjen e udhëzimit të Tij. “Shenjat” e Zotit janë kudo dhe janë aty për ta ndihmuar njeriun të “kujtojë”, pasi njeriu nga natyra është harrestar. Shenjat mund të gjenden në botën e jashtme, po edhe në botën “brenda nesh”.¹⁰

Edukimi shpirtëror që e paraqet tesavvufi islam është një traditë përnjësiale që ekziston për ta mundësuar këtë “kthim” ose “ribashkim” me realitetin. Siç thotë edhe vetë Mevlana Xhelaluddin Rumi në Mesnevi: “Ai që qëndron larg shtëpisë së tij, është gjithmonë i përmalluar për ditën kur do të kthehet”.¹¹

Shpeshherë këto realitete të larta janë shprehur nëpërmjet metaforave dhe aluzioneve që kërkojnë një “licencë poetike”. Kjo licencë ia lejon sufiut t’i marrë disa liri, e që zakonisht nuk janë të hapura për të tjerët, e veçanërisht për juristët. Kjo është kështu për ta përcjellë kuptimin, dhe gjithashtu për të arritur bukurinë e të vërtetës. Sufitë e arrijnë bukurinë duke përdorur fjalë me rimë, simetri, masë. Ata e mundësojnë katarzën dhe shkarkimin shpirtëror. Megjithatë, kjo paraqet rrezikun që një sufi, sepse mund të zgjedhë një fjalë që rimon në preferencë ndaj një fjale që

⁸ Kuran, Nur: 35.

⁹ Kuran, Rad: 28.

¹⁰ Në lidhje me definicionet e Tesavvufit shiko: Kushejri, *Er Risale*, Kajro, 1972; Huxh-viri, *Keshfu'l-Mahxhub*, përkth. në turqisht: Sulejman Uludag, Istanbul 1982; Sulemi, *Tabakatu's-Sufijje*, Kajro, 1969; Nicholson, Reynold A. “A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1909, f. 303-348; Cebecioglu, Ethem, “Prof. Nicholsonun Kronolojik Esasli Tasavvuf Tarifleri”, *Ankara Universitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIX, s. 287-405; Ozturk, Yasar Nuri, *Kuran ve Sunneti Gore Tasavvuf*, Istanbul 1997; Eraydin, Selçuk, *Tasavvufi dhe Tarikatet*, përkth. Metin Izeti, Tetovë 2001; Yilmaz, H. Kamil, *Hyrje në Tasavvuf*, përkth. Metin Izeti, Tetovë 2002. Hafizović, Resid, *Temeljni Tokovi Sufizma*, Sarajevo 1999!

¹¹ Mevlana, Xhelaluddin Rumi, *Mesnevi*, I, b.1373-9.

mund të shprehë kuptimin e synuar me një shkallë më të lartë saktësie. Ndërsa, Kurani është cilësuar si i paimitueshëm pikërisht për shkak se e paraqet veten si Libër “i qartë” dhe “libër që i sqaron gjërat”. Kurani vërtet e komunikon mesazhin e tij me një shkallë të lartë saktësie, por edhe rime dhe bukurie.

Letërsia dhe praktika sufike është udhëhequr nga ajetet e Kuranit dhe porosinë e Pejgamberit, a.s. Megjithatë, për shkak të diskursit poetik dhe me potencë metaforike, përderisa dikush has shumë bukuri në të, dikush mund të ndeshet edhe me disa paqartësi. Një shembull mund të jepet nga përdorimi i termit “i dashur” prej Mevlanës. Mevlana ia shkroi tre mijë poezi “të dashurit” të tij. Ai me “të dashur” herë e nënkupton Zotin, herë Pejgamberin, a.s., e herë udhërrëfyesin e tij shpirtëror në periudhën e dytë, Shemsi Tebriziun. Pikërisht për këtë dashuri e Mevlanës nuk mund të nënkuptohet pa praninë e Zotit dhe të Pejgamberit, a.s. Ai edhe natës së fundit në këtë botë i ka thënë “nata e takimit me të Dashurin”.¹²

Nevoja për riparim shpirtëror të njeriut bashkëkohor

Fakt është se shumë shpesh jam duke menduar për terapinë e shpirtit të thyer të njeriut bashkëkohor. Të gjithë ne, pa marrë parasysh mendimet dhe ideologjitë, jemi të mendimit se njeriu në shekullin e 20-të është i thyer, dhe se ai ka nevojë të riparohet, ose, në qoftë se do të kishim folur me diskursin digjital, t’i kthehet “factory settings”-it. Po, ne e kemi të qartë që thyerja ekziston, mirëpo nuk jemi dakord në lidhje me shkaqet dhe gjenezën e kësaj thyerjeje të shpirtit, si dhe as që pajtohemi për mënyrën dhe metodologjinë se si do ta riparojmë shpirtin e thyer të njeriut!

Mos ta diskutojmë për njeriun, por edhe për lëndët, në rastet kur thyhen ose lakohen, se si është shumë e vështirë që t’i kthehen gjendjes së tyre të mëparshme. Për shembull, nëse edhe një copë të letrës e theyejmë dhe e lakojmë, e bëjmë në dysh ose në tresh, shumë vështirë e kemi që të

¹² Më gjerësisht shikoni: Kiliç, Mahmud Erol, *Sufiu dhe poezia*, përkth. në shqip: Metin Izeti, Logos-a, Shkup 2012!

njëjtën ta kthejmë në gjendjen e saj të mëparshme, ashtu që mos të shihen gjurmët e thyerjes.

Krahas vështirësive, në kuadër të këtij rrugëtimi, nuk do të thotë që procesi i riparimit është i pamundshëm. Në artin japonez ka një disiplinë artistike që quhet **KINTSUGI** dhe **KINTSUKUROI**, që merret me riparimin estetik të lëndëve të thyera nga porcelani dhe qeramika. Nëpërmjet përdorimit të pluhurit të arit, argjendit ose platiniumit, veprës artistike të thyer i jepet një formë e re dhe në trajtë edhe më mahnitëse, gjurmëve të së kaluarës, i vishet sens i ri, dhe aktualizohet me vlerë më të madhe. Ky art, që ka lindur në Japoni, ndahet në dy pjesë:

KINTSUGI- do të thotë ngjitje me ar. Në japonishte KIN, do të thotë: ar, ndërsa TSUGI, do të thotë: ngjitje, bashkim.

KINTSUKUROI- do të thotë: riparim me ar.¹³

Mjeshtrit e kësaj discipline artistike, vazot dhe pjatat nga qeramika ose porcelani i riparojnë me pluhur të arit, argjendit ose platiniumit, dhe të njëjtat i bëjnë edhe më tërheqëse.

Kjo veprimtari artistike, nga tradita është kthyer në art, dhe shekuj me radhë është kultivuar në hapësirat e kulturës japoneze. Në esencë, ky art, është vetëm se personifikim artistik i konceptit filozofik-mistik “Wabi-sabi” i traditës perenniale japoneze. Sipas kësaj filozofie, nëse një lëndë apo një njeri është dëmtuar, ka përjetuar një dhembje, atëherë ai merr mësim prej ngjarjes, dhe të njëjtën e ruan në kujtesën e tij. Ai po ashtu nuk e shfaq në jetën lëndore, dhe ajo në asnjë mënyrë nuk e pengon vazhdimësinë e ndryshimit dhe të zhvillimit të tij. Si rrjedhojë, ai në gjendjen e riparuar është edhe më i përkryer, pasi me vete e ka edhe përvojën e thyerjes. Në një mënyrë, thyerja shndërrohet në një qeder apo brengë vlerore.

Njeriu nuk ka fare nevojë që qederin e vet t’ua zbulojë të tjerëve. Ai nuk është i domosdoshëm të hyjë në konkurrencë me të tjerët. Qeder vleror do të thotë që ti je i thyer dhe të nevojitet një dorë e cila do të të rip-

¹³ Abdou, Kelly Richman, *Kintsugi: The Centuries-Old Art of Repairing Broken Pottery with Gold*, <https://mymodernmet.com/kintsugi-kintsukuroi/>, 5 Mars 2022.

arojë, më drejtë, thyerjen tënde do ta shndërrojë në vlerë. Ose, siç thotë Nijazi Misriu:

“Shërim kërkova për dertin tim

Kuptova që derti për mua është shërim”

Thyerja e shpirtit është një rënie në greminë me kokën poshtë, dhe gjithnjë në pritje që një dorë të zgjatet dhe ta rrokë atë për ta shpëtuar. Një dorë e cila do ta ndalë kohën, do ta kthejë shiritin e filmit dhe do ta rrëfejë rrëfenjën tonë që nga fillimi. Një fidan i shpresës, një freski e gjelbëruar, e cila do ta bëjë të këndshme jetën tonë.

Thyerja e shpirtit, po, është një rënie, mirëpo qederi është një kërcim lart. Depresioni e okupon dhe ia mvësh pashpresinë shpirtit tonë, dhe na lë të dorëzuar përballë brengës. Pikërisht këtu na nevojitet një dhuratë që, duke na kthyer në gjendjen origjinale, thyerjen do ta bëjë përvojë me vlerë për ne.

Kjo gjendje do të na e mundësojë ta tejkalojmë unin tonë, dhe të shpëtojmë prej kufijve të ngushtë të egocentrizmit. Si rrjedhojë, përkohshmërinë e jetës do ta rilexojmë duke e shpërndarë hirin përreth nesh, dhe do ta ndërtojmë ardhmërinë edhe më të bukur.

Ethosi konkurrues i kapitalizmit, ndjekësit e vet, në emër të modernizmit dhe konsumerizmit, i ka futur në burgun e konstruksionit teknologjik që e shlyejnë kujtesën perenniale. Ai e ka grisur pëlhurën e shkruar të natyrës njerëzore, dhe e ka lënë ashtu të grisur para erërave të forta që e sulmojnë karakterin e njeriut. Në këtë rast, njeriu në vend se të lejojë që era edhe më ta grisë pëlhurën e tij, duhet të marrë iniciativë të riparimit dhe të ngritjes në këmbë.¹⁴

Era që e ka grisur letrën apo e ka thyer vazon nuk ka kapacitet ta riparojë atë. Ajo ka mundësi që edhe më ta grisë dhe ta shkatërrojë në tërësi. Ndërsa, dora e riparimit është në thellësitë e natyrshmërisë dhe të origjinës njerëzore.

¹⁴ Hromadžić, Hajrudin, *Medijska konstrukcija društvene zbilje*, Zagreb 2014; Agom Kellner, Douglas, *Medijska kultura i trijumf spektakla*, Europski glasnik, God.13 (2008), 13, f. 261-279.

Nëse do t'i ktheheshim metaforës të disiplinës artistike japoneze KINTSUGI, atëherë do ta shihnim se aty na dalin në pah tre elemente parimore për riparimin vleror:

Pranimi i thyerjes si vlerë

Riparimi me substancë me vlerë

Dora mjeshtërore e personit me vlerë (artisti)

Si e para, njeriu duhet ta pranojë thyerjen si një vlerë e cila është pasojë e kontaktit të tij joadekuat me natyrshmërinë, pra si vandalizim i egos kundrejt kontekstit kolektiv ekzistencial. Ai nuk guxon t'i dorëzohet thyerjes, por ta marrë iniciativën, që së bashku me thyerjen të ndryshojë dhe të zhvillohet. Pra, të riparohet. Njeriu është vlerë e krijimit, dhe riparimi i tij duhet të paraqesë vlerë të re në ekzistencë.

Si e dyta, materia me të cilën do të riparohet duhet ta ketë të provuar përmasën vlerore të saj. Ari, në këtë rast ka dy domethënie:

Ka vlerë perenniale, dhe asnjëherë në historinë e njerëzimit nuk e ka humbur atë.

Ka esencë transcendentale, pra është i ardhur nga diku jashtë.

Materia me të cilën do të riparohej shpirti i njeriut duhet të ketë vlerë perenniale dhe t'i takojë kontekstit transcendental, si edhe vetë shpirti. Mendoj se këto dy karakteristika i ka vetëm zbulesa hyjnore. Si rrjedhojë, materia e cila ka kapacitet dhe mundësi ta riparojë shpirtin e njeriut është vetëm zbulesa hyjnor. Zbulesa ka karakter transcendental, dhe gjatë historisë së njerëzimit e ka provuar ndikimin e saj në riparimin e shoqërisë njerëzore.

Si e treta, dora e cila do ta riparojë njeriun, pra mjeshtri, duhet të jetë i pajisur jo vetëm me mekanikë, por edhe me nuanca të thella shpirtërore dhe estetike.

Ai nuk e ka për detyrë vetëm t'i ngjitë pjesët, por edhe të bëjë vepër artistike, të krijojë vlera estetike, dhe njeriun ta shndërrojë në markë.

Tesavvufi dhe tradita e përshpirtshmërisë islame si paradigmë në perspektivë

Vështirësitë që përjeton një njeri bashkëkohor janë të ngjashme me vështirësitë e një udhëtari që udhëton nëpër shkretëtirë. Në rrugë nuk ka asnjë sinjalistikë të sigurt, janë mbuluar papritur me rërë, e temperatura ndryshon në mënyrë drastike dhe shumë shpejt: ditë të nxehta dhe net të ftohta, pak ujë dhe shumë rreze që i kanosen karvanit.

Problemi themelor i njeriut bashkëkohor është lufta për pavarësi dhe liri të skajshme, dëshira për t'u çliruar sa më shpejt. Autoritetet mbrojtëse, familjet, shkollat, faltoret, mjedisi në përgjithësi sulmohen ashpër në këtë luftë. Megjithatë, duke qenë se liria është në thelb kërkuese dhe kërkon përgjegjësi të madhe prej çdo individi, shpesh është një barrë e tepërt, dhe si rrjedhojë shumica frikësohen dhe ikin diku në mënyra të ndryshme. Më së shpeshti ikja është në automatizëm, destruktivitet, protestë dhe konformizëm. E gjithë kjo duhet pasur parasysh kur flitet për përshpirtshmërinë, sepse shpirtërorja është e bashkuar me dëshirat, nevojat, frikën dhe pritshmëritë e mëdha.

Është fakt se përshpirtshmëria është lënë pas dore dhe neglizhohet prej shumë njerëzve sot, si vlera më e nevojshme e njeriut në rrugën e tij drejt qëllimit përfundimtar për të cilin ai u krijua, që është takimi me Zotin dhe qetësia e përjetshme e cila ka natyrë shpirtërore. E kam fjalën për shpirtërinë, e cila duhet të jetë forca lëvizëse në luftën për realizimin e idealeve të përjetshme dhe vlerave të pashkatërrueshme. Si person, njeriu është një tërësi unike, integrale dhe e përbërë nga katër dimensione themelore: fizike, emocionale, sociale dhe shpirtërore. Njeriu është një qenie trupore, dhe kjo do të thotë që i nënshtrohet ndryshimeve, plakjes, sëmundjes, sjelljes instinktive dhe në fund edhe vdekjes. Njeriu është gjithashtu një qenie emocionale, që do të thotë se ai mbart brenda vetes botën e së kaluarës së tij, përvoja të ndryshme emocionale të dhimbshme dhe të këndshme, e që e shtynë atë në veprim. Njeriu është gjithashtu një qenie shoqërore, që do të thotë se ai, nëse dëshiron të zhvillohet normalisht dhe në një personalitet të plotë, duhet të dijë të komunikojë mirë dhe pjekur me njerëzit e tjerë, dhe të krijojë marrëdhënie të mira ndërpersonale. Së

fundi, njeriu është gjithashtu një qenie shpirtërore. Falë dimensionit të tij shpirtëror, njeriu është i lirë dhe ka një ndjenjë lirie, ndonëse të kufizuar, mirëpo gjithsesi liri. Sipas dimensionit shpirtëror, njeriu ka një arsye që e kërkon të vërtetën: ai ka një zë të ndërgjegjes, përmes së cilës mund ta dëgjojë zërin e së Vërtetës. Falë dimensionit të tij shpirtëror njeriu ka vullnet të lirë, dhe prandaj edhe është përgjegjës për veprimet e tij.¹⁵

Dimensioni shpirtëror i personit njerëzor dëshmon se njeriu e ka aftësinë për ta tejkaluar botën shtazore. Kjo aftësi konsiston në aftësinë për ta kuptuar natyrën e gjërave përmes koncepteve. Falë kësaj fuqie, njeriu

¹⁵ Mendimi modern i lirisë, që ka nisur me Hegelin dhe ka vazhduar me Weberin, mbështetet në parimin e zgjedhjes pa kufizime, pavarësisht nga përmbajtja e preferencave. Sipas Hegelit, “e drejta e subjektit për ta kënaqur ekzistencën specifike të tij, me fjalë të tjera e drejta e lirisë subjektive (subjective freedom), është dallimi kryesor midis antikitetit dhe periudhës moderne. “E drejta e lirisë subjektive”, e pavarur nga përmbajtja dhe kuptimi tek individ modern, realizohet plotësisht në zgjedhjet dhe parapëlqimet që bën ai. Modernizmi nuk vendos konkluzat normative në lidhje me përmbajtjen e preferencave të njeriut; vetëm se hap rrugën e zgjedhjes së lirë të personit. Përkundër konceptit të lirisë substantive, që për bazë merr përmbajtjen, modernizmi bën një përkufizim instrumental dhe procedural të lirisë. Marrja në pyetje e përmbajtjes së zgjedhjeve të bëra kundërshtohet me premtimin e lirisë individuale të modernizmit. Në këtë pikë, qytetërimi i prezantuar nga modernizmi pret që individ ta ndërtojë kuptimin e jetës së tij në kuadër të zgjedhjes së vet të veçantë. Burimi i kuptimit të modernizmit është individ i pastruar nga çdo relacion dhe kontekst, si dhe zgjedhja e tij individuale. Liria dhe kuptimi paraqiten paralelisht në zgjedhjet dhe veprat e individit. Premtimi i modernizmit nuk është kuptimi, por liria: modernizmi ia prezanton individit të shndërruar në subjekt të drejtën e çdo zgjedhjeje, dhe “e bën të lirë”, mirëpo çdo përgjegjësi në lidhje me kuptimin e qenësisë dhe të jetës e lë në duart e individit. Përballë qëndrimit “liri përkundër kuptimit” qëndron sugjerimi i traditës për kufizim të zgjedhjeve të pakufishme të lirisë, me qëllim që të jetohet një jetë e kuptimtë. Tradita e vlerëson individin si një qenie më të gjerë dhe në kuadër të kontekstit shoqëror, si dhe e kundërshton modelin e strukturës shoqërore të atomizuar. Individ, si pjesë e një tërësie më të gjerë, vetëm nëse sillet në harmoni me këtë tërësi ka mundësi të shndërrohet në qenie të kuptimtë dhe “racionale”. Liria e individit nuk qëndron në preferencat e pakufishme, apo në vënien në punë të potencialeve të veta në kuadër të kësaj tërësie. Zgjedhja e pakufishme është e pamundshme, sepse ka mundësi të shndërrohet në asgjësim të qenësisë së individit në tërësi (self-destructive). Thënë shkurt, modernia premtonte një liri pa brendi kuptimore, ndërsa tradita pohon se për të jetuar jetë të kuptimtë liria duhet të jetë e kufizuar. Për polemikat në lidhje me këtë çështje në mendimin perëndimor shih: David Kolb, *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986, f. 1-19!

mund të kapërcejë “këtu dhe tani”, në mënyrë që të mundet të perceptojë dhe të kërkojë vlera shpirtërore. Falë dimensionit shpirtëror njeriu mund të besojë, të shpresojë, të dijë, të kërkojë, të dojë dhe të përjetojë se është i lirë. Liria e përjetuar në këtë nivel përfshin përgjegjësinë ndaj botës, ndaj të tjerëve dhe ndaj Zotit. Shpirtërorja është, me pak fjalë, hapja e njeriut ndaj Absolutit. Absoluti është, pa dyshim, Zoti, pra, dashuria, mirësia dhe bukuria më e madhe. Përshpirtshmëria është në thelb një përvojë e përjetimit të Zotit. Një njeri shpirtëror e ndien Zotin, e zbulon atë dhe e do atë në të gjitha gjërat. Çdo qenie njerëzore është nga natyra edhe një qenie shpirtërore. Ai është një qenie shpirtërore-fizike. Po ashtu është një tërësi integrale, e cila përmban fiziken, që do të thotë materialen, të vdekshmen, kalimtare, kontingjente dhe atë shpirtërore, që do të thotë thjesht, të pavdekshmen, të përjetshmen...

Dimensioni shpirtëror i natyrës njerëzore, i cili drejton ekzistencën tonë përpara Zotit, aktivizohet kryesisht në adhurim dhe forma të tjera të lutjeve dhe të meditimit. Në meditim ne zbulojmë vullnetin e Perëndisë dhe vendin e këtij plani në jetën tonë. Nëpërmjet meditimit ne hyjmë në një atmosferë komunikimi të vërtetë, të thellë me Zotin. Ndjenjat na shtyjnë drejt veprimit, dhe përshpirtshmëria na udhëheq dhe na e tregon qëllimin përfundimtar për të cilin jemi krijuar. Jeta shpirtërore ose e brendshme bazohet në ekzistencën dhe jo në pasjen, është e bazuar në atë që është njeriu, dhe jo në atë që ka ai, do të kishte thënë Niçe. Jeta shpirtërore është një jetë në lirinë e vërtetë të dhënë nga Vullneti Hyjnor. Çdo gjë që e mundëson dhe e rrit lirinë metafizike, e forcon jetën shpirtërore të njeriut. Përshpirtshmëria e vërtetë në realitet nënkupton të kuptuarit dhe organizimin e përhershëm të sistemit të vlerave personale, duke filluar nga vendimi i jetës në rrugë të Zotit dhe në projektin e jetës që Ai ofron për çdo qenie njerëzore. Në këtë kuptim mund të thuhet se të menduarit për përshpirtshmërinë është edhe të menduarit për identitetin e vërtetë besimor.

Sot, në fillim të shekullit të 21-të, ne jetojmë në një epokë të shoqërisë postmoderne, të shënuar nga sfidat e saj të veçanta. Këto janë, mbi të gjitha, emocionaliteti i tepërt dhe i theksuar, liberalizmi, relativizmi, su-

bjektivizmi... Me një fjalë, sot mbizotëron diktatura e kulturës narcisiste të jetës dhe e sjelljes së përgjithshme. Kultura e përmendur narcisiste po përhapet në mënyrë shumë agresive nëpër mjetet e komunikimit masiv (TV, film, internet, media e shkruar), dhe viktimat janë kryesisht të rinjtë, pasi nuk kanë ende qëndrime të forta. Ata janë të ndikuar shumë nga rrymat moderne ideologjike dhe një kulturë narcisiste që kërkon të formësojë në tërësi jetën personale dhe shoqërore të njerëzve. Kjo do të thotë se edhe feja dhe kultura sfidohen dhe ndikohen shumë nga kultura narcisiste e shoqërisë postmoderne. Sipas konceptit të këtij religjioziteti apo kësaj kulture, koncepti i shpirtërisë nuk i referohet një takimi me Zotin transcendent me plotësi të dashurisë, por një përvojë të shkaktuar nga adresimi i vetvetes, një ndjenje uniteti me universin, një ndjenje që e mbylq individualitetin në oqeanin e gjerë të Qenies. Ky religjiozitet, në botën e sotshme, shprehet nëpërmjet meditimit dhe përvojave gjimnastike të feve të Lindjes së Largët. Rruga e pastrimit në këtë koncept meditimi nuk bazohet në vetëdijen për mëkatin dhe pendesën nga i njëjti, por në vetëdijen e fatkeqësisë nga trupëzimi që duhet të kapërcehet duke u zhytur në një Tërësi. Ndriftja arrihet me njohjen e të gjitha teknikave dhe metodave të arritjes së këtij qëllimi, e që janë ekskluzivisht “nga poshtë”, domethënë në thelb janë përpjekje njerëzore nga një person që përpiqet ta arrijë pastrimin. Ndryshe nga kjo pikëpamje, e cila e dhunon realitetin njerëzor, mënyra e përshpirtshmërisë islame për t’iu afruar Zotit bazohet në obligimet e detyrueshme dhe të qarta, si dhe në ibadetin shtesë në rrugëtimin dashuror drejt Zotit. Lutja, më drejt namazi si i obliguar dhe dhikri si ibadet shtesë, në përshpirtshmërinë islame nuk është një akt vetëpërsiatjeje dhe zbrazjeje të vetes, por është një dialog që përfshin një qëndrim kthimi në drejtim të origjinës dhe Zotit.

Përshpirtshmëria e vërtetë, mbi të gjitha, duhet të jetë teocentrike. Kjo do të thotë se Zoti është burimi dhe kulmi i gjithë jetës shpirtërore. Ndryshe nga spiritualiteti, okultist i postmodernizmit, kur shpesh një realitet laik (si sukcesi financiar ose sportiv) ka zënë vendin e Zotit, dhe njerëzit më pas e adhurojnë atë, përshpirtshmëria e vërtetë islame beson se Zoti është burimi i të gjitha të mirave, se Ai është Krijues i gjithçkaje që është

e dukshme dhe e padukshme, dhe si i tillë Zoti mbetet qëllimi përfundimtar i të gjitha dëshirave njerëzore për lumturinë e vërtetë. Vetëm Zoti mund ta bëjë jetën e njeriut kuptimplote deri në fund. Lutja, stërvitja shpirtërore dhe dhikret e ndryshme në të cilat formohet dhe shprehet përsheptshmëria islame duhet të kenë gjithmonë parasysh se teocentrizmi është shenja e parë dhe më e rëndësishme e përsheptshmërisë së pjekur islame. Kjo manifestohet duke i përmendur emrat e bukur të Allahut, xh.sh., gjatë dhikrit, dhe me këtë duke u bërë i vetëdijshëm për praninë e vazhdueshme të Zotit. Përsheptshmëria teocentrike nuk pret kryesisht që Zoti t'i përmbushë dëshirat tona, por pyet veten se çfarë mund të bëjë për ta përfituar kënaqësinë e Zotit, apo, më drejt, të kuptojmë se çfarë pret Zoti prej nesh. Ose, me fjalë të tjera, nëse Zoti është i pari në jetën e një personi, atëherë çdo gjë tjetër është në vend. Dhe nëse Zoti nuk është në vendin e parë në jetë, atëherë gjithçka tjetër është në vendin e gabuar. Gjithashtu edhe shumë ajete të Kuranit dhe hadithe të Pejgamberit, a.s., e theksojnë se shpirtërorja e vërtetë duhet të jetë teocentrike, domethënë se Zoti duhet të jetë në qendër të vëmendjes dhe të devotshmërisë.

Nga ana tjetër, Allahu, xh.sh., mundësinë e afërsisë me Të e ka paraqitur nëpërmjet traditës konstituive, Sunetit, të Pejgamberit, a.s. Pejgamberi, a.s., është i zgjedhuri i fundit i Zotit i dërguar njerëzimit. Allahu, xh.sh., e shtroi udhën e shpëtimit në këtë dhe në botën tjetër me shembullin e Pejgamberit, a.s. Përsheptshmëria islame në qendër të jetës, devotshmërisë, përkushtimit e vepërmirësisë e ka personin metafizik të Pejgamberit, a.s. Veçanërisht, të rinjtë kanë nevojë për personalitete të forta dhe modele me të cilët do të donin të identifikoheshin në procesin e plotnisë të tyre në nivel psikologjik dhe shpirtëror. Të rinjtë janë të hapur ndaj idealeve të mëdha. Ata janë veçanërisht të impresionuar nga personalitete të forta, të cilët janë të gatshëm të sakrifikojnë për besimet e tyre dhe vlerat që promovojnë. Personaliteti më ideal për t'u identifikuar me idealet është personi i Pejgamberit, a.s. Në ambientin e përsheptshmërisë së vërtetë islame duhet pritur që disa të vendosin për një përgjigje shpirtërore ndaj thirrjes së Zotit, domethënë të dëshirojnë ta ndjekin Pejgamberin, a.s., si mikun e tyre më të mirë. Pejgamberi, a.s., është një

personifikim i të vërtetës që kapërcen të gjitha mendimet dhe dallimet njerëzore. Freskia e tij e vërtetë është e pastër dhe e thellë, e thjeshtë dhe e përjetshme, dhe çdo njeri që e përjeton atë në brendësinë e tij, ai ndihet i gjallë shpirtërisht dhe psikologjikisht. Me ndjekjen e shembullit të Pejgamberit, a.s., njeriu përfiton një zemër të re dhe një frymë të re. Kjo e vërtetë nuk ndryshon. Rrethanat e botës dhe rrethanat e jetës mund të ndryshojnë, mirëpo ka diçka që mbetet gjithmonë e pandryshuar te njeriu, e ajo është freskia e personalitetit të Pejgamberit, a.s., për njeriun dhe e vërteta që ai na e kumton për njeriun.

Përshpirtshmëria e vërtetë dhe e frytshme duhet të jetë e bazuar në diskursin e vërtetë kuranor. Allahu, xh.sh., na flet nëpërmjet fjalëve të Tij të shkruara në Kuranin fisnik. Prandaj, është e detyrueshme që ta formojmë përshpirtshmërinë tonë me mendime të devotshme, e që do t'i bazojmë në Librin e shpallur të Zotit, xh.sh. Kurani fisnik duhet të jetë përmbajtja kryesore e të gjitha meditimeve tona dhe e gjithë përvojës sonë shpirtërore. Në formimin e përshpirtshmërisë te të rinjtë duhet të paraqitet Kurani në një mënyrë tërheqëse dhe të pranueshme, si libri më i mirë që jep udhëzimet e duhura për një jetë të frytshme dhe kuptimplote, si një thesar i fshehur, e që ne e zbulojmë lehtësisht kur hyjmë në thellësinë e kuptimit të mesazhit të fjalëve të Zotit, xh.sh. Të rinjtë duhet të ndihmohen që t'i përjetojnë dhe t'i pranojnë fjalët e Perëndisë, Kuranin, si bukën e përditshme për shpirtrat e tyre. Para së gjithash, ata duhet ta kenë Kuranin me vete, ose të paktën në shtëpitë e tyre. Më pas është e nevojshme që të rinjtë të ndihmohen që ta bëjnë zakon leximin e Kuranit në baza ditore. Për të krijuar një zakon të mirë, mjaftojnë vetëm disa minuta leximi të ajeteve të Kuranit, ashtu që ai të jetë i rregullt. Çdo lutje e zakonshme, veçanërisht meditimi, duhet të fillojë me leximin e Kuranit.

Shpirtëria nga natyra duhet të jetë soditëse. Për të përjetuar Zotin njeriu duhet të pendohet vërtet, të tërhiqet në vetmi dhe në heshtjen e zemrës të besojë në praninë e Zotit, dhe t'i dorëzohet dashurisë hyjnore. Pejgamberi, a.s., në shpellën Hira na e dha një shembull se si të tërhiqemi nga bota dhe të flasim me Krijuesin në vetmi. Përpara çdo vendimi të rëndësi-

shëm, Pejgamberi, a.s., tërhiqej në vetmi, në lutje, dhe pastaj, pas analizës serioze dhe konsultimit me miqtë e tij, e sillte vendimin.

Përshpirtshmëria e vërtetë islame duhet të jetë kontemplative, dhe gjithashtu duhet të jetë dinamike dhe aktive. Shpirtëria e vërtetë duhet ta ndryshojë atë që lutet dhe botën në të cilën ai person jeton. Nëse përshpirtshmëria jonë nuk na ndryshon, atëherë ne duhet ta ndryshojmë shpirtëroren tonë. Afërsia e vërtetë me Zotin dhe një takim autentik me Zotin rezulton në një dëshirë të vërtetë për të qenë njerëz të rinj, për ta ndryshuar veten dhe botën e padrejtë në të cilën jetojmë. Për të hyrë në jetën e përjetshme, është e nevojshme ta duam Zotin me gjithë qenien tonë, e kjo do të thotë me zemër dhe mendje, dhe krijesat t'i dashurojmë për hir të Zotit. Domethënë bëhet fjalë për vertikalen që e lidh njeriun me Zotin, dhe horizontalen që e mban në unitet me njerëzit. Që njeriu të jetë i lumtur, ta përmbushë vullnetin e Zotit dhe të hyjë në jetën e përjetshme, ai duhet të realizohet në sistemin koordinativ të vertikalishtit me Zotin, dhe horizontalitetit me njeriun. Përshpirtshmëria e vërtetë islame me suditjen e vet e tërheq forcën e tij në lumturinë bashkë me Zotin.

Përshpirtshmëria, e domosdoshme për rininë e kohës sonë, duhet ta ruajë lidhjen e vet me traditën konstituive islame, dhe duhet të jetë e hapur ndaj zhvillimeve bashkëkohore. Ashtu sikurse njeriu e ka historinë e tij personale, ashtu e ka edhe historinë e tij kolektive. Besimi dhe tradita na ka formësuar shpirtërisht dhe kulturalisht. Vetëdija jonë kolektive është e shënuar dhe e mbushur me frymën islame, ndërsa aktualiteti është realitet të cilin duhet ta absorbojmë dhe ta mbjellim në fushat e jetës sonë, në të tashmen dhe në të ardhmen.

Përfundim

Mund të them se shpirtërorja e njeriut bashkëkohor në përgjithësi, si dhe të rinjtë në veçanti, sot janë në një krizë të madhe. Kjo sepse sot jetojmë në një kohë të rikthimit të paganizmit të vjetër, në një kohë diktature të vlerave relative e jo absolute, në një kohë të subjektivitetit dhe liberalizmit të theksuar. Pra, është e vështirë që sot të jesh dhe të qëndrosh shpirtëror në një atmosferë të tillë. Rrethanat e jashtme sot nuk janë të

favorshme për besimin dhe shpirtërinë e vërtetë. Përshpirtshmëria autentike islame dëshiron të ndërtojë njerëz të lirë dhe të përgjegjshëm, të cilët do të bëjnë jetë kuptimplote, dhe të cilët do ta vënë Perëndinë të parin në jetën e tyre, si dhe që do ta duan njerëzimin sikurse veten e tyre. Sot përshpirtshmëria reale islame është shumë e rrezikuar nga “shpirtërorja” e epokës së re, e cila mund të përkufizohet si një supermarket i ofertave të ndryshme shpirtërore, dhe shumica e tyre kanë relativizimin e tyre për Zotin dhe absolutizimin e njeriut/vetes. Në përgjithësi, mund të thuhet se vetia e shpirtërisë postmoderne është relativizimi i absolutes dhe absolutizimi i relatives. Pikërisht në këtë situatë përshpirtshmëria e bazuar në dashurinë ndaj Zotit, e shprehur nëpërmjet ibadeteve të detyrueshme dhe shtesë, meditimit duke u bazuar në ajetet e Kuranit, veprimit duke u bazuar në përvojën e Pejgamberit, a.s., dhe miqve të Zotit pas tij, është mënyra e vetme e pastrimit dhe e shpëtimit nga traumat e kohës sonë, si dhe e inkuadrimit në hapësirën e lumturisë metafizike.

Bibliografia

- ABDOU, Kelly Richman, Kintsugi: The Centuries-Old Art of Repairing Broken Pottery with Gold, <https://mymodernmet.com/kintsugi-kintsukuroi/>, 5 Mars 2022.
- AGOM Kellner, Douglas, Medijska kultura i trijumf spektakla, Europski glasnik, God.13 (2008), 13, fq. 261-279.
- BARRY Schwartz, The Paradox of Choice: Why More is Less, New York: Ecco Press-HarperCollins, 2004.
- CEBECIOGLU, Ethem, “Prof. Nicholsonun Kronolojik Esasli Tasavvuf Tarifleri”, Ankara Universitesi Ilahiyat Fakultesi Dergisi, XXIX, f. 287-405.
- GUENON, Rene, *Kriza e botës moderne*, <https://dielli.net/pdf/tradita/KrizaBotesBashkohore.pdf>.
- HAFIZOVIĆ, Resid, *Temeljni Tokovi Sufizma*, Sarajevo 1999.
- HARALAMBOS, Michael, Holborn, Martin, *Sociologija: teme i perspektive*. Golden marketing: 2002 Zagreb.

- HROMADŽIĆ, Hajrudin, *Konzumerizam: potreba, životni stil, ideologija*, Zagreb, 2008.
- HROMADŽIĆ, Hajrudin, *Medijska konstrukcija društvene zbilje*, Zagreb 2014.
- HUXHVIRI, *Keshfu 'l-Mahxhub*, përkth. në turqisht: Sulejman Uludag, Stamboll 1982.
- ERAYDIN, Selçuk, *Tesavvufi dhe Tarikatet*, përkth. Metin Izeti, Tetovë 2001.
- IBN ARABI, Muhjuddin, *Perlat e Urtisë (Fususul-hikem)*, përkth. në shqip: Metin Izeti, Throni, Tetovë 2018.
- IZETI, Metin, *Kllapia e Tesavvufit*, Shkup 2004.
- KILIÇ, Mahmud Erol, *Sufiu dhe poezia*, përkth. në shqip: Metin Izeti, Logos-a, Shkup 2012.
- KOLB, David, *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986, f. 1-19.
- KUSHEJRI, *er-Risale*, Kairo 1972.
- MEVLANA, Xhelaluddin Rumi, *Mesnevî I-VI*, përkth. në turq. Veled Izbudak, Stamboll 2007.
- NICHOLSON, Reynold A. "A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1909, f. 303-348.
- OZTURK, Yasar Nuri, *Kuran ve Sunnete Gore Tasavvuf*, Stamboll 1997.
- SCHIMMEL, Annemarie, *Islamin Mistik Boyutlari*, përkth. në turqisht: Ergun Kocabiyik, Stamboll 2001.
- SPRENGLER, Oswald, *The decline of the west*, Vintage; Abridged edition (April 11, 2006)
- SULEMI, *Tabakatu 's-Sufijje*, Kairo 1969.
- YILMAZ, H. Kamil, *Hyrje në Tesavvuf*, përkth. Metin Izeti, Tetovë 2002.

Prof. Dr. Metin IZETI

TASAWWUF (ISLAMIC SPIRITUALITY) BETWEEN TRADITION AND PROSPECTS FOR THE FUTURE

(Summary)

Tasawwuf or Islamic spirituality is an ontological and epistemological dimension of the Islamic constitutive tradition, starting from the prophet Muhammad to the present day. This form of experience and religious knowledge, which consists of the basic principles of Islam, Islamic religious ethics and discipline, for many centuries in a row was considered an effective religious way of living for many different classes in Muslim societies. As such, tasawwuf, was institutionalized and spread throughout the world for a long period of time.

The last two centuries in the history of mankind are known as a period of forced materialization, and as a consequence of this concept religious disciplines too were affected by the materialist concept of thought in one way or another, The worst affected was the spiritual dimension of religions, including Islam. Yet, more recently, many people from around the world, who have a logical sense, are trying to find a way out of this existential crisis. Among them, the voices claiming that spirituality is the only way to salvation from literalization, textualization and the reduction of religion to issues of social organization are ever more present.

In this paper, we will try to re-read the current situation of contemporaneity and the Sufi dimension of Islam, which, as far as the aspect of the general provisions is concerned, has to do with us the Albanians as well.

Dr. Abdulla REXHEPI

SFIDAT BASHKËKOHORE TË TEOLOGJISË DHE TEOLOGËT MODERNË IRANIANË

Abstrakt

Ky shkrim synon prezantimin dhe analizën e ndërmarrjes bashkëkohore të dijes teologjike (dijes së Kelamit) në Iranin e sotëm gjeografik. Ballafaqimi i botës islame me konceptet dhe epistemologjinë moderne perëndimore ka prodhuar realitete të reja në shumë dimensione, duke përfshirë dhe teologjinë. Dija e teologjisë merret me konstruktimin e argumenteve për ta mbrojtur fenë nga dyshimet dhe problematizimet që i bëhen asaj prej kundërshtarëve dhe kritikëve. Duke pasur parasysh se pushteti politik në Iran pre-tend-on se është i strukturuar me epistemologji islame, dhe synon instalimin e një sistemi ideologjik islam, atëherë edhe diskursi dhe dija e tij merr ngjyrimet fetare-islame. Për atë dhe në këtë vend ek-zistojnë diskutime dhe polemika të shumta rreth temave teologjike, e të cilat shpesh kanë arritur ta mbizotërojnë diskursin intelektual të vendit. Qëllimi i këtij shkrimit është t'i prezantojë diskutimet e teologëve modernë iranianë rreth disa problemeve teologjike, si dhe t'i analizojë idetë dhe orientimet e teologëve kryesorë. Shkrimi trajton idetë e Murteza Muteharit, njërit prej nismëtarëve të Kelamit të ri në Iran; Abdulkerim Soroushit, mendimtar që ka sfiduar seriozisht dijen klasike të Kelamit; Muxhtehid Shebesterit, një hermeneutisti të teksteve fetare islame; si dhe Mustafa Melikjanit, autor i projektit intelektual të quajtur "spiritualiteti dhe racionaliteti". Karakteristika kryesore që i bashkon këta katër është ndërma-

rrja e tyre për avancimin e dijeve teologjike, trajtimi i fenomeneve të reja brenda dijeve islame, futja e koncepteve moderne në dijen e Kelamit dhe sfidimi (prej Soroushit, Shebesterit dhe Melikijanit) i teologjisë zyrtare të pushtetit. Nga ky shkrim rezulton se në Iran ka një ndërmarrje të dukshme teologjike dhe intelektuale me karakter islam, e që, përveç tjerash, duke iu përgjigjur problemeve të reja sociale-politike, nëpërmjet një diskursi islam, çliron mendjet e fetarëve dhe të besimtarëve iranienë. Po edhe, duke e sfiduar pushtetin e klerikëve atje, kjo mënyrë ofron alternativa të leximit dhe të interpretimit më demokratik dhe më human të fesë islame.

Fjalë kyçe: *Teologjia e re, Murteza Mutehari, Abdulkerim Soroush, Muxhtehid Shebesteri, Mustafa Melikijan*

Hyrje

Modestia dhe thjeshtësia e myslimanëve të parë, si dhe prezenca e pejgamberit Muhamed në jetën e tyre, nuk krijonte edhe aq mundësi për mëdyshje dhe mospajtime rreth çështjeve fetare, për shkak se gjykimi i tij ishte vendimtar dhe i pakontestueshëm në çdo mosmarrëveshje apo keqkuptim eventual. Mirëpo, pas vdekjes së Pejgamberit u paraqitën vrojttime diverse, të cilat jo rrallëherë çuan edhe në gjakderdhje. Temat si trashëgimia apo zëvendësimi i udhëheqjes së myslimanëve pas vdekjes së Pejgamberit, statusi i personit që ka vepruar një gjynah të madh, çështja rreth lirisë dhe detyrimit në veprat e njeriut, e shumë tema si këto, qenë pikënisjet e dallimeve të myslimanëve në interpretime, e që më pas rezultuan në ndarje politike-sociale. Dallimet u shtuan edhe më kur ata zgjeruan territoret dhe u ballafaquan me kultura dhe fe më të sofistikuar, e të cilat kishin zhvilluar një traditë të dijes, siç qenë qytetërimet egjiptiane, iraniane dhe greke, si dhe fetë e mëdha si ajo hebrenje dhe e krishterë. Të gjitha këto ndikuan që myslimanët t'i rreken sofistikimit të arsytimit dhe interpretimit të besimit të tyre, gjë që çoi në daljen në skenë të qasjeve dhe metodologjive plurale, e ndonjëherë edhe krejt të kundërta me njëra-tjetrën. Natyrisht se diversiteti buronte nga qasjet ndaj dijes, njohjes dhe të

kuptuarit, si dhe nga metodat e mekanizmave të arritjes deri tek ato. Për të depërtuar deri te kuptimi i së vërtetës, shkollarët myslimanë parashtruan rrugë si: ndjekjen e Tekstit të shenjtë (nass) dhe traditën pejgamberike (nakl), arsyen (akl), argumentimin (istidlal), zbulimin shpirtëror (keshf) dhe insprimin (ilham). Varësisht nga prioriteti dhe rëndësia që i jepnin këtyre mënyrave dhe kanaleve për të arritur deri tek e vërteta, dijetarët myslimanë u ndanë në drejtime dhe shkolla të ndryshme interpretimesh. Nga një pikëpamje përgjithësuese studiuesit, diskurset ose hermeneutikat islame i ndajnë në katër sosh: tradicionaliste (selefezimi), teologjike (kelami), filozofike dhe mistike.¹ Punimi në vijim mëton të merret vetëm me dijen e Kelamit, me theks atë të Kelamit të ri brenda kufijve të Iranit të sotëm gjeografik.

Dija e Kelamit merret me konstruktimin e argumenteve për ta mbrojtur fenë islame nga dyshimet dhe problematizimet që i bëhen kësaj feje prej kundërshtarëve dhe kritikëve. Gjithë definicionet e dijetarëve dhe studiuesve myslimanë dhe jomyslimanë mbi dijen e Kelamit e vënë theksin në atë se, “nëse dikush arrin që nëpërmjet argumentit dhe provës t’i vërtetojë besimet e një feje, atëherë ka mundësi edhe ta mbrojë atë dhe t’i përgjigjet çdo pyetjeje dhe dyshimi që i drejtohet asaj”.² Dijetarët fetarë filluan të përballen me çështjet si: Njeshmëria e Zotit (tevhidi), përcaktimi dhe liria e përzgjedhjes (xhebri dhe ihtijari) të përkohshmen dhe të përhjetshmen, Kurani si esencë apo atribut i Zotit, mundësinë e pamjes së Zotit në botën tjetër, e shumë tjera. Kështu, në bazë të qasjeve dhe metodave që i trajtuan këto çështje, ata u ndanë në disa grupe. Edhe pse në historinë e myslimanëve ka pasur shumë shkolla të Kelamit, në mesin e tyre tri janë më të rëndësishmet: shkolla mutezilite, shkolla esharite dhe ajo shiite; kjo e fundit pati shtrirje veçmas në Iranin e pas shekullit të 15-të.

Ndërsa pas vendosjes së sistemit të Republikës Islamike në Iran në vitin 1979, në këtë vend që njihet me një të kaluar të lashtë kulturore, in-

¹ Sulejman Uludag (2009), Struktura e mendimit islam: selefizmi, kelami, tesavvufi, filozofia. Shkup: Logos A, f. 21.

² Bernard Weiss (Editor) (2002). Studies in Islamic Legal Theory. University of Georgia Press. p. 136.

telektuale dhe shtetërore, dolën në pah shkolla, lëvizje dhe mendimtarë të shquar. Iranianët janë të shquar për rëndësinë që ia japin diskutimeve teorike, dhe si rezultat i këtyre diskutimeve, në mesin e tyre ka një numër të madh mendimtarësh të fushave të ndryshme. Pushteti pas revolucionit ra në duart e islamistëve, të cilët bashkë me të majtët kishin luftuar përballë mbretërisë pehlevite. Mirëpo, pas shpërbërjes së regjimit mbretëror ideologjia islamiste arriti të dalë fituese kundrejt ideologjisë majtiste. Ekzistojnë disa shkaqe që rezultuan në ngadhënjimin e ligjërit islamist karshi atij majtist, e më të rëndësishmet janë: feja islame si shtresëzimi kryesor identitar i popullit iranien, dhe si rezultat afërsia më e madhe me hoxhallarët dhe njerëzit e fesë, qasja anti-fetare e intelektualëve dhe ideologëve majtistë, numri i madh i xhamive dhe i mesxhideve, dhe frekuentimi i madh i tyre prej qytetarëve, medresetë fetare në qytetet më të mëdha të Iranit, ku mësonin dhe studionin qindra-mijëra iranienë etj. Meqë pushteti ishte në duart e islamistëve, edhe në shoqëri filloi të dominojë narrativa islamiste. Me të ardhur në pushtet, islamistët e vërejtën se ideologjia majtiste ishte rivali dhe kundërshtari më i madh i tyre, për arsye se, për dallim nga shkollat e tjera të mendimit, i vetmi diskurs marksist kishte teori të sofistikuar për shtetin, shoqërinë, ekonominë, kulturën etj. Meqë pushteti politik në Iran pretendonte se ishte i strukturuar me epistemologji islame, dhe synonte instalimin e një sistemi ideologjik islam, atëherë edhe diskursi dhe dija e tij merrte ngjyrimë fetare-islame. Për këtë arsye në këtë vend ekzistojnë diskutime dhe polemika të mëdha rreth temave teologjike, e të cilat shpesh kanë arritur të mbizotërojnë edhe në diskursin intelektual të vendit.

Diskutimet rreth Kelamit të ri

Ballafaqimi i myslimanëve me popujt e modernizuar perëndimorë, veçanërisht humbjet që i pësonin në luftërat me ta, ndikuan që në botën islame të lindë interesimi për dijen dhe shkencën perëndimore, e cila krijonte superioritet karshi dijes së myslimanëve. Kështu, mendimtarët myslimanë filluan të interesohen për shkaqet e prapambeturisë së tyre, në njërin anë, dhe zhvillimin e botës perëndimore, në anën tjetër. Në këtë kuadër, për

disa prej tyre feja islame ose interpretimi dhe kuptimi i saj ishte njëri nga shkaqet kryesore për këtë ngecje. Në këtë mënyrë zuri fill përpjekja për reformimin, ringjalljen, rimendimin dhe rishikimin e kuptimit dhe të interpretimit të traditës dhe të fesë islame. Shah Velijullah Dehlevi në Indi dhe Sejid Xhemaluddin Afgani në botën perso-turko-arabe ishin të parët që hodhën idenë mbi nevojën e formimit të një interpretimi racional dhe bashkëkohor të fesë islame. Duhet vënë theksin se këta dy influencuan gati secilin mendimtar që më vonë u mor me një ndërmarrje të tillë.

Për një ndryshim të tillë ata duhej të fillonin ta rimendonin kuptimin e teksteve bazë që përbënin themelet e arsyes islame, në krye të të cilëve ishte Kurani. Prandaj, myslimanët filluan të përballen me probleme dhe çështje të reja, e që burimin e kishin në modernizmin perëndimor, prandaj edhe e ndjenë nevojën për rishikimin e metodave dhe qasjeve të tyre ndaj fenomeneve dhe problemeve të reja që problemtazonin bindjet dhe mësimet e tyre islame. Këto vëzhgime të reja arritën edhe në dijen e Kelamit, dhe në këtë mënyrë filloi debati në lidhje me përmbajtjen e dijes së Kelamit.

Mirëpo, degëzimi dhe specifikimi i dijeve sot ka shkuar aq larg, sa vendosja e një kufiri midis tyre është gati se gjë e pamundur, sidomos kur bëhet fjalë për ndarjen apo përkufizimin e një dijeje si “dije e re”. Ky problem bëhet edhe më i ndjeshëm kur për objekt të studimit kemi një dije apo shkencë siç është Kelami. Kjo për arsye se, siç e definojnë edhe shumë studiues,³ Kelami është një dije apo shkencë e cila nuk ka një objekt, metodologji apo tematikë të caktuar studimi. Të flasësh për një Kelam të ri gjithnjë duhet pasur parasysh se diçka mund të mbetet jashtë përkufizimeve që mund t’ia bësh kësaj dijeje. Në studimet islamologjike, sa ka përkrahës të dallimeve midis Kelamit të vjetër dhe Kelamit të ri, po aq ka edhe kundërshtarë të kësaj ndarjeje. Megjithatë, pa u lëshuar shumë në polemika të tilla, apriori duhet pranuar se ekziston një dallim midis shkollës së vjetër dhe asaj të re të Kelamit. Më poshtë, pasi do të flitet

³ Ignaz Goldziher (1981). *Introduction to Islamic Theology and Law*. Translated by Andras and Ruth Hamori; edited by Bernard Lewis. Princeton University Press. p. 134.

shkurtimisht mbi Kelamin në tërësi, fokusi do të jetë në idetë dhe teoritë e reja të disa dijetarëve iraniane në dijen e Kelamit.

Studiuesit kanë mbajtur qëndrime të ndryshme në lidhje me shkencën e quajtur “Kelam i ri”. Çështja e parë që shtrohet në trajtesat e tyre është se çfarë e dallon Kelamin e ri nga Kelami i vjetër? A llogaritet Kelami i ri si një shkencë e re, apo është po ai Kelami i vjetër, mirëpo vetëm se ka marrë mbiemrin “i ri”, sepse merret me trajtimin e çështjeve që kanë të bëjnë me probleme aktuale të njerëzimit? Përballë këtyre pyetjeve janë dhënë përgjigje të ndryshme, sikurse: një pjesë janë të mendimit se Kelami i ri vetëm emrin e ka të njëjtë me Kelamin e vjetër, sepse ai është plotësisht një shkencë e re që s’ka asnjë ngjashmëri me shkencën e vjetër. Ndërsa, një pjesë e studiuesve mohojnë se ekziston një shkencë që mund të emërtohet Kelami i ri, sepse atë e konsiderojnë vazhdim të Kelamit tradicional, mirëpo që trajton çështje dhe probleme të reja, e të cilat nuk kanë ekzistuar në të kaluarën. Abdulkerim Soroush është i mendimit se Kelami i ri është vazhdimësi e Kelamit të vjetër, dhe midis tyre s’ka ndonjë divergjencë substanciale. Sipas tij, janë tri shkaqe se përse kemi Kelam të ri sot: E para është se përgjegjësia kryesore e Kelamit është eliminimi i dyshimeve për fenë, dhe meqë dyshimet sot janë të reja, edhe Kelami është i ri. Njerëzit në botë nuk na ndjekin ne në mendimet e tyre, prandaj ata mendojnë dhe arrijnë në rezultate të cilat mund të jenë në kundërshtim me bindjet dhe besimet tona. Kështu, kelamisti duhet të jetë në gjendje t’i përgjigjet dyshimeve të tyre. E dyta, në Kelam lindin çështje të reja të cilat nuk kanë ekzistuar më herët, prandaj edhe Kelami bëhet i ri. Gjithashtu nuk duhet harruar një gjë të rëndësishme, se çështjeve dhe problemeve të reja nuk mund t’i përgjigjemi me mekanizmat e vjetra. Kelamisti, për t’iu përgjigjur dyshimeve të reja, duhet t’i njohë edhe mekanizmat dhe dijet e reja, dhe në këtë mënyrë kjo dije shkon duke u zgjeruar dhe duke e ndryshuar pamjen e kaluar. Kelami bëhet i ri apo rinovohet edhe me anë të dijeve të reja, e edhe përmes problematikave me të cilat ballafaqohet. Shkaku i tretë që e ka bërë të ri Kelamin është çështja e filozofisë së fesë, e cila fenë e vështron nga një pozitë jashtë fesë. Pra, feja për filozofinë e

fesë është vetëm një dije emocionale apo psikologjike e njeriut. Kjo qasje ndaj fesë ka sjellë shumë ndryshime në të kuptuarit e fesë.⁴

2. Orientimet kognitive të teologëve modernë iranianë

Mendimtarët iranianë që janë trajtuar në këtë shkrim, brenda Iranit emërtohen si “intelektualë fetarë” (rushenfikri dini), koncept ky i debatuar gjerë e gjatë brenda qarqeve intelektuale atje. Kriteri i përzgjedhjes së këtyre mendimtarëve është mbështetur në influencën e tyre në shoqërinë iraniane. Nga këta katër dijetarë, vetëm njëri ka pasur shkollim zyrtar jo-fetar, pra Abdulkarim Soroush, edhe pse, në fakt, studimet dhe shkrimet e tij dëshmojnë se është njohës shumë i mirë i dijeve islame. Tre të tjerët, Mutehari, Shebesteri dhe Melikijani janë produkt i medreseve, dhe secili prej tyre është i njohur edhe me dijet moderne perëndimore. Gjithashtu ekziston edhe një polemikë tjetër, nëse këta intelektualë, disa nga idetë e të cilëve do të trajtohen më poshtë, janë kelamistë, apo filozofë. Hashemi mendon se intelektualët e llojit të tillë duhet t’i konsiderojmë ‘kelamistë’, e jo filozofë. “Qëllimi i intelektualëve fetarë - madje edhe i Ali Sheriatit - ishte prezantimi i një dimensionit intelektual, argumentues dhe më të sofistikuar në lidhje me fenë. Ata u përpoqën t’i tejkalojnë përleshjet e fesë me botën moderne, si dhe ta largojnë fenë nga krizat e ndryshme. Nga kjo pikëpamje vërtet ata mund t’i quajmë “mendimtarë fetarë”, sepse seriozisht ndjenin dhembjen për gjendjen e fesë në botën e re. Ata nuk ishin të panjohur edhe me botën perëndimore, ndërsa nga kjo perspektivë konsiderohen mendimtarë modernë. Një gjë nuk duhet ta harrojmë, e ajo është se këta mendimtarë modernë nuk bëjnë pjesë në mesin e filozofëve, por në grupin e kelamistëve. Kjo sepse kornizat e mendimit të tyre janë të reduktuara, madje dhe preokupimet e tyre janë dimensionet e fesë. Për atë këta edhe janë kelamistë”.⁵

⁴ Abdulkarim Soroush (1996). Kabz-i Bast-i Teorik-i Sheriat. Tehran: Intisharat-e Sirat, f. 78-79.

⁵ Muhamed Mansur Hashemi (1396). Dinendishani mutejeddid. [Mendimtarët modern të fesë] Tehran: Kevir. f. 286.

Midis filozofisë dhe Kelamit ekzistojnë dallime të mëdha, apo midis veprimtarisë së një filozofi dhe asaj të një kelamisti. Edhe pse edhe filozofi edhe kelamisti bazohen në arsyen racionale, në këtë rast filozofi nuk njih kufi në përsiatjet e tij racionale, ndërsa kelamisti arsyen e përdor për ta argumentuar një të vërtetë e cila apriori është dhënë në ndonjë tekst fetar. Pra, kelamisti në veprimtarinë e tij intelektuale është i angazhuar, ndërsa filozofi mendon, dyshon, kundërshton, kritikon, mohon, pranon gjithçka për të cilën ka arritur në një rezultat. Kelamisti që në fillim të trajtesës së tij e di se çfarë rezultati ka për të arritur, prandaj i ka bërë përgatitjet e nevojshme për ta shtënë në dorë rezultatin e synuar. Ndërsa filozofi paraprakisht nuk synon ndonjë rezultat të caktuar. Pra, meqë veprimtaria e këtyre dijetarëve iranianë është e fokusuar në kuptimin dhe interpretimin e fesë islame në botën aktuale, atëherë me të drejtë ata duhen quajtur “kelamistë”.

Tematikat e botës moderne me të cilat u mor Kelami i ri në Iran mund të shkojë deri në periudhën e Meshrutijetit (konstitucionimit). Me hyrjen e modernizmit dhe shkencave të reja në periudhën e fundit të kaxharëve filluan gjithashtu edhe problemet me fenë, e cila ishte elementi fundamental i traditës dhe i kulturës iraniane. Si rezultat, filluan të ofroheshin shembuj dhe modele të ndryshme në lidhje me konfliktin që ishte krijuar midis fesë dhe modernitetit. Një grup në krye me Mirza Fethali Ahundzade mbante qëndrimin se mendimi fetar islam ishte i pareformuar dhe i riparueshëm, për atë edhe mendimin iranian duhet pastruar nga gjurmët e fesë islame dhe, në këtë mënyrë, shoqërisë iraniane do t'i hapej rruga drejt modernitetit. Kundër këtij grupi qëndronte kleri mysliman dhe mbështetësit e tyre, të cilët theksonin se shpëtimi i vetëm i shoqërisë iraniane karshi “ideve të prishura (fasid) të Perëndimit” është kthimi në rrënjët e Islamit.⁶ Ky grup, duke theksuar se feja dhe moderniteti janë të papajtueshëm mes veti, shpëtimin e shihte në kthimin e praktikave të para të Islamit, kurse çdo kundërshtar të kësaj ideje e shpallte të devijuar, dhe madje

⁶ Mashallah Axhudani (1387). Meshrute-i Irani. Tehran: Neshr-i Ahteran. f. 39

edhe agjent të Perëndimit.⁷ Pas shumë përpjekjesh dhe polemikash edhe u arrit të formohet një qasje e tretë dhe e mesme, e cila përpiquej që t'i pajtonte të dy ndërmarrjet e sipërpërmendura, dhe kështu të krijonte një sintezë midis fesë islame dhe modernitetit. I pari që filloi të mendojë për një sintetizim të këtillë ishte Sejid Xhemaludin Afgani, që më vonë u pasua edhe prej intelektualëve dhe dijetarëve myslimanë, siç ishin Al'lame Tabatabai, Ajetullah Talekani, Bazergan, Ali Sheriati, dhe Murteza Mutehari. Ky i fundit konsiderohet edhe si themeluesi i Kelamit të ri në Iran.

3. Murteza Mutehari

Murteza Mutehari (1919-1979) lindi në perëndim të qytetit të Mesh'hedit. Studioi në medresetë klasike të Mesh'hedit dhe të Kunit. Gjatë qëndrimit të tij pesëmbëdhjetëvjeçar në Kum, lëndën e Fikhut dhe të Usulit i mësoi pranë Al'lame Buruxherdi, dhe dymbëdhjetë vjet me radhë filozofinë e Mulla Sadras, e misticizmin dhe moralin e mësoi prej Ajetullah Humeinit, e lëndën e filozofisë e mësoi pranë Al'lame Sejid Muhamed Husejn Tabatabai. Mutehari gjithashtu për një kohë të gjatë moralin dhe misticizmin e mësoi prej Ajetullah Haxh Mirza Ali Aga Shirazit. Pas emigrimit nga Kumi në Tehran, në fillim punoi në medresenë Mervi, ku dha mësim për komentimin e librit “Manzume” të autorit Shabastari dhe komentimin e veprave të Ibën Sinasë, si “Shifa” dhe “Isharat”. Gjithashtu punoi edhe në degën e teologjisë dhe të shkencave islame në Universitetin e Teheranit. Mutehari shkroi dhjetëra vepra të vëllimshme, të cilat shqyrtojnë tema të ndryshme fetare dhe kulturore. Këto vepra të tij i përgjigjen kërkesave, pyetjeve dhe nevojave të shoqërisë. Në veprat e këtij dijetari mund të njihemi me sistemin mendor dhe intelektual, po edhe sistemin politik zyrtar të Iranit.

Murteza Mutehari ishte njëri prej dijetarëve myslimanë më me ndikim, mendimet e të cilit ndikuan tepër shumë në themelimin e Republikës Islame të Iranit. Mirëpo, ai është i njohur edhe me qëndrimet e tij të reja

⁷ Veliyullah Abbasi ve Aliriza Kaiminiya (2011). Ustad Mutehhari, muessis-i Ilm-i kelami xhedid şii. Ma'rifet-i Kelami, 1/4, f. 3.

në lidhje me tema fetare, sidomos është e njohur qasja dhe strukturimi i ri në lidhje me çështjet e Kelamit, veçanërisht në atë të Tevhidit. Për dallim prej kelamistëve të vjetër, Mutehari në librin “Xhihanbini Tevhidi” (Botëkuptimi i njëshmërisë), diskutimin e tij e fillon me njeriun dhe besimin, ndërsa në diskutet e vjetra të Kelamit, njeriu si entitet më vete nuk kishte ndonjë trajtim të veçantë. Ndër kelamistët iranien ky ishte i pari që i kishte braktisur temat dhe diskutet klasike të Kelamit, dhe ishte i fokusuar ta mbronte fenë nga shkollat dhe idetë moderne filozofike, e të cilat në mënyrë serioze e kishin problematizuar besimin fetar në shoqëri-në iraniane. Ideologjia dominuese në kohën e tij në Iran ishte ajo marksiste, e cila nëpërmjet aktivistëve të partisë Tudeh, kishte filluar të zgjerohej gjithandej Iranit, dhe që në mënyrë serioze po e zinte vendin e fesë, dhe sidomos po diskreditonte rolin e klerit fetar mysliman në vend. Prandaj edhe Mutehari në objekt të kritikave të tij vendosi idetë dhe fundamentet e filozofisë marksiste dhe materialiste, dhe kështu në diskursin fetar të klerit mysliman në qytetin e Kunit arriti të fusë një qasje të re, e që nuk kishte ekzistuar në parë. Ai në veprat e tij paraqitet si një kelamist që trajton tema të aktualitetit të asaj kohe, dhe këtë e bënte me të gjitha mekanizmat dhe dijet moderne, veçanërisht përmes leximeve të tij të filozofisë perëndimore. “Nuk duhet pasur asnjë dyshim se Mutehari synonte t’i jepte një kuptim disa pjesëve të fesë dhe mësimëve islame, dhe ky kuptim i ri buronte nga epistemologjia dhe kozmologjia moderne, prandaj edhe ata që ishin të njohur me këto koncepte të dijes moderne, shkrimet dhe qëndrimet e tij i shihnin më të lehta për t’i kuptuar.... Edhe Mutehari në këtë shkallë të Kelamit të ri nuk erdhi deri në momentin që u njoftua me dijet dhe shkencat moderne. Pasi e mësoi se çfarë është epistemologjia dhe kozmologjia moderne, më nuk mund ta kuptonte fenë ashtu siç e kishte kuptuar deri atëherë, dhe atëherë shumë që lexonte filozofi, e edhe kur qasjet dhe qëndrimet e tij ndaj mësimëve të fesë dhe Sheriatit ndryshonin”.⁸ Edhe pse ka trajtuar tema të reja që preokuponin iranienët e kohës së tij, siç ishin liria dhe kufizimet që shkaktonte feja,

⁸ Abdulkarim Soroush (1360). Ustad Mutehari, Ihya kunendey-i rastin der asr-i xhedid. Tehran: Neshr-i Danesh. No. 5-6. f. 7.

profetësia - të cilën e prolematizonin filozofët e shkolluar në Perëndim dhe për të cilën Muhamed Ikbali kishte sjellë një qasje të re në botën e mendimit islam -, drejtësia, si dhe tema e hixhabit të grave, Murteza Mutehari ndaj këtyre çështjeve ishte vetëm mbrojtës dhe e arsyetonte qasjen tradicionale të teologjisë islame, dhe nuk kishte sjellë ndonjë mendim të ri apo të avanconte tutje mendimin e vjetër. Në fakt, vetëm gjuha, argumenti dhe qasja ishte e re, kurse përmbajtja apo domethënia e këtyre ideve ishte po ajo e kelamistëve të vjetër.

Për dallim prej atyre që Islamin e konsideronin statik dhe ndërsa kohën vitale dhe të ndryshueshme, si dhe Islamin dhe kohën i konsideronin si dy fenomene që përjashtonin njëri-tjetrin, Mutehari Islamin nuk e shihte plotësisht të pandryshueshëm dhe statik, e as ndryshimin e kohës si domosdoshmëri të ndryshimit të çdo dimensionit jetësor dhe njerëzor. Sipas tij, Islami ka rregulla të pandryshueshme dhe të ndryshueshme, dhe këto të fundit gjithnjë mund të ndryshojnë brenda atyre rregullave të pandryshueshme.⁹ Gjithashtu edhe njeriu ka dimensione që nuk i ndryshojnë sipas ndryshimit të kohës. Prandaj, në këndvështrimin e tij, meqë njeriu ka një dimension qenësor të pandryshueshëm, atëherë edhe Islami ka një mori ligjesh të pandryshueshme, e që gjithnjë e kanë parasysh atë dimension të pandryshueshëm të njeriut. Kështu, edhe pse koha ndryshon, njeriut përsëri i mbetet nevoja për Islamin. E dyta, disa nevoja të njeriut ndryshojnë bashkë me ndryshimin e realiteteve të kohës, e Islami i ka mekanizmat e nevojshëm për t'i përvetësuar ato ndryshime dhe për t'i kontrolluar ato, dhe në këtë mënyrë edhe mund t'i tejkalojë nevojat dhe kërkesat e njeriut.

Mirëpo, një risi e rëndësishme që Murteza Mutehari u mundua ta instalonte në strukturën e veprimtarisë së klerit mysliman të Iranit ishte reformimi i funksionimit të kësaj organizate. Ai është i njohur edhe për kritika të ashpra kundrejt klerikëve fetarë të Iranit, të cilët i akuzon se bartin një faj të madh në lidhje me paragjykimet që janë krijuar në shoqëri në lidhje me fenë dhe Islamin. Edhe kritika ndaj klerit nga një kler mund të llogaritet si një risi në teologjinë iraniane, gjë që nuk ishte gjë e vërejtur

⁹ Soroush, Kabz-i Bast-i Teorik-i Sheriat. s. 176-177.

më herët në mesin e tyre. Disa nga kritikrat e tij mund të radhiten si më poshtë:

- Ambiciet e mëdha të klerikëve për poste dhe pozita administrative dhe shtetërore;
- Fokusi i klerikëve vetëm në formalitete dhe emërtime me tituj të rinj, si huxhetulislam, huxhetulislam vel muslimin, ajetullah, ajetullah al uzma, al'lameh;
- Bashkëpunimi dhe nënshtrimi i klerikëve ndaj udhëheqësve dhe pushtetarëve politikë;
- Braktisja e Arsyës dhe e Kuranit nga ana e klerit;
- Krijimi i një klase të quajtur “Klasa e klerikëve”;
- Pagesa dhe dhuratat që kleri merr nga populli ka bërë që klerikët Islamin ta shpjegojnë ashtu siç i konvenon njerëzve, e jo ashtu siç e kërkon teologjia islame;
- Mburria e klerit të tanishëm me arritjet teologjike të të mëparshmëve dhe joproduktiviteti i tyre etj..¹⁰

Murteza Mutehari, edhe pse mbeti brenda epistemologjisë klasike islame, megjithatë i hapi rrugët e diskutimit të temave të reja në teologjinë islame, dhe kështu u bë pionier i Kelamit të ri në Iran.

Një dijetar tjetër iranian që arriti të dalë nga tradita klasike e teologjisë islame ishte edhe Ahmed Kabil (1954-2012), i cili mendonte se arsyeja (akl) është referenca e vetme që mund ta kuptojë dhe ta interpretojë fenë islame. Sipas tij, myslimanët kanë ngecur mu në këtë dimension të jetës. Edhe pse ishte shumë origjinal në mendimet e tij, ky nuk është se njihet për ndonjë influencë të madhe në mesin e intelektualëve dhe të shko-lluarve iranianë.

¹⁰ Yaddashthay-i. Ustad Mutehhari. Vëll. 13, f. 89.

4. Muxhtehid Shebesteri

Muxhtehid Shebesteri (1936-) ka studiuar dijet islame dhe filozofinë. Si student, në Kum, ai ishte nxënës i Ajatollah Humeinit dhe Allameh Tabatabaei, prej të cilëve e mori gradën e *ixhtihadit* dhe gradën doktor i filozofisë. Ai gjithashtu studioi shkrimet e teologëve si Paul Tillich, Karl Barth dhe Karl Rahner, si dhe të filozofëve si Immanuel Kant, Wilhelm Dilthey dhe Hans-Georg Gadamer. Gjithashtu ishte i angazhuar si profesor i rregullt i filozofisë islame në Universitetin e Teheranit, ku po ashtu ligjëroi religjionin dhe teologjinë krahasuese. Shebesteri ishte njëri prej redaktorëve të Enciklopedisë së Madhe të Islamit, botuar në Tehran, dhe kryesoi Departamentin e Teologjisë dhe të Sekteve të Qendrës për Enciklopedinë e Madhe Islame. Që nga fillimi i viteve të '90-ta të shekullit të kaluar ai ka qenë gjithnjë e më aktiv në botimin e artikujve në gazetatat dhe revistat e përditshme iraniane, në të cilat mëton të sjellë një qasje të re ose më kritike ndaj fesë. Shebesteri kritikon absolutizmin fetar, të cilin e konsideron hermeneutikisht joproduktiv dhe realisht të papërdorshëm. Ai po ashtu fillon një mbrojtje të madhe të koncepteve moderne të individualizmit, të demokracisë dhe të të drejtave të njeriut, edhe pse ato nuk janë artikulluar si të tilla në burimet islame. Megjithatë, Shebesteri ka kontribuar dukshëm në futjen dhe zbatimin e hermeneutikës moderne në teologjinë dhe jurisprudencën tradicionale shiite, ndërsa kontributi i tij më i rëndësishëm është relativizimi i interpretimeve klasike të fesë islame dhe qëndrimi i tij mbi evoluimin e kuptimit të tekstit sipas zhvillimit të burimeve dhe të dijeve jofetare.

Shebesteri është i mendimit se feja në esencë pranon interpretime të ndryshme, dhe se secili individ që ka kualifikim të shëndoshë dituror dhe intelektual mund të ketë një kuptim dhe interpretim të ndryshëm nga tradita e mëhershme, dhe ky interpretim mund të jetë i vlefshëm po aq sa të tjerët. Në librin “Nakd-e bar Kerā’ at-e Resmi Din”¹¹ ky vë theksin se është metafizika e lashtë greke ajo që e ka strukturuar interpretimin e fesë

¹¹ Nakd-e bar Kerā’ at-e Rasmi Din [Kritikë e Leximit Zyrtar të Fesë], Tehran: Tarh-e Nou, 2000, fq. 367

islame, dhe në këtë mënyrë këtë interpretim e ka bërë të palëvizshëm. “Çështja e besimit në fenë islame ontologjike në realitet është po ajo dije filozofike ontologjike kundrejt sistemit të Qenies”¹², e që burimin e ka në kornizat e mendimit të lashtë grek. Shebesteri pohon se mesazhi i fesë është thirrja në Zot, spiritualiteti, shpresa dhe domethënia, dhe ky mesazh ka qenë i pranishëm në mesin e myslimanëve që nga ditët e para të Islamit, mirëpo më pas, pasi myslimanët u njohën me filozofinë greke, ata filluan që ta konstruktojnë një lexim unik dhe metafizik të Islamit, nga i cili lexim s’po mund të dalin sot e kësaj dite. Prandaj, ai kundrejt këtij leximi metafizik e filozofik të Islamit propozon një lexim besim-centrik. Sepse për të një lexim i këtillë përbëhet nga besimi (imani) i cili gjithnjë e sjell ndryshimin e prodhimit të ri, dhe si rezultat i tij ndodhin ndryshime thelbësore në qenien e njeriut. Për atë edhe një mysliman i pajisur me një lexim të tillë fetar gjithnjë është në kërkim të përvojave dhe të kuptimeve të reja.¹³ Një koncept tjetër të cilin e zhvillon Shebesteri në shkrimet e tij është kritika apo leximi historicist i teksteve të shenjta. Leximet dhe interpretimet historiciste ka kohë që kanë zënë vend në përsiatjet e mendimtarëve myslimanë, e të cilët mëtojnë të strukturojnë një lexim bashkëkohor të teksteve islame.¹⁴ Gjithashtu, vështrimi i Shebesterit ndaj tekstit është hermeneuticist, madje brenda hermeneutikës gadameriane. Sipas kësaj qasjeje, me tekstin duhet dialoguar, dhe atë duhet bërë të flasë. Ky mendon se nuk duhet mënjeluar rolin e lexuesit në kuptimin e tekstit. Gjithashtu, ai del kundër dijetarëve që e kanë parasysh vetëm autorin e tekstit, dhe të cilët e minimizojnë rolin e lexuesit të tij.

Shebesteri ka shkruar vepra të rëndësishme që e trajtojnë nevojën e rimendimit dhe të avancimit të interpretimit të tekstit islam. Qëndrimet e fundit në lidhje me Kuranin dhe profetike Shebesteri i shprehu në shkrimin me titull “*Lexim profetik i botës*”, që ngjalli reagime të mëdha *pro* dhe *kundër* tij. Në këtë shkrim ky pohon se Kurani është “fjalë pejgam-

¹² Ibid, 367.

¹³ Ibid, 369.

¹⁴ Shih: Abdulla Rexhepi dhe Gëzim Selaci (redaktorë) (2021)! Leximi kritik i tekstit 2: Hermeneutikë moderne e arsyes islame, Prishtinë: Botime Artini, f. 175-232.

berike” e Pejgamberit të Islamit, dhe është produkt i Zbulesës, por jo vet Zbulesa (*vahji*). Në këtë shkrim në pesë vazhdimë, Shebesteri shtron dy pretendime kryesore: “Një, sipas të dhënave të filozofisë së gjuhës për dyqind vjetët e fundit, Kuranin (*Mus’hafin*) duhet konsideruar si një tekst gjuhësor në arabisht, të kuptuar prej të gjithëve (besimtarëve dhe jobesimtarëve), dhe atë mund t’ia atribuojmë një njeriu (Pejgamberit të Islamit), dhe si të tillë atë mund ta marrim për fjalë të një njeriu. Në qoftë se e cilësojmë atë drejtpërdrejt dhe pa asnjë ndërmjetës, me të gjitha veçoritë e gjuhës arabe si një libër të Zotit, atëherë jo vetëm që anashkalohet mundësia e të kuptuarit të tij prej të gjithëve, por eliminohet edhe komponenta e të qenët “i kuptueshëm”. Prandaj, për t’ia atribuuar një tekst të tillë Zotit, apriori duhet zgjedhur një qasje dhe një metodë tjetër. Dhe dy, gjinia letrare e gati se e gjithë ajeteve të Kuranit është narracioni. Kurani është një lexim monoteist i botës, i cili është formuar mbi bazën e “e përvojës hermeneutike të Pejgamberit”. Në këtë tekst ekzistojnë edhe gjini të tjera të përvojave pejgamberike, të cilat janë shprehur në forma jonarrative dhe joletrare. Mirëpo, edhe këto ndjenja vetëm sa e pasurojnë dhe e zgjerojnë atë përvojë hermeneutike. Kurani është themelues i një leximi monoteist për botën, dhe nuk është një thesar i të vërtetave kognitive dhe të vërtetave mbi Qenien”.¹⁵

Shebesteri gjithashtu të dhënat fetare dhe kuranike i konsideron simbolike, prandaj nuk sheh dallim mes tyre. Sipas tij, bisedat dhe interaktiviteti i Pejgamberit me njerëzit e periudhës së tij për njëzet e tre vjet sa zgjati Zbulesa e krijoi një kulturë orale, për të cilën sot nuk e kemi as idenë më të vogël. Ajo që sot kemi është vetëm një përmbledhje simbolesh të kuptueshme (teksti i Kuranit) e cila mund të ndriçojë shumë pak nga ajo kulturë orale. Prandaj, ajetet e Kuranit zbuloheshin brenda habitatit të një kulture orale për të cilën s’kemi dije të mjaftueshme dhe të sigurt. Po ashtu pak dihet edhe se çfarë ndodhte në këtë kulturë orale midis Pejgamberit, a.s., dhe të adresuarve të tij, sepse pas vdekjes së tij kjo kulturë orale u shndërrua në një kulturë të shkruar.

¹⁵ Muhammad Moxhtahed Shebesteri, (2010). *Kerā’ at-e Nabavi az Jehān*. Tehran. f. 7-8.

Ai po ashtu deklaroi se Fikhu islam nuk është rrugëzgjdhje për shoqëritë dhe shtetet e sotme islame, prandaj edhe, sipas tij, problemet kryesore të Republikës Islame të Iranit duhen kërkuar në referencat e Fikhut shiit, e të cilat nuk e ndihmojnë tejkalimin e asnjë sfide sociale dhe shtetërore. Sipas tij, dy shkaqet kryesore të kësaj gjendjeje të Iranit sot janë qëndrimet: i pari: se Islami është një fe që ka aso sisteme politike, ekonomike dhe ligjore të dala nga Fikhu i tij, e që mund të aplikohen në çdo kohë dhe në çdo vend, sepse edhe vetë Zoti ka kërkuar prej myslimanëve që në çdo kohë të jetojnë me ato sisteme, dhe; i dyti: qëndrimi i gabuar në mesin e myslimanëve se shteti doemos duhet t'i implementojë ligjet dhe rregullat e fesë islame.¹⁶ Ai përveç librave dhe ligjeratave të tij me një audiencë të madhe ka zhvilluar edhe polemika të shumëta me dijetarë fetarë iranianë, dhe konsiderohet si njëri ndër dijetarët më me ndikim në mesin e atyre intelektualëve që kanë sjellë një frymë kritike në teologjinë dhe në Kelamin e sotëm iranian.

5. Abdulkerim Soroush

Abdulkerim Soroush (1945-) studioi shkencat e farmacisë në Universitetin e Teheranit, ndërsa më pas studimet e tij postdiplomike i vazhdoi në Universitetin e Londrës, ku e mori magjistraturën në fushën e kimisë analitike, ndërsa më pas, në Kolegjin Chelsea i kreu studimet për Historinë dhe Filozofinë e shkencës, dhe u gradua me titullin doktor. Pas revolucionit të vitit 1979 u kthye në Iran, dhe aty filloi të mbajë leksione për filozofinë analitike dhe filozofinë islame. Soroush u angazhua seriozisht në polemikat mes islamistëve dhe majtistëve iranianë. Në këtë periudhë ai për herë të parë prezantoi idetë filozofike të Karl Popper në Iran, dhe në këtë mënyrë nxiti debatin e mirënjohur “poperistët vs. hajdegeristët iranianë”. Pas mbylljes së universiteteve të Iranit, me urdhër të Ajetollah Homeinit, u themelua Komiteti i Revolucionit Kulturor, ku njëri prej anëtarëve ishte edhe Soroush, misioni i të cilit ishte pastrimi i universiteteve nga elementët e regjimit të vjetër dhe nga komunistët. Pas një kohe

¹⁶ Shebesteri, Nakd-e bar Kerā' at-e Resmi, f. 11.

të shkurtër Soroush shfaq mospajtime serioze me punën e komitetit, dhe kështu u detyrua të largohet me dorëheqje nga ai komitet. Që nga viti 2000 ai ka qenë hulumtues vizitor në Universitetin e Harvardit, ku mbajti ligjërata mbi poezinë dhe filozofinë e Rumiut, Islamin dhe demokracinë, Studimet e Kuranit dhe Filozofinë e ligjit islam. Nga dimri i vitit 2012 ai është profesor vizitor në Universitetin e Çikagos, dhe mban leksione rreth historisë intelektuale dhe fetare të Iranit modern. Ai është një ndër studiuesit më të mëdhenj mysliman që i është përkushtuar kuptimit dhe interpretimit të Zbulesës dhe pejgamberisë. Gjithashtu, duhet thënë se qasja e Soroushit ndaj Kuranit mbështeten më shumë në veprat filozofike dhe mistike të Ibën Arabiut e Mulla Sadras. Në shkrimet e Soroushit vërehet edhe ndikimi i filozofisë analitike e shkollës anglo-sanskone.

Edhe pse kishte shkruar më herët disa libra mjaft me rëndësi për myslimanët iranianë të periudhës pas revolucionit islamik, mendimet e tij që ngjallën reagime dhe polemika të mëdha, dhe u shprehën në serinë e artikujve të tij *Kabz ve Bast-i teorik shariat* të publikuar në revistën “Keyhan-i Ferhengi”, e cila më pas u botua edhe si libër me po të njëjtin emër. Këtu Soroush kërkon sintetizimin e traditës me modernizmin në çështjet e dijeve fetare. Njëri nga rezultatet e tij është ndarja që e bënë midis fesë në vetvete dhe dijes fetare, dhe thekson se feja është statike dhe e pandryshueshme, mirëpo dija fetare mund të jetë e ndryshueshme, e gabuar, e përkohshme, dhe që i takon një periudhe dhe vendi të caktuar gjeografik. Ai synon një interpretim të fesë sipas konteksteve historike, e që mund të jenë të ndryshme dhe diversive. Ai po ashtu e vë theksin në edhe faktin se Zbulesa (*vahji*) në vete është gjë e heshtur, nuk flet, por janë komentimet dhe interpretimet tona ato që i bëjnë të flasin dhe të zëshme, dhe, meqë komentimet dhe interpretimet janë pluarale dhe të shumëllojshme, edhe jehona e kuptimeve të Zbulesës bëhet diversive dhe me shumë kuptime, gjë që është manifestuar në shumë shkolla dhe sekte islame. Prandaj, Soroushi mëton t’i relativizojë kuptimet dhe interpretimet e fesë, mirëpo gjithnjë duke e ruajtur një esencialitet të fesë, sepse kjo është një ide e diskutueshme. Kjo për arsye se është shumë e vështirë që konceptet si fe, kulturë, qytetërim dhe kuptim të trajtohen në sferat e tyre esenciale.

Një qasje të re rreth fesë islame Soroushi e sjell edhe në shkrimin *Zati ve arazi dar edyan* (Esencialet dhe aksidentalet në fe). Ai këtu përkufizimit të fesë i qaset me një analizë ontologjike, duke bërë dallim në mes karakterit “esencial” të Islamit, do të thotë një substance thelbësore e të domosdoshme, në njërën anë, dhe “aksidentaleve” të Islamit, si shtresa kontingjente të lëvozhgës, në anën tjetër.¹⁷ Mirëpo, Soroushi insiston se është e nevojshme që të bëhet dallimi teorik mes tyre. Konkluzioni i Soroushit përkitazi me historinë aksidentale të Islamit, po edhe të secilës fe, na çon te ideja se konceptet, praktikat, vlerat, dija e institucionet shoqërore në Islam kanë zanafillë historike dhe janë zhvilluar përgjatë rrjedhës së historisë, dhe se të gjitha këto së bashku theksojnë aspektin historik të kulturës a shoqërisë islame. Cilatdo qofshin ato, esencialet e fesë janë abstrakte. Ato “mbushen” me kuptime kurdo që jetësohen konkretisht, pra kurdo që u jepet përgjigje pyetje të tilla si: çka domethënë Zoti, lidhja me të, e bukura, e drejta etj. në kontekste konkrete, sipas diktatit të “aksidentaleve”, ndër të cilat, si më kryesoret në rastin e Islamit, Soroushi numëron kontingjencat historike, sikurse gjuhën dhe kulturën arabe, termet, konceptet dhe propozimet që janë përdorur prej Pejgamberit të Islamit në Arabinë e lashtë dhe narrativat historikë të përfshira në tekstet fundamentale të Islamit, e kështu me radhë. Në kuadër të diskutimit të problematikës “një Islam apo disa islamë”, duket se analiza e Soroushit sugjeron se ka një Islam me dy faqe: njëra konsiston në esencialet, dhe tjetra në aksidentalet e së njëjtës “monedhë”. Mirëpo, gjithashtu “ndoshta nuk gabojmë nëse këtë ide e çojmë më tutje duke konkluduar se ka shumë islamë, nëse shohim faqen “aksidentale” të tij, e që është historia, evoluimi, dinamika dhe karakteri diskursiv i tij.”¹⁸

Soroushi veprimtarinë e tij intelektuale ka pasur evoluim të mendimeve në lidhje me Zbulesën dhe pejgamberinë. Edhe pse, në veprën e tij të parë ky paraqet teorinë mbi avancimin dhe rimendimin e dijeve fetare, pra

¹⁷ Abdulkerim Soroush (1385) Bast-i Texhrube-i nebevi. Tehran: Muessesi ferhengi Sirat, f. 31.

¹⁸ Shih: Gëzim Selaci dhe Abdulla Rexhepi (redaktorë) (2021)! Leximi kritik i tekstit 1: Kritikë e arsyes islame, Prishtinë: Botime Artini, f. 219-265.

ai flet edhe për nevojën e një rishikimi të konceptit të Zbulesës dhe pejgamberisë, mirëpo në mënyrë më të detajuar atë e prezanton në shkrimin “*Zgjerimi i përvojës profetike*”. Përveç tjerash, në këtë shkrim ai pohon se “Zbulesa është përvojë fetare”, apo se “Zbulesa e shoqëron personalitetin e Pejgamberit, e jo Pejgamberi Zbulesën”, apo se “Zbulesa ose përvoja pejgamberike mund të zgjerohej edhe më shumë sikur të jetonte më gjatë Pejgamberi”, dhe se “feja është përvojë shpirtërore dhe sociale e Pejgamberit”.¹⁹

Mendimet kryesore të Soroushi në këtë vepër kanë të bëjnë me atë se gjatë periudhës së pejgamberit Muhamed kanë dalë në pah pyetje dhe sfida që e kanë ndikuar frymën e Pejgamberit dhe që e detyronin të merrte qëndrim përballë tyre.²⁰ Prandaj, Zbulesa ishte pa formë, pa fjalë, dhe me qëllim që njerëzit ta kuptonin Zbulesën, e Pejgamberi fliste duke e shfrytëzuar gjuhën dhe dijet e kufizuara me të cilat ishte e njohur shoqëria e atëhershme.²¹ Edhe Soroushi mendonte se Kurani është vepër njerëzore, duke pohuar se ai është vetëm perceptim dhe kuptim i Zbulesës, si një përvojë fetare-shpirtërore e Pejgamberit.²²

Më pas Soroushi në një intervistë²³ shtroi mendime të reja në lidhje me zbulesën dhe Kuratin, ashtu që zgjoi reagime të shumta në mesin e teologëve dhe të studiuesve të Islamit në Iran. Pas publikimit të kësaj interviste, vërshoi një polemikë me shumë shkrime përmbajtësore. Në këto polemika, Soroushi, midis tjerash, mbronte qëndrimin se të dhënat për universin, sëmundjet mentale dhe informacionet e tjera që kanë të bëjnë me shkencat natyrore mund të jenë të gabueshme, sepse ato janë të dhëna që i përkasin kohës së Pejgamberit, e që tashmë shkenca moderne mohon vërtetësinë e shumë prej tyre. Megjithatë ai pohon se një gjë e tillë nuk e dëmton aspak shenjtërinë e Kuranit, sepse ajo ka të bëjë me predikimet shpirtërore dhe të dhënat metafizike dhe të botës së përtejme. Si shembull

¹⁹ Abdulkerim Soroush (1999). Basf-e Tajrobeh-yi Nabavī. Tehran. f. 19.

²⁰ Ibid, 34.

²¹ Ibid, 38.

²² Ibid, 39.

²³ Kelām-e Muhammed. Intervistë me gazetarin Micheal Hubing.

<http://www.drSoroush.com/Persian/Interviews/P-CMO-KalameMohammad.html>.

ai sjellë mjekësinë e Pejgamberit, dhe duke cituar *Mukaddiman* e Ibën Haldunit, pohon se mjekësia e Pejgamberit ishte mjekësi e arabëve të shkretëtirës, dhe se vetë ai kurohej te mjeku specialist.²⁴ Një shembull tjetër të moskoordinimit të kuptimit formal të Kuranit me shkencën njerëzore Soroushi e përmend edhe për “shtatë qiejt”, ku të gjithë komentuesit e Kuranit e kanë komentuar duke u mbështetur në teorinë astronomike të Ptolemeut.

Së fundi, në një shkrim në pesë vazhdimë me titull “*Muhamedi (a.s.), rrëfyes i ëndërrave profetike*”, Soroush shtron tezën e fundit në lidhje me Zbulesën dhe Kuranin. Boshti i kësaj teze është që Kurani të interpretohet me mekanizmat që shfrytëzohen në interpretimin e ëndërrave. Ai në fillim të shkrimit të parë deklaron se nëpërmjet këtyre shkrimeve dëshiron të vë në pah një mekanizëm tepër të rëndësishëm të kuptimit të Zbulesës, e i cili edhe pse është përmendur prej disa filozofëve dhe mistikëve myslimanë, megjithatë ka mbetur i heshtur dhe i harruar në studimet e Kuranit. Ndër të tjera Soroushi në këtë shkrim mëton ta shpjegojë edhe komunikimin e Xhibrilit, engjëllit të Zbulesës, me pejgamberin Muhamed, dhe duke iu referuar mendimeve të Farabiut, Ibën Sinait, Nasir Tusiut, Sohre-verdit dhe Ibën Arabiut, pohon se Pejgamberi me Xhibrilin mund të takohet vetëm në botën e tij imagjinare, dhe në këtë mënyrë mohon se Zbulesa i ka ardhur Pejgamberit nga jashtë. Soroush është i mendimit se në qoftë se Kuranin e konsiderojmë si koncept hyjnor të shprehur me fjalë njerëzore dhe të ndikuar nga dijet dhe kulturat e kohës kur është zbuluar, kjo do të ndihmonte që shumë të dhëna në të, e që kanë të bëjnë me ligjshmërinë dhe veprat e kësaj bote, pra të mënjanohej, siç janë dënimet drakonike trupore, ligjet e luftës etj. Në këtë mënyrë Soroushi kërkon që Teksti duhet të kuptohet sipas kontekstit në të cilin është zbuluar, dhe se duhet t’i përshtatet atij.

Ai gjithashtu ka shkruar edhe në lidhje me “Pushtetin fetar”, dhe është i mendimit se është i pazbatueshëm në kohën tonë. Sipas tij, janë dy shkaqe që e bëjnë të pamundur sot një sistem politik fetar. Shkaku i parë është

²⁴ Suruç, Abdulkarim. Bashar wa Bashir.

http://www.drSuruç.com/Persian/By_DrSuruç/P-NWS-BasharVaBashir.html.

– thekson Soroushi – se dashuria dhe besimi nuk mund të mishërohen me pushtetin, ndërsa shkak i dytë, se pushteti fetar i dalë nga sheriatu klasik është i bazuar në detyrimin e individit, kurse koha jonë e sotit mbështetet në të drejtat e individit. Prandaj, ai deklaroi hapur se *Vilajet-i Fakih* (pushteti politik i Fakihut në Iran) dhe *Pushteti fetar* janë në kundërshtim me mendimin e ri, i cili mbështetet në të drejtat e njeriut, dhe në këtë mënyrë rezultojnë rezultate kontradiktore. “Ju mund të instaloni një istem fashist politik, ose një sistem diktatorial, mirëpo nuk mund të keni një sistem fetar, jo pse një gjë e tillë s’mund të mendohet teorikisht, por se ai është i paaplikueshëm, sepse besimi dhe dashuria, që janë dy shtyllat e fesë, nuk mund të pajtohen në asnjë mënyrë më forcën dhe pushtetin”.²⁵

Gjatë viteve të ’90-ta të shekullit të kaluar ai u bë më kritik ndaj rolit politik të klerit pushtetar iranian, mirëpo shumë shpejt jo vetëm që u bë objekt i censurës shtetërore, por gjithashtu u largua edhe nga të gjitha nivelet e institucioneve akademike ku punonte. Mendimet e tij mbi Zbulesën (*vahjin*), pejgamberinë, pluralizmin fetar, demokracinë, teokracinë etj. nxitën debate të gjera në Iran, dhe si rezultat i tyre u sulmua dhe u akuzua për blasfemi dhe tradhti ndaj Islamit dhe Revolucionit Islamik të Iranit. Librat dhe ligjëratat e tij janë ndër më të lexuarat dhe ndër më të ndjekurat në Iran, dhe mund të konsiderohet si intelektual i më me ndikim në Iranin e sotëm. Gjithashtu ky llogaritet edhe intelektual i më i kritikuar brenda dhe jashtë Iranit, kundër të cilit janë shkruar me dhjetëra apo me qindra libra dhe artikuj.

6. Mustafa Melikijan

Mustafa Melikijan (1956-) pas përfundimit të shkollimit të mesëm, studimet i vazhdoi për inxhinieri mekanike, mirëpo shumë shpejt u largua nga ky drejtim dhe studio për filozofi dhe shkenca islame. Studimet i ndoqi njëherazi edhe në universitet edhe në medresetë klasike të qytetit Kum. Ky ishte student i teologëve të njohur të Kunit, Muhamadteki Mesbah Jazdi dhe Abdullah Xhavadi Amuli. Pas përfundimit të shkollimit filloi të

²⁵ Abdulkerim Soroush (1384). *Forbeter ez ideoloji*. Tehran: Intisharat-i Sirat, f. 140.

punonte në departamentet e filozofisë të shumë qendrave hulumtuese dhe universiteteve të Kunit dhe të Teheranit. Për shkak të qëndrimeve kundër pushtetit tetëvjeçar të ish-presidentit Mahmud Ahmadizhad dhe qasjeve kritike ndaj traditës dhe teologjisë klasike të klerikëve fetarë, Malekijan u përjashtua nga të gjitha organet arsimore shtetërore të Iranit, ndërsa aktualisht ligjëron nëpër shkolla dhe qendra hulumtuese private të vendit. Në një intervistë për një revistë iraniane, Mustafa Malekijan flet për pesë fazat e jetës së tij intelektuale: fundamentalizmi, tradicionalizmi, reformizmi, ekzistencializmi, si dhe racionalizmi dhe spiritualizmi. Edhe pse nuk kishte veshur asnjëherë rrobat e klerikut shi'it, Melikijan u shkollua dhe punoi me vite të tëra në medresetë klasike të Kunit. Ai në Iran u bë i njohur si një mësimehdhënës i filozofisë në medrese dhe në Universitet, mirëpo më pas u distancua nga tradita klasike iraniane dhe kaloi në mesin e intelektualëve, madje dhe në një reformator i shoqërisë iraniane.

Melikijan është i mendimit se ne të gjithë, deshëm apo nuk deshëm, në njërën anë jemi të modernizuar, dhe në anën tjetër, pak a shumë, edhe jemi fetarë. Dhe, pastaj shton se njeriu modern më nuk mund ta kuptojë njëjtë fenë, ashtu siç e kuptonte njeriu tradicional. “Përballë këtij njeriu nuk mbeten më shumë se dy rrugë: Ose të heq dorë plotësisht nga feja, dhe t’i humbë të mirat e saj, ose ta pranojë fenë në formën e re”.²⁶ Kështu, për të, forma e re apo kuptimi i ri i fesë sot quhet spiritualitet. Në këtë kuptim, sipas tij, spiritualiteti qëndron përballë kuptimit tradicional të fesë, kuptim i cili më nuk mund të mbrohet. Kështu, tashmë spiritualiteti është ai që njeriut modern ia plotëson nevojën e fesë. Pyetjes se pse në vend të fjalës “fe” (din) ai e përdorë fjalën “spiritualitet”, Melikijan i përgjigjet duke i shtruar dy argumente: njëri ka të bëjë me faktin se përgjatë historisë feja, përveç dimensioneve dhe rezultateve pozitive, ka pasur edhe rezultate dhe dimensioneve negative, dhe; argumenti i dytë i tij ka të bëjë me atë se spiritualiteti dallon shumë nga ajo që sot e quajmë fe, e rezultati më i mirë i saj është se në esencën e çdo feje ekziston një lloj

²⁶ Mustafa Melikijan (1392). “Melikiyan-i penxhum” – Goftegu ba Mustafa Melikiyan. Mexhle Mirhname. No. 32/Azer. Tahran, sf. 50-54.

spiritualiteti, mirëpo që kjo nuk nënkupton se i tërë sistemi i atyre feve çon në spiritualitet.²⁷

Mustafa Melikijani pas kalimit të disa fazave intelektuale përgjatë jetës së tij arrin në teorinë të cilën e ka emërtuar “Spiritualizmi dhe racionalizmi”.²⁸ Në këtë teori, Melikijan synon ta bëjë dallimin e plotë midis fesë dhe racionalitetit. Ai është i mendimit se feja si sistem tashmë i standardizuar dhe i konstruktuar nëpër procese të ndryshme historike njeriut nuk mund t’ia ofrojë një jetë të dinjitetshme, por, sipas tij, edhe racionaliteti absolut që mohon çdo gjë subjektive dhe shpirtërore nuk do të sjellë ndonjë stabilitet ontologjik. Për të feja nga individ i kërkon nënshtrim dhe përlule, dhe e detyron atë të pranojë çdo të dhënë që ia ofron themeluesi, libri apo autoritetet e asaj feje, qoftë ajo edhe kundër të vërtetave empirike shkencore dhe racionale. Ai është i mendimit se feja dhe racionalizmi nuk e durojnë njëri-tjetrin, prandaj synimi për t’i sintetizuar ato është i gabuar dhe pa rezultate. Për Malekijanin një fetar s’mund të jetë racionalist, e në anën tjetër edhe një racionalist nuk mund të bëhet fetar. “Nuk do të kishte kuptim që dikush veten ta konsideronte mysliman, e në anën tjetër të pohonte se derisa nuk gjen fakte bindëse, edhe nuk do t’i besonte një vargu të Kuranit. Sikur të ishte kështu, atëherë secili njeri në këtë botë do të quhej mysliman. Mirëpo, mysliman është ai që i bindet/i nënshtrohet pa asnjë hamendje Kuranit dhe pejgamberit Muhamed, pra i pranon pa asnjë mëdyshje fjalët dhe mësimet e tyre”.²⁹ Sipas mendimit të tij, një intelektual dhe racionalist nuk mund të deklarojë se është fetar, sepse do t’i duhej t’i besojë të dhënave që nuk mund të jenë të provuara racionalisht dhe shkencërisht. “Asnjë fjalë të askujt s’kemi të drejtë ta shtrembërojmë, apo t’ia veshim asaj kuptimet apo dëshirat tona. Duhet të jemi të sigurtë dhe të themi se, sipas Kuranit, A është B, e sipas meje, A

²⁷ Muhamed Mansur Hashemi (1396). *Dinendishani mutexheddid: Rushenfikri dini az Sheriati ta Melikiyan*. Tehran: Intisharati Kevir, f. 269.

²⁸ Shih: Gëzim Selaci dhe Abdulla Rexhepi (redaktorë) (2021). *Leximi kritik i tekstit 1: Kritikë e arsyes islame*, Prishtinë: Botime Artini, f. 353-374.

²⁹ Mustafa Melikiyan. *Aklāniyat va M’naviyat bad ez deh sāl*, f. 325.

nuk është B, dhe njerëzit le të vendosin vetë se fjalën e kujt do ta pranojnë”.³⁰

Mu për këtë Malekijan ofron projektin e tij “Racionalizmi dhe spiritualizmi”, dhe mendon se këto dy komponentë sot janë të mjaftueshme për ta pasur një jetë të sigurt dhe të dinjitetshme. Megjithatë, mendimi i Malekijanit mbi papajtueshmërinë e fesë me racionalitetin mund të merret vetëm kur bëhet fjalë për fetë abrahamike, e që kanë një autoritet diktues, siç është Libri dhe pejgamberi, mirëpo e njëjta gjë nuk mund të thuhet edhe për fetë e tjera, sikurse janë budizmi, hinduizmi etj. Pastaj, jo të gjithë dijetarët dhe teologët janë të mendimit se feja kërkon nënshtrim dhe bindje të imponuar, sepse ka prej atyre që janë të mendimit se feja mund të kuptohet edhe si “habi”, “dashuri”, “moral”. Si shembull mund t’i paraqesim mistikët, të cilët e shohin fenë më shumë si përjetim dhe edukim shpirtëror, sesa si ndonjë sistem kognitiv e epistemologjik. Ndërsa, për Wittgensteinin feja është stil i një jete besimtare e cila jo domosdo i nënshtrohet pretendimeve të rënda kozmologjike dhe antropologjike të feve historike. Mu për këtë ai fenë e vështron si një qasje shpirtërore ndaj botës e cila forcohet kur përsëritet vazhdimisht.³¹

Mustafa Melikijan, në një shkrim të tij shkruan për tre islamët, dhe numëron karakteristikat e secilës nga to: Islami Një është përmbledhja (Mexhmua) e Kuranit dhe e hadithit autentik; Islami Dy përbëhet nga koleksionet e komentimeve (tefsir), interpretimeve, përshkrimeve (tebjin) dhe apologjetikës që dijetarët myslimanë ia kanë bërë Islamit Një; dhe Islami Tre përbëhet nga veprimet e myslimanëve përgjatë historisë së tyre.³² Sipas tij, vetëm nëpërmjet një interpretimi liberal të Islamit Një myslimanët mund t’i japin përgjigje nevojave të tyre të kohës, përndryshe do të vazhdojnë të mbesin viktimë e botëkuptimeve të tyre të vjetra, e që më nuk kanë ndonjë efekt në jetën e tyre.

³⁰ Ibid, 326.

³¹ Ibid, 327

³² Mustafa Melikiyan. (1387) Rah be rehayi: Jostarhay-i der aklaniyet ve maneviyet. Tehran: Nigah-e Muasir, f. 267.

Shumë ide dhe opinione të këtij kanë ngjallur debate dhe polemika midis intelektualëve iraniane. Ky edhe mund të konsiderohet njëri ndër intelektualët më me influencë në Iranin bashkëkohor. Studimet dhe veprat e tij trajtojnë probleme nga fusha e moralit, e fesë, e filozofisë së fesë, e ekzistencializmit, e psikologjisë dhe e filozofisë. Njihet edhe si një kritik ndaj shkollës intelektuale të quajtur “intelektualizmi fetar”, si dhe përkthyes i disa veprave të filozofëve të mëdhenj perëndimorë.

Përfundimi

Njëri nga preokupimet kryesore të neokelamistëve iraniane është krijimi i një sinteze midis Islamit dhe modernizmit. Modernizmi si lëvizje intelektuale-shoqërore në botën islame ka influencuar çdo fushë të jetës, duke përfshirë edhe atë teologjike dhe fetare. Për atë edhe dijetarët myslimanë ofruan qasje dhe qëndrime të ndryshme karshi këtij fenomeni, kurse kontributin më të madh në këtë drejtim e dhanë dijetarët që e kishin studiuar kulturën dhe traditën islame, e të cilët ishin njohur gjithashtu edhe me rezultatet intelektuale dhe teknologjike të modernizmit në botën perëndimore. I pari në mesin e dijetarëve dhe kelamistëve të Iranit, i cili edhe u njoh me botën moderne dhe që mendoi për rezultatet e saj, ishte Murteza Mutehari, i cili arriti të hapë rrugë për instalimin e një fryme të re në diskursin e Islamit në Iran. Njohja shumë modeste e Muteharit me rezultatet shkencore dhe filozofike të modernizmit e kufizoi atë t’i zgjerojë studimet dhe përsiatjet e tij në tematika të reja që i preokuponin myslimanët iraniane. Mirëpo, kontributi më i madh i tij që hapja e rrugës për dijetarët dhe intelektualët pas tij, disa prej të cilëve i diskutuam në këtë shkrim, që ata të kryejnë studime dhe të mendojnë për problemet ontologjike, epistemologjike dhe kozmologjike të myslimanëve iraniane, e sidomos në lidhje me raportin e fesë islame me ideologjitë e sistemet më të reja politike, pastaj edhe me teoritë dhe metodologjitë shkencore e filozofike, si dhe shumë tematika të reja. Kontributi i këtyre dijetarëve iraniane, sidomos i Abdukerim Soroushit dhe Muxhtehid Shebesterit në kuptimësimin e ri dhe interpretimin e mësimëve themelore të fesë islame, është shumë më i madh sesa u shpreh në këtë punim. Influenca e jashtëzakonshme e këtyre

dijetarëve përveç sasisë tepër të madhe të botimeve dhe ribotimeve të veprave të tyre dhe pjesëmarrjes së një numri tepër të madh qytetarësh në ligjëratat dhe diskutimet e tyre publike, shihet edhe në censurën dhe bojkotimin e vazhdueshëm që atyre ua bëri atyre pushteti politik. Gjithashtu është mirë të përmendet se, përveç këtyre katër emrave të neo-kelamis-tëve iraniane, së fundmi janë paraqitur edhe emra të rinj, siç është Abul-kasim Fenaji, i cili me qasjet dhe metodologjinë e re që po e aplikon në interpretimin e fesë islame, po ngjitet me hapa të shpejt në shkallën e influencës së këtyre dijetarëve të lartpërmendur. Këtu vlen të theksohet se kontributi i këtyre dijetarëve iraniane ka sfiduar në mënyrë serioze edhe medresenë klasike të Iranit, nga ku së fundi po ngrihen zëra për reformimin e teologjisë islame, si dhe ka zëra nga mesi i klerikëve fetarë që po e mbështesin sistemin shekullar të qeverisjes.

Abdulla REXHEPI

CONTEMPORARY THEOLOGICAL CHALLENGES AND MODERN IRANIAN THEOLOGISTS

(Summary)

This paper aims to present and analyse the science of Islamic theology (Kalam) in present-day Iran. The contacts between the Islamic world with the concepts and modern Western epistemology have produced new realities in many dimensions, including theology. Kalam builds arguments to overcome religious doubt and confronts the problematisation of religion by its opponents and critics. Taking into consideration the fact that the political elite in Iran claims to be structured in accordance with Islamic epistemology, and aims to install an Islamic ideological system, its discourse and Kalam take an Islamic religious connotation too. Due to this, there is much discussion and dissension about theological topics in Iran, which have often dominated the intellectual discourse in the country.

The objective of this paper is to present the views of modern Iranian theologians regarding certain theological problems and to analyse the ideas and the orientation of the main theologians. The paper considers the ideas of Morteza Motahhari, one of the architects of the new Kalam in Iran; Abdolkarim Soroush, a scholar, who seriously challenged the classical knowledge of Kalam; Mujtahid Shebesti, a hermeneut of Islamic religious texts; and Mustafa Melikyan, the author of the intellectual project called "spirituality and rationality". The main characteristic, which brings these four together, is their enterprise to advance theological knowledge, deal with new phenomena within Islamic knowledge, the introduction of modern concepts in the knowledge of the Kalam and challenge the official theology of the ruling party (Soroush, Shebesti and Melikyan).

The paper concludes that in Iran there is an evident theological and intellectual undertaking, which has an Islamic character, which, by responding to new social and political challenges, liberates the minds of religious Iranians, through an Islamic discourse. Furthermore, this method, by challenging the rule of the clerics there, offers an alternative to a more democratic reading and interpretation of Islam.

Prof. Dr. Isuf AHMETI

ISLAMIZIMI NË QYTETET E KOSOVËS GJATË SHEKUJVE XVI-XVIII

Abstrakti

Kontaktet e para të shqiptarëve me Islamin dëshmohen relativisht herët. Në shekujt e Mesjetës paraosmane tokat shqiptare, për hir të pozitës së tyre gjeografike, janë frekuentuar dendur prej misionarëve të botës islame arabe-turke, qoftë për qëllime tregtare, qoftë për qëllime fetare apo ushtarake. Më vonë feja islame u përhap me të madhe në Ballkan, sidomos në kohën kur u vendos sundimi i plotë osman. Përveç faktorëve ekonomiko-shoqërorë, të cilët ndikuan që shqiptarët të kalojnë në fenë islame, me rëndësi ishte edhe antagoinizmi ndërmjet kishës katolike dhe ortodokse, i cili i hapi rrugë përhapjes së fesë islame ndër shqiptarët në tokat e Arbërisë mesjetare. Gati gjysma e popullsisë së qyteteve kishte përqafuar fenë islame brenda një shekulli, proces ky mjaft i shpejtë në qytetet e Kosovës. Kjo dukuri do shpjeguar me faktin se shqiptarët ortodoksë ishin elementi primar që kaluan në fenë e re të sunduesve të ardhur së fundmi, e pastaj shqiptarët katolikë, dhe më në fund pjesëtarët e grupeve të tjera etnike që ishin në pakicë.

Ky hulumtim shkencor mendojmë se ofron lëndë të begatshme burimore. Ajo përshkohet me një kronologji dhe qasje të përdorimit të teknikave bashkëkohore shkencore-metodologjike.

Fjalë kyçe: Shteti Osman, Ballkani, Qytetet e Kosovës, Islamizimi.

Përhapja e Islamit në botë, e në veçanti në trojet shqiptare, ka qenë, është dhe do të jetë çështje mjaft e vështirë dhe komplekse për t'u shpjeguar. Ky është një problem i pastudiuar sa duhet, e që është i lidhur drejtpërdrejt me përhapjen e Islamit në territorin e sotëm të Kosovës. Po ashtu është problem edhe mënyra e përhapjes së Islamit ndër të krishterët. Ky problem ngre çështjen se a ishte islamizimi proces i dhunshëm, apo jo. Dijetarët kanë dy mendime: një pjesë e përkrahin mendimin se islamizimi ishte i dhunshëm, kurse pala tjetër e mohon këtë. Që të hidhet dritë mbi këtë temë, nevojitet një qasje multidisiplinare dhe serioze historike, kulturore, shoqërore, filozofike, sociologjike, pastaj linguistike, arkeologjike e të tjera.

Kontaktet e para të shqiptarëve me Islamin dhe gjurmët e islamizimit të tyre dëshmojnë relativisht një islam të hershëm nga sa e ka treguar historia zyrtare shqiptare. Në shekujt e mesjetës paraosmane tokat shqiptare, për hir të pozitës së tyre gjeografike, janë frekuentuar dëndur prej misionarëve të botës islame arabë e turq, qoftë për qëllime tregtare, qoftë edhe për qëllime fetare apo ushtarake.¹ Deri në ditët tona, në dijen e historisë, dominon mendimi se shqiptarët e viseve veriore në kohën mesjetare ishin të konfesionit katolik. Këtij mendimi i dilnin zot edhe dijetarët në zë si K. Jirečeku, L. Talocy, M. Shufllai etj.² Megjithatë, mund të pohojmë se feja islame u përhap me të madhe në Ballkan në kohën kur u vendos sundimi i plot osman. Sidoqoftë, nën dritën e të dhënave historike bëhet i padyshimtë fakti se islamizimi i popullsisë shqiptare si proces i tërësishëm filloi dhe u zhvillua gjatë periudhës së sundimit osman. Kështu që, sipas studiuesit F. Duka, fillimi i rimëkëmbjes ekonomike dhe shoqërore i qyteteve shqiptare në shek. XV dhe në fillim të shek. XVI përkon në kohë edhe me fillimet e procesit të kalimit në islam të popullsisë shqiptare qytetare.

Islamizimi i popullsisë së qyteteve shqiptare u realizua nëpërmjet dy rrugëve: e para, nëpërmjet islamizimit të vetë popullsisë qytetare, dhe e

¹ Marrë nga: "*Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët*", Simpozium ndërkombëtar, Prishtinë, 1995.

² K. Jireček, *Istoriya Srba*, I, II, Beograd, 1952; Muhamet Tërnavë, *Popullsia e Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI*, Instituti Albanologjik i Prishtinës, Prishtinë, 1995, f. 177.

dyta, nëpërmjet ardhjes në qytet të elementëve të islamizuar nga rrethinat fshatare. Nevojat që kishte sunduesi osman për furnizimin e ushtrisë me produkte zejtare të gjithfarëllojshme e bënë të domosdoshëm zgjerimin e përmasave të prodhimit zejtar, rrjedhimisht edhe përfshirjen në mekanizimin e këtij prodhimi të një numri gjithnjë e më të madh elementësh të zejtarisë. Për elementët e ardhës nga rrethinat fshatare islamizimi i tyre donte të thoshte lehtësim i hyrjes në qytet, pas së cilës ata e fitonin statusin e “qytetarit” (*shehërliut*), status që i vendoste në një gjendje relativisht më të favorshme sesa ajo e mëparshmja.³ Njëkohësisht, vërshimi i zanatçinjve fshatarë nëpër qytete u bë ashtu që ishte një nga rrugët frytdhënëse të islamizimit të këtyre të fundit. Sidoqoftë, edhe pse vërshimi i mjaft elementëve nga rrethinat fshatare për në qytete luajti një rol jo të vogël në formimin e popullsisë myslimane në qytete, ndërsa merita kryesore në këtë drejtim i përket islamizimit gradual të vetë popullsisë së krishterë të qyteteve.⁴ Kjo vërtetohet me faktin se nga fillimi i shek. XIV deri në fund të tij, shtimi natyror i popullsisë së krishterë të qyteteve pakësohet së tepërmi, për arsye se një pjesë e kësaj popullsie rezulton të jetë kthyer në fenë islame. Në këtë kontekst është me interes të vihet në dukje edhe fakti se kontingjentin kryesor të bashkësive myslimane që shënohen në defterët osmanë të regjistrimit nëpër qytete të ndryshme e formojnë elementët zejtarë.⁵

Përveç faktorëve ekonomiko-shoqërorë, të cilët ndikuan që shqiptarët të kalojnë në fenë islame, me rëndësi ishte edhe antagonizmi ndërmjet kishës katolike dhe ortodokse, i cili i hapi rrugë përhapjes së fesë islame

³ S. Pulaha, *Qytetet shqiptare nën regjimin feudal-ushtarak osman gjatë shekujve XV-XVI*, “Monumentet”, Nr. 1, 1984, f. 23.

⁴ “Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët”, Simpozium 1995.

⁵ Kjo bëhet e qartë kur shohim se pas emrave të banorëve myslimanë të qyteteve në rolin e mbiemrit vendoset emri i zëjës që ata ushtrojnë. Në bashkësinë myslimane të Pejës përmenden edhe Dogan Kasapi, Karagjoz Doganxhi, Shirmand Nallbani, Jusuf Qatipi, Hoxha Dogani, Hysen Sabuni, Skënder Nallbani, Dogan Dellali, Ismail Kasapi, Ismail Delaku etj. F. Duka, *Momente të kalimit në Islam të popullsisë shqiptare në shek. XV-XVII*, Simpozium ndërkombëtar i mbajtur në Prishtinë, më 15-17 tetor 1992, me titull (Feja, kultura dhe tradita Islame ndër shqiptarët), f. 119.

ndër shqiptarët në tokat e Arbërisë mesjetare, e të cilat gjendeshin nën sundimin 1600-vjeçar: romak, bizantin, venedikas, bullgar dhe serb.⁶

Lidhur me islamizimin e shqiptarëve K. Jireček thotë: “Duke filluar nga viti 1450, shumë shqiptarë fillojnë të shpërngulen për në Itali, kështu që pasardhës të dukagjinëve ka pasur në Venedik dhe në Ankonë deri në shek. XVII. Ndërkaq, anëtarët e tjerë të bujarisë vendosën të qëndrojnë në vend dhe ta përqafojnë fenë islame, si arianitët, muzakajt, topiajt, dukagjinët etj. Te vetë populli shqiptar feja islame përhapet më shpejt sesa te bullgarët, te serbët dhe te grekët, dhe shumë shqiptarë që kaluan në fenë islame shpejt arritën të ngrihen në titullarë të lartë të Perandorisë Osmane”.⁷

Ndërkaq, Vladislav Skarić, duke folur në përgjithësi për përhapjen e islamizmit në Ballkan, thotë: “Kalimi në fenë islame nuk ka qenë i shpejtë. Pushtuesit osmanë qenë tolerantë në pikëpamje fetare, dhe rrallë i kanë detyruar të krishterët për të kaluar në fenë islame. Nga kjo kuptojmë se të krishterët e kanë ndërruar fenë vullnetarisht. Ndërsa, me forcë janë islamizuar fëmijët e krishterë që janë marrë për jeniçerë”.⁸ L. Mihačević konstaton: “Kalimi në fenë islame te boshnjakët dhe te shqiptarët ishte gjithsesi më i shpeshtë, kurse serbët, bullgarët dhe grekët u kanë mbetur më besnikë fesë së tyre.”.⁹

Shqiptarët, para se të futeshin nën sundimin e shtetit serb të Nema-njiçëve, i takonin kryesisht fesë katolike. Mirëpo, gjatë sundimit serb, si-domos në kohën e car Dushanit, pozita e tyre u keqësua. Një numër prej tyre, nën presionin e “inkuizicionit të shtetit serb”, u detyrua të kalonte në fenë ortodokse, ndonëse një pjesë ortodoksizmin e pranuan sa për sy e faqe. Jo vetëm kaq, sundimi serb, i cili zgjati mjaft, la gjurmë të thella në të gjitha porët e jetës së shqiptarëve: në gjuhë, në antroponomi, në

⁶ Marrë nga Bashkimi paqësor - revistë e përkohëshme edukativo - arsimore dhe kulturore, organ i shoqatës Bashkimi - Prishtinë, nr. 4-5, gusht-shtator, 1992, Prishtinë.

⁷ K. Jireček, *Albanija u prošlosti*, I, II, III, Srpski književni glasnik, br. 319 (XXXII, 9), 322 (XXXII, 12), 323 (XXXIII, L), Beograd, 1914, f. 52.

⁸ V. Skarić, *Uticaj turskog vladanja na društveni život*, Knjiga o Balkanu, II, Beograd, 1937, f. 134-142.

⁹ L. Mihačević, *Crnice iz Albanske povijesti*, Sarajevo, 1912.

psikologji etj. Madje-madje ky ndikim i serbëve dhe i fesë ortodokse te shqiptarët u ndje edhe gjatë sundimit osman, për arsye se kisha ortodokse serbe, e cila e pranoi vasalitetin e sulltanit, kishte privilegje ndikimi në masat popullore të këtyre viseve.

Në vitin 1455 kalaja e Novobërdës kishte 50 ulufexhinj (*ulûfeci*). Të gjithë ishin myslimanë, dhe përveç një numri shqiptarësh, pjesëtarë janë edhe ata të etnoseve dhe të vendeve të ndryshme, sikurse: hungarezë (*Un-guru*): Shahini, Karaxha, Sunkuri; boshnjakë: Atmaxha, Hamza; edrenas: Salihu, Aliu; kostandinias: Hiziri, Jakupi, Timurhani, Shahini, Shirmerdi Sylejmani; shqiptarë: Timurtashi, Shahini, Dogani, Shahini (*tjetër*); vranjali: Hamza; pirotas: Dogani; vlllehë: Saruxha, Dogani, Ismaili; tërnovas: Karaxhozi, Hamza; beligradas: Shahini; nikopolas: Aliu; tatarë: Aliu; Ilazë: Musa, Jusufi; shkupjanë: Mustafa; dramas: Jusufi, Ismaili etj.¹⁰

Sipas defterit të vitit 1486/87, vetë Vushtrria kishte 43 familje myslimane, dhe 33 familje-shtëpi të krishtera “*hâne*”, 3 “*mücerred*” dhe 2 “*bive*”.¹¹ Ndërkaq, në Prishtinë (1486/87) zotëronte ende elementi i krishterë. Aty kishte 51 shtëpi myslimane, kundrejt 248 shtëpive të krishtera, 34 shtëpive “*mücerrede*” dhe 56 shtëpive “*bive*”.¹²

Ndër myslimanët e parë të Pejës pa mëdyshje është Mahmud Beu, i vëllai i Ahmed pashë Dukagjinit, i cili me të përqafuar fenë e re bëhet edhe sanxhakbeu i parë i Sanxhakut të Dukagjinit (1462) dhe krijuesi i dinastisë së Mahmudbegollajve të Pejës.¹³

Peja në vitin 1485 kishte 33 shtëpi myslimane, kundrejt 140 shtëpive të krishtera (104 shtëpi “*hâne*”, 20 “*mücerred*” dhe 16 “*bive*”). Këto familje myslimane janë gjithsesi të bujarisë shqiptare, e të cilat ishin të parat që kaluan në fenë e re: nga Mahmudbegollajt përmendet Nasuh Beu, si sanxhakbej që ishte, pastaj Zaim Hyseni, Shexhadüddin Beu, Mirza Beu, Daut Beu, Hasan Beu, Ajas Beu etj.¹⁴ Pra, procesi i islamizimit e kishte

¹⁰ H. Hadžibegić, A. Handžić, E. Kovačević, *Oblast Brankovića*, f. 209-210.

¹¹ BBA, *Icmal defteri* No 22.

¹² Po aty.

¹³ I. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II Cild, 2, Baskı, Ankara, 1964, f. 540.

¹⁴ S. Pulaha, *Defteri i regjistrimit të Sanxhakut të Shkodrës i vitit 1485*, Akademia e Shkencave të Shqipërisë-Instituti i Historisë, Tiranë, 1974, f. 50-217.

përfshirë vetë Pejën, dhe aty kjo dukuri mbizotëronte ende. Islami, ndonëse më ngadalë, kishte filluar të përhapej edhe në fshatrat e Pejës. Kështu, në fshatin Kosuriq tri shtëpi ishin myslimane, e në fshatin Cërni Potok një etj.¹⁵

Shkaqet e islamizimit deri tani duhen kërkuar te privilegjet ekonomike e sociale që u ofronte pushteti turk atyre që kalonin në anën e tyre, moment ky që mund të merret si i drejtë vetëm për shek. XVI e më tej, sepse islamizimi që u bë gjatë shek. XV është i dobët.¹⁶

Shkaku i islamizimit të shqiptarëve është mungesa e kishës kombëtare, ndërsa Patrikana e Pejës, për anët e Dukagjinit, ishte në sytë e shqiptarëve si një institucion që i shërbeu klasës feudale serbe. Prandaj, duket se autoriteti i saj te shqiptarët ishte shumë i dobët. Islamizimi po shkaktonte shembjen e pozitave sunduese të kishës ortodokse serbe. Rrjedhimisht, në kushtet e humbjes së pozitës sunduese të klasës feudale serbe, islamizimi po shndërrohej në një pengesë të fortë për sllavizimin e elementit shqiptar që gjendej në shek. XV në krahinat lindore, si ato të Pejës, të Suhagerllës e të Altun-Ilisë.¹⁷

Në vitin 1525 në Novobërdë kishte 4 mëhallë myslimane, me 77 shtëpi dhe 42 mëhallë të krishtera, me 294 shtëpi.¹⁸ Këto të dhëna tregojnë qartë se numri i familjeve të islamizuara ishte gjithnjë në shtim.

Në vitin 937 hixhrij (1530-1531) Sanxhaku i Vushtrrisë kishte këto kadillëqe: Novobërdën, Prishtinën, Bellasicën dhe Vushtrrinë. Në këto vende kishte 4 xhami, 10 mesxhide, si institucione të islamizimit. Vetë Novobërda kishte 5 mëhallë myslimane dhe 49 të krishtera¹⁹, kurse në vitin

¹⁵ Po aty.

¹⁶ Skënder Gashi, *Shtresime antroponimike në Kosovë në shekullin XV*, Gjurmime Albanologjike, Instituti Albanologjik i Prishtinës, VIII/1978, Prishtinë, 1979, f. 105.

¹⁷ Po aty.

¹⁸ Istorija naroda Jugoslavije II, *od početka XVI veka do kraja XVIII veka*, Beograd, 1960, f. 89.

¹⁹ O. Zirojević, *Vučitrnski i Prizrenski sandžak u svetlosti turskog popisa 1530/31 godina*, Gjurmime Albanologjike, No. 2, Prishtinë, 1968, f. 103-113.

1544 në Novobërdë kishte 5 mëhallë myslimane me 86 shtëpi. Ishin 38 mëhallë të krishtera, pra kishte 38 mëhallë dhe 6 shtëpi hebreje.²⁰

Ndërsa, në anën tjetër Prishtina po zhvillohej si qytet. Ajo më 1525 kishte 3 mëhallë myslimane, dhe 7 mëhallë të krishtera.²¹ Sipas defterit të vitit 1530-1531, Sanxhaku i Prizrenit ndahej në dy njësi juridike-kadilëqe: Prizreni dhe Bihori. Në këtë kohë, në kuadrin e sanxhakut në fjalë, ishin: 297 shtëpi myslimane, kundrejt 13.621 shtëpive të krishtera “hâne” dhe 1.147 “mücerred”; dy mystahifizë (*Müstahifiz-mbrojtës*) të qyteteve Prizren dhe Bihor), 2 dizdarë, 2 qehaja, 2 imamë, 2 topxhinj, 38 mystahifizë (*të vendeve të ndryshme të sanxhakut*). Përveç institucioneve (*titullarëve*) të përmendur myslimanë, përmenden edhe vakëfi i Jakub Beut dhe ai i Ahmet bej Evrenozit. Vakëfi i fundit në vetë Prizrenin kishte 80 dyqane dhe 10 mullinj.²²

Vetëm në kadillëkun e Prizrenit, më 1530-1531 (*Prizren, Hoçë dhe Tërgovishtë-Rozhajë*), ishin 22 mëhallë: 4 myslimane dhe 18 të krishtera (*në Prizren 4 mëhallë myslimane dhe 9 të krishtera*); 278 shtëpi myslimane dhe 9.976 shtëpi të krishtera “hâne”, 1.010 “mücerred” dhe 722 “bi-ve”.²³ Pra, edhe në kuadrin e Sanxhakut të Prizrenit numri i familjeve të islamizuara ishte në rritje e sipër.

Në kohën e vezirit të madh, Rrustem Pashës (I.1551-1554; II. 1555-1561), në Prizren ishin 4 mëhallë të mëdha myslimane dhe 12 mëhallë të vogla të krishtera.²⁴ Sipas këtyre shënimeve, në Prizren, në mesin e shek. XV pothuajse gjysma e popullsisë ishte islamizuar. Kjo do të thotë se procesi i islamizimit në qytete u përcaktua jo vetëm nga realiteti i ri superstrukturor, por edhe nga mënyra e re e organizimit të veprimtarisë prodhuese prej pushtetit osman.²⁵ Modelet islame-orientale, që shërbyen si bazë për organizimin e prodhimit material, shkaktuan doemos ndryshime

²⁰ Istorija naroda Jugoslavije, II, *od početka XVI veka do kraja XVIII veka*, f. 89.

²¹ Po aty.

²² O. Zirojević, *Vučitrnski i Prizrenski sandžak u svetlosti turskog popisa 1530/31 godine*, f. 114-118.

²³ Po aty.

²⁴ Istorija naroda Jugoslavije, II, f. 89.

²⁵ “Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët”, Simpozium ndërkombëtar, 1995.

në strukturën konfesionale të popullsisë qytetare. Përhapja e fesë islame në radhët e popullsisë qytetare u zhvillua shkallë-shkallë.

Lidhur me këtë dukuri Branislav Nushiç thotë: “Shqiptarët (*arnautët*) e Siriniqit nuk janë turqizuar (*islamizuar*) herët. Kjo ka ndodhur në fillim të shekullit të kaluar (shek. XIX), nën presionin e sundimit gjakatar të Jashar Pashës”. Qytetet e tjera si Shkodra, Peja, Prizreni, Prishtina, Vushtrria u futën në rrugën e islamizimit të popullsisë më herët. Në Shkodër dhe në Pejë popullsia e islamizuar shënohet si bashkësi e myslimanëve që në vitin 1485,²⁶ ndërsa në qytetet Prishtinë dhe Vushtrri që në vitin 1487.²⁷ Në dekadat e para të shek. XVI (1525) popullsia e islamizuar e qyteteve Novobërdë, Trepçë (*e Poshtme dhe e Sipërme*), Prishtinë dhe Vushtrri ishte e vendosur në lagjet e veta myslimane.²⁸

Novobërda, sipas defterit të viteve 1489-99, nga 887 shtëpi nuk kishte asnjë sosh myslimane. Në vitin 1526 nga 514 shtëpi ajo ka 139 sosh myslimane, pra mbi 27% të numrit të gjithmbarshëm të shtëpive të qytetit.²⁹

Procesin e islamizimit mund ta përcjellim më së miri në bazë të defterëve turq. Kështu, sipas defterit të përmbledhur të viteve 1525-26, Sanxhaku i Vushtrrisë kishte 565 shtëpi myslimane (*të pamartuar 66 persona*) dhe 19.351 shtëpi të krishtera (*të pamartuar 2921*).³⁰ E, popullata me përkatësi fetare islame përbënte 3,42% të tërë popullsisë së këtij sanxhaku.

Vetëm pesë vjet më vonë, sipas defterit tjetër të përmbledhur të viteve 1530-31, ky sanxhak kishte 4 xhami (*në Novobërdë, në Trepçë, në Vushtrri dhe në Prishtinë*), 10 mesxhide³¹, 10 myezinë, 4 hamame (*në Trepçë, në Vushtrri, Janjevë dhe në Prishtinë*), 2 karavansaraje (*në No-*

²⁶ S. Pulaha, *Defteri i regjistrimit të Sanxhakut të Shkodrës*, f. 50-135.

²⁷ BOA, *Tapu Tahrir Defterleri*, Nr.22, 2, 11.

²⁸ BOA, *Tapu Tahrir Defterleri*, Nr. 133, 12, 125, 161, 210.

²⁹ N. Filipović, *Iz istorije Novog Brda u drugoj polovini XV i prvoj polovini XVI veka*, GID BiH, god. VI, Sarajevo, 1954, f. 79-83.

³⁰ O. Zirojević, *Vučitrnski i Prizrenski sandžak u svetlosti turskog popisa 1530/31 godina*, f. 196.

³¹ *Xhami e vogël në të cilën falen pesë kohët e namazit, mirëpo nuk falet xhumaja dhe bajrami në të, si dhe nuk posedon minare.*

vobërdë dhe në Trepçë).³² Në këtë kohë kadillëku i Novobërdës, në gjirin e këtij sanxhaku, kishte 4 lagje myslimane dhe 42 lagje të krishtera, një xhami në Novobërdë, 3 hamame (*një në Novobërdë, një në Janjevë*), një karavansaraj, 7783 shtëpi, prej tyre 149 myslimane, 1 hatib, 3 imamë, 3 myezinë, ndërsa 7634 shtëpi ishin të krishtera.³³ Ndërkaq, vetë Vushtrria kishte gjashtë lagje myslimane, kurse Trepça tri.³⁴ Sipas regjistrimit të Sanxhakut të Vushtrrisë të viteve 1544-45, ky sanxhak kishte gjithsej 536 shtëpi të përkatësisë fetare myslimane.³⁵

Dallimet që konstatohen në fillim të procesit të islamizimit dhe në ritmet e zhvillimit të tij midis qyteteve të trevës së Kosovës dhe të qyteteve të trevave të tjera shqiptare lidhen kryesisht me situatën specifike të trevës së lartpërmendur në prag të pushtimit osman. Sikurse është e njohur, në trevën shqiptare të Kosovës sundonte prej kohësh shteti feudal i carëve nemanjidë, si dhe kisha ortodokse svetisaviane serbe. Pushtimi osman i kësaj treve dhe vendosja aty e sundimit të klasës feudale osmane çoi në likuidimin e klasës feudale nemanjide dhe në rrënimin e bazave të pushtetit fetar të kësaj të fundit mbi popullsinë shqiptare, pushtet që ushtrohej nëpërmjet kishës ortodokse serbe. Këto rrethana lehtësuan shkëputjen e popullsisë shqiptare të Kosovës prej fesë ortodokse të pushtuesve serbë dhe kalimin e saj në fenë islame.³⁶

Pavarësisht nga intensiteti i ndryshëm në kohë e në hapësirë, diagrami i islamizimit të popullsisë qytetare në trevat shqiptare të Kosovës gjatë shek. XVI ishte në ngritje të pandërprerë dhe nga fundi i këtij shekulli një përqindje e madhe e saj kishte kaluar në fenë myslimane. Nga të dhënat dokumentare osmane të sipërpërmendura rezulton se qytetet shqiptare në fund të shek. XVI për nga përqindja e popullsisë së islamizuar mund të

³² O. Zirojević, *Vučitrnski i Prizrenski sandžak u svetlosti turskog popisa 1530/31 godina*, f. 263-275; M. Tërnav, *Popullsia e Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI*, f. 196.

³³ M. Tërnav, *Popullsia e Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI*, f. 196.

³⁴ Po aty.

³⁵ O. Zirojević, *Vučitrnski i Prizrenski sandžak u svetlosti turskog popisa 1530/31 godina*, f. 263-275.

³⁶ S. Riza, *Kosova gjatë shekujve XV, XVI dhe XVII*, f. 420-437.

renditen si vijon: Peja 90%, Vushtrria 80%, Prishtina 60%, Prizreni 55.9%, Novobërda 37%, Trepça 21%, Bellasica 16.1% dhe Janjeva 14%.

Ecuria e procesit të islamizimit të disa qyteteve shqiptare nga shek. XV deri në fund të shek. XVI paraqitet e këtillë: Peja nga 32% e 18%, sa e kishte shkallën e islamizimit në vitin 1485, në vitin 1529-1536 ajo arrin në 41% e 39%, ndërsa në fund të shekullit XVI (viti 1582) 100% e 90% *(në krahasim me vitet 1529-1536 shkalla e islamizimit përkatësisht 27% e 33%)*³⁷.

Në shtatë-tëtdhjetëvjetëshin e shek. XVI islamizimi tashmë ishte element me rëndësi në qytetet e Kosovës. Nga sa u parashtua më lart, duket se procesi i islamizimit të popullsisë përparoi më shpejt në trevat e Shqipërisë Verilindore e Lindore: Peja, Prishtina, Kurshumlia, Prokupla, Shkupi, Vushtrria, Prizreni, Tetova, Përlepi, Kumanova, Kërçova etj.

Sipas regjistrimit të viteve 1544-1561, Sanxhaku i Prizrenit kishte 270 spahinj, 3 vende të mëdha (*qendra*): Prizrenin, Hoçën dhe Tërgovishtën, 2 mesxhide, dy xhami (*njëra në Prizren*), 531 shtëpi të përkatësisë fetare islame, 674 fshatra. Për nga përqindja, popullata e përkatësisë islame kapte 2,4% të tërë popullsisë.³⁸

Gjykuar sipas defterit të hollësishëm (*muafassal*) të vitit 951 hixhrij (1544-45), Vushtrria si qendër e sanxhakut e kishte Ligjin xehetar, i cili quhej Kanun-i Sas-i Me'aden-i Osmani (*Ligji sas-xehetar i xeheroreve osmane*), si dhe Ligjin e krahinave të Vushtrrisë (*Kânun-nâme-i Vilâyet-i Viçitrin*). Vetë Vushtrria ndahej në 5 mëhallë myslimane, në 6 bashkësi-xhematë (*cemâât*) myslimane dhe në 37 mëhallë të krishtera. Në 5 mëhallë myslimane kishte 86 shtëpi, kurse në 6 bashkësi-xhematë myslimane ishin 82 shtëpi. Ishin, pra, gjithsej 168 shtëpi myslimane. Ndërkaq, në 37 mëhallë të krishtera ishin gjithsej 302 shtëpi: 259 hane, 28 *mücerred* (*me kryefamiljar beqarin*) dhe 15 bashtina. Të ardhurat e përgjithshme kapnin gjithsej 2.575.395 akçe, që në vitin 1545 prej 470 shtëpive myslimane dhe të krishtera, sa ajo i kishte në përgjithësi.³⁹

³⁷ "Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët", Simpozium 1995.

³⁸ M. Tërnavë, *Popullsia e Kosovës*, f. 198.

³⁹ *Vushtrria me rrethinë* (grup autorësh), Vushtri, 2003, f. 95.

Ndërkaq, në defterin e hollësishëm (*mufassal*) të Sanxhakut të Vushtrrisë 1566-1574, i cili i përfshin qytetet Novobërdë, Trepçë, Prishtinë, Janjevë, Vushtrri dhe Bellasicë nuk përmban vetëm të dhëna mbi përhapjen e islamizimit nëpër qytete, por edhe për në fshatra.⁴⁰ Prishtina kishte 307 shtëpi të besimit islam, e nga ato 54 ishin të islamizuara. Ajo kishte edhe 199 shtëpi të besimit të krishterë. Gjithsej shtëpi të dy përkatësive fetare kishte 506.⁴¹

Janjeva kishte gjithsej 41 shtëpi myslimane, prej tyre 21 ishin të islamizuara rishtazi, domethënë mbi 50% të tyre përbënin elementin e posaislamizuar. Kështu që, Janjeva kishte gjithsej 288 shtëpi të krishtera dhe myslimane.⁴²

Vushtrria në këtë kohë kishte 228 shtëpi myslimane, prej të cilave 54 ishin të posaislamizuara. Kjo qendër, ndërkaq, kishte vetëm 58 shtëpi të krishtera. Gjithsej kishte 286 shtëpi myslimane dhe të krishtera.⁴³

Trepça kishte 447 shtëpi myslimane dhe të krishtera. Prej tyre 353 ishin të krishtera, ndërsa vetëm 94 myslimane.⁴⁴

Bellastica në këtë kohë kishte 126 shtëpi të krishtera, dhe vetëm 23 myslimane. Nga 23 shtëpitë myslimane, 6 ishin të islamizuara rishtazi.⁴⁵ Në Mitrovicë, sipas regjistrimit të vitit 1541 shënohen 10 amvisni myslimane e 22 të krishtera, si dhe gjashtë bashtina (prona të trashëguara).⁴⁶

Nga kjo që u tha më sipër del se në Prishtinë kishte gjithsej 307 shtëpi islame, në Novobërdë 138, në Janjevë 41, në Vushtrri 228, në Trepçë 94, në Bellasicë 23 dhe në Mitrovicë 10.

Ndër qytetet e territorit të sotëm të Kosovës, në të cilët përhapja e islamizimit kishte pasur suksese të dalluara, sigurisht se ishte Peja. Derisa në gjysmën e dytë të shek. XV, më konkretisht në vitin 1485, sipas të dhë-

⁴⁰ Tapu ve kadaastro umum müdürlüğünün arşivi Ankara, defter, nr. 55, cit. sipas M. Tërnavës, *Popullsia e Kosovës*, f. 198.

⁴¹ Po aty.

⁴² Po aty.

⁴³ Po aty.

⁴⁴ Po aty.

⁴⁵ Po aty.

⁴⁶ *Mitrovica dhe rrethina*, f. 74.

nave të defterit të hollësishëm të Sanxhakut të Shkodrës ajo kishte vetëm 33 shtëpi myslimane, nga të cilat vetëm tri ishin të cilësuar si të islami-zuara, dhe 105 shtëpi të krishtera, e që gjithsej kishte 138 shtëpi të të dy konfesioneve,⁴⁷ ndërsa në gjysmën e dytë të shek. XVI, raporti mes popullatës së krishterë dhe asaj myslimane ndryshon esencialisht në të mirë të asaj myslimane.

Në vitin 1582 Peja kishte 142 shtëpi të konfesionit islam, dhe 15 të atij të krishterë, nga të cilat këto të fundit kanë kryefamiljarë me emra karakteristikë për shqiptarë, e që na bën të konstatojmë se shumica e popullatës së Pejës, pavarësisht nga përkatësia fetare, ishte shqiptare.

Në disa burime të publikuara mund të gjenden edhe të dhëna indirekte mbi islamizimin në territorin e përmendur të Kosovës. Kështu, në vakuf-namenë e Suzi dhe Kukli Beut gjejmë disa të dhëna me rëndësi të tërthortë mbi islamizimin e Prizrenit në gjysmën e parë të shek. XVI. Në bazë të tyre shohim se Prizreni atëherë kishte filluar të marrë disa karakteristika të një qyteti oriental (mysliman). Kishte disa xhami, medrese dhe disa biblioteka me literaturë në gjuhët orientale. Nga disa karakteristikat e zëna në gojë shihet se rrethina e tij pothuajse ishte krejtësisht e krishterë.⁴⁸

Gjithashtu është gjë e ditur se përhapja e islamizmit pati përmasa të gjera te boshnjakët dhe te shqiptarët. Sikurse edhe te popujt e tjerë, të parët që e përqaftuan islamizmin edhe te këta qenë feudalët si dhe popullata qytetare.⁴⁹ Meqë feudalët, të parët nga të gjitha shtresat shoqërore, e pranuan islamizimin, për shkak të qëllimeve të tyre për karrierë, është me rëndësi të thuhet dy-tri fjalë edhe për pozitën e tyre në trevën e sotme të Kosovës në shek. XV dhe XVI.

Në mbështetje të të dhënave ekzistuese nga burimet turke-osmane, del se në trevën e përmendur nuk ka pasur spahinj të tillë që patën rëndësi të madhe, siç është rasti, fjala vjen, me feudalët e mëdhenj të Shqipërisë, të

⁴⁷ S. Pulaha, *Defteri i regjistrimit*, f. 50-53; M. Tërnavë, *Popullsia*, f. 201.

⁴⁸ H. Kaleshi, *Prizrenac Kuklibeg i njegove zadužbine*, POF, sv. VII-IX (1958-59), Sarajevo, 1960; M. Tërnavë, *Popullsia*, f. 194.

⁴⁹ Halil Inalcik, *Od Stefana Dušana do Osmanskog Carstvu*, POF., Sv. III, Sarajevo, 1953, f. 37; M. Tërnavë, *Popullsia*, f. 194.

Greqisë Veriore, të Serbisë Veriore etj., emrat e të cilëve i morën edhe njësitë e ndryshme politike-administrative në kohën e sundimit osman.⁵⁰

E njëjta situatë ishte edhe në Sanxhakun e Dukagjinit në shek. XVI. Në gjashtëdhjetëvjetëshin e këtij shekulli, në fshatrat e këtij sanxhaku, islamizimi ishte përhapur aq shumë, saqë përfshinte 1/3 e popullsisë fshatare, kurse në Pejë mbi 50 për qind të popullsisë.

Me sa duket, gati gjysma e popullsisë së qyteteve kishte përqaftuar fenë islame brenda një shekulli, proces ky mjaft i shpejtë në qytetet e Kosovës. Kjo dukuri do shpjeguar me faktin se shqiptarët ortodoksë ishin elementi primar që kaluan në fenë e re të pushtuesit, e pastaj shqiptarët katolikë, dhe më në fund pjesëtarët e grupeve të tjera etnike që ishin në pakicë. Mirëpo, edhe të islamizuarit e tjerë, si dhe turqit e paktë të vendosur në qytetet e Kosovës, nëpërmjet simbiozës, e sidomos nëpërmjet krushqive (*martesave*), janë shtrirë në masë zotëruese shqiptare të besimit mysliman. Madje, në këtë mjedis as që kanë mundur të ekzistojnë grupet shumë të vogla të etnoseve të tjera.

Megjithatë, sipas disa burimeve të Vatikanit, nga viti 1578, në Novobërdë, Janjevë, Trepçë dhe Letnicë kishte ende mjaft besimtarë të fesë katolike. Në një burim të vitit 1598 thuhet se kishte raste kur shqiptarët ortodoksë kalonin edhe në fenë katolike.⁵¹

Në mbështetje të raporteve të vizitorëve të Papatit, në shek. XVII, Marin Bici, kryesisht në vitin 1610, na bën me dije se Prizreni kishte 30 shtëpi latine,⁵² kurse Pjetër Mazreku, më 1623-1624 pohon se në Prizren kishte 200 banorë katolikë, ndërsa në 200 fshatra të rrethinës së këtij qyteti e kishin përqaftuar islamizmin, me më se 3000 veta.⁵³ Kjo dëshmi në mënyrë të tërthortë na e mundëson të pohojmë se para këtij përqaftimi, në 200 fshatra të rrethinës së Prizrenit, jetonin afro 3000 katolikë.

⁵⁰ Masar Rizvanolli, *Disa të dhëna mbi spahitë e krishterë në shek. XV në Shqipëri, në Kosovë dhe në Dukagjin*, Simpoziumi për Skënderbeun, Prishtinë, 1969, f. 155-71.

⁵¹ J. N. Tomić, *Pečki patrijah Jovan pokret hrisćana na Balkanskom poluostrvom (1592-1614)*, Zemun, 1903, f. 118.

⁵² Izveštaj apostolskog vizitatora Petra Massarechia iz god. 1623-24, Starine, knj. XXXIX, Zagreb, 1938, f. 28; M. Tërnavë, *Popullsia*, f. 179.

⁵³ Po aty.

Në vitet 1623-1624 shqiptari Pjetër Mazreku viziton Prizrenin, për të cilin pohon se është qytet i bukur, ku turqit kalojnë shumë mirë në aspektin jetësor. Sipas tij, në këtë qytet mund të shihen kisha të ndërtuara në mesjetën e feudalizmit të zhvilluar, dy nga të cilat turqit i kishin shndërruar në xhami. Por të dhënat më me vlerë për objektin e këtij punimi janë ato se Prizreni kishte 12.000 banorë myslimanë, shumica e të cilëve ishin shqiptarë. Ndërsa, katolikë numëronte 200 vetë, dhe ortodoksë 600. Vitet e fundit, siç pohon vizitori, në 200 fshatra përreth Prizrenit kishin përfuar islamizmin afro 3000 veta.⁵⁴

Nga këto të dhëna del se Prizreni në gjysmën e parë të shek. XVII ishte një qytet me pamje orientale dhe me 12 mijë banorë të përkatësishë fetare islame, të cilët, siç thekson vizitori, shumica ishin shqiptarë. Islamizmi, në gjysmën e parë të shek. XVII, nuk ishte përhapur shumë vetëm në qytetin e Prizrenit, por edhe në fshatra të rrethinës së tij, kur kishin kaluar në islamizëm më se 3000 vetë.⁵⁵ Për faktin se islamizimi ishte në rritje e sipër dhe për shkaket e islamizimit të popullsisë së anës së Prizrenit flet edhe raporti tjetër i sipërtheksuar, i 15 majit 1625.

Pjetër Mazreku, në relacionin e tij të vitit 1633 tregon se si u islamizua, pothuajse, e gjithë popullsia e Hasit të Prizrenit: “Hasi është i banuar nga një numër i madh shqiptarësh nënshtetas të turkut, në mënyrë që, dhe dukagjinasit nuk duan të quhen vasalë të turkut, as për titull të vasalitetit, si dhe as për detyrë të haraçit. Kështu këta (të Hasit) kaq fort kanë qenë të marrë me të keq, sa shumë ose pothuajse të gjithë janë bërë turq, duke e ndryshuar vetëm emrin, pa e pasur mendjen që të mohojnë fe me zemër. E, në këtë kohë ishte në rënie katolicizmi në të mirë të islamizmit, mirëpo ky relator nënvizon se në qytetin e Prizrenit ka 50 familje katolike nën kujdesin e një famullitari, dhe në territor (*në rreth*) 4 mijë frymë në pesë famulli që janë nën kujdesin e dy priftërinjve, mirëpo do të duhej edhe një tjetër. Dhe, nga mungesa e meshtarëve, janë bërë turq popujt e 45 e më shumë famullive të tjera”.⁵⁶ Sipas këtyre shënimeve, jo vetëm në Prizren,

⁵⁴ Izveštaj apostolskog vizitatora Petra Massarechia iz godine 1623-24, f. 28.

⁵⁵ M. Tërnavë, *Popullsia*, f. 204.

⁵⁶ Po aty, f. 451.

por edhe në fshatrat e tij, islamizimi kishte marrë hov të madh, kështu që elementi katolik kishte rënë në minimum, e që do të thotë se në pjesën e parë të shek. XVII shqiptarët e fesë islame mbizotëronin jo vetë në qytetin e Prizrenit, por edhe në fshatrat e tij.

Nga kjo shihet qartë se islamizmi në Rrafshin e Dukagjinit tashmë ishte mbizotërues, qoftë në qytete, sidomos në Prizren, qoftë në fshatra. Numri i katolikëve ishte zvogëluar, dhe ata ishin më të paktë sesa ortodoksët (*skizmatikët*), si serbët, shqiptarët dhe vllahët.

Po atë vit (1638), Gjergj Bardhi, ndër të tjera, raportonte: “Në Shkup, Karadakun e Shkupit, Novobërdë, Janjevë, Prizren, Gjakovë, Kratovë etj.”⁵⁷, flitet shqip, prandaj është e arsyeshme pse shqiptarët kërkojnë që priftërinjtë t’i kenë shqiptarë (“*della propria lingua albanese*”). Duhet t’u dilet në ndihmë, ndryshe do të kalojnë në fenë islame ose në atë skizmatike. Në Prizren janë 40 shtëpi katolike, 80 ortodokse dhe 3500 turke (*domethënë më se 18000 banorë*), kurse në Gjakovë 26 shtëpi katolikësh, të gjithë shqiptarë, 16 shtëpi ortodokse dhe 250 turke.⁵⁸

Kjo tregon se katolikët e sanxhakëve të Prizrenit, Dukagjinit, Vushtrrisë dhe të Shkupit ishin shqipfolës, e që do të thotë se ishin shqiptarë, dhe se numri i katolikëve ishte në rënie e sipër, ngase ishin duke u islamizuar dhe duke kaluar në fenë ortodokse, domethënë duke u serbizuar, dhe se kombi shqiptar, megjithatë, në mënyrë absolute mbizotëronte në trevat në fjalë. Mirëpo, në Janjevë në vitet 1638-1639 kishte 85 shtëpi të krishtera të ritit katolik, 140 shtëpi të krishtera të ritit ortodoks dhe 120 shtëpi myslimane.⁵⁹

Ndërkaq, në relacionin e vet të vitit 1642, Gjergj Bardhi dëshmon se në Trepçë ekzistonin tridhjetë shtëpi katolikësh, ose 200 frymë, 40 shtëpi skizmatikësh dhe 100 shtëpi turqish: në Nobobërdë 80 shtëpi, ose 540 frymë, duke përfshirë edhe tri fshatra rreth saj; në vetë Novobërdën ishin 4 xhami të turqve dhe 120 shtëpi turqish. Aty kishte edhe 50 shtëpi skiz-

⁵⁷ J. Radonić, *Rimska kurija i jugoslovenske zemlje od XVI do XIX veka*, Beograd, f. 107.

⁵⁸ Po aty.

⁵⁹ M. Tërnavë, *Janjeva në gjysmën e dytë të shekullit XVI*, Rilindja, nr. 7696, XXXVI, Prishtinë, 1980, f. 13.

matikësh (*është fjala për banorët e kalasë së Novobërdës*). Në Janjevë kishte 85 shtëpi katolikësh, 120 shtëpi turqish me 2 xhami dhe 180 shtëpi ortodoksësh.⁶⁰

Në vijim Gjergj Bardhi thekson se në Suharekë ka hasur në shqiptarë. Po kështu ka hasur në shqiptarë edhe në Kratovë. Për këta shqiptarë katolikë ai thotë se flisnin serbisht dhe turqisht, kurse prifti i tyre ishte shqiptar me origjinë, mirëpo fliste serbisht.⁶¹ Këto të dhëna tregojnë se aq shumë sa ishte rrënjosur serbishtja te një kategori shqiptarësh, aq sa edhe në shek. XVII e flisnin atë si gjuhë të shtëpisë. Kështu ndodhi edhe me rahovecasit dhe gorasit, të cilët edhe pse kishin kaluar në fenë islame dhe i kishin ruajtur të gjitha tiparet kombëtare shqiptare, serbishten e kishin ruajtur si gjuhë të shtëpisë, deri në ditët tona.

Shqiptarët katolikë ishin të rrezikuar jo vetëm nga islamizimi, por edhe nga ortodoksizmi. Prandaj, duke e vlerësuar këtë situatë kritike, Gjergj Bardhi bisedoi me patrikun e Patrikanës së Pejës, e pastaj kërkoi nga Roma që të plotësohen me famullitarë famullitë e Trepçës dhe të Letnicës (*në Karadakun e Shkupit*), dhe për priftërinjtë të sigurohen mjetet e nevojshme për ekzistencë. Përkundrazi, katolikët e atjeshëm do të kalojnë në fenë ortodokse.⁶² Me fjalë të tjera, shqiptarët, duke e përqaftuar fenë ortodokse, shkombëtarizoheshin. Prandaj, Gjergj Bardhi, si misionar i Papës e si shqiptar që ishte vetë, ishte shumë i shqetësuar nga kjo dukuri. Shqiptarët katolikë, të cilët kalonin në fenë islame, relatorët katolikë shqiptarë i quanin turq me kombësi shqiptare, domethënë nuk i konsideronin të islamizuarit si shqiptarë e të zhdukur, të shkombëtarizuar. Prefekti i misionit shqiptar, Fra Kerubini, më 1638 thotë se në Gjakovë kishte 20 shtëpi të krishtera (*katolikë shqiptarë*), më 1640, pra, dy vjet më vonë, thotë se 20 shtëpitë katolike në Gjakovë kishin kaluar në fenë islame, dhe vetëm 3 njerëz kishin mbetur në fenë katolike. Shkaku i islamizimit qëndronte në faktin se prej kohësh nuk kishte pasur prift, thotë Kerubini. Prandaj, ky

⁶⁰ I. Zamputi, *Relazione II*, Tiranë, 1963, f. 262-263; J. Radonić, *Rimska kurija i jugoslovenske zemlje od XVI do XIX veka*, f. 108.

⁶¹ J. Radonić, *Rimska kurija i jugoslovenske zemlje od XVI do XIX veka*, f. 108.

⁶² J. Radonić, *Rimska kurija i jugoslovenske zemlje od XVI do XIX veka*, f. 109.

relator i propozon kongregacionit të propagandës në Romë që të emërohej misionar shqiptari Andrea Bogdani, i cili dinte shqipen, serbishten, italishten dhe turqishten.⁶³ “Në qoftë se Shqipërisë nuk i jep ndihmë Venediku, shqiptarët katolikë nën presionin e turqve do ta përqafojnë fenë islame, dhe kështu do të bëhen armiq të më të flaktë të krishterimit”, thotë Kerubini.⁶⁴

Në vitin 1662 Pjetër Bogdani thekson: “Për shkak të presionit të turqve, misionarët kanë ikur nga Hasi, kurse 20 shtëpi katolike, që t’u shpëtonin detyrimeve të rënda, kanë kaluar në fenë islame. Vetëm gratë dhe vajzat kanë mbetur në fenë katolike, sepse nuk paguanin xhizjen dhe detyrimet e tjera”.⁶⁵

Më 10 gusht 1670 i ankohet kongregacionit argjipeshkvi i Shkupit, shqiptari Andrea Bogdani, se si shqiptarët katolikë më shumë vuajnë prej skizmatikëve (*ortodoksët*) sesa prej vetë turqve (*paganndo al patriarche di Pech una notabile pecunia all’anno*). Kjo është gjë shumë e rrezikshme, sepse, tek e fundit, të gjithë katolikët do të kalojnë në skizmë.⁶⁶

Kalimi nga feja e krishterë në atë myslimane bëhej me një ceremoni. Përqafohej feja islame prej kryefamiljarit apo prej të gjithë anëtarëve përnjëherësh, ose vetëm prej një anëtari të familjes, qoftë mashkull apo femër, varësisht nga vullneti i njeriut. Personi të cilit i mbushej mendja të kalonte në fenë islame duhej të siguronte, në radhë të parë, disa dëshmitarë myslimanë nga radha e njerëzve të ndershëm të asaj ane, e të cilët e njihnin mirë. Kandidati për fenë islame, së bashku me dëshmitarët, shkonin te kadiu i vendit. Para kadiut kandidati deklaronte se vullnetarisht dhe pa pasur kurrfarë presioni prej askujt dëshironte të kalonte në fenë e vërtetë, dhe të hiqte dorë nga feja e tij e vjetër. Dëshmitarët, po ashtu, duhej të dëshmonin për sinqeritetin e kandidatit dhe për ndershmërinë e tij. Atëherë kadiu i thoshte kandidatit ta thoshte betimin (*shahadetin*). Pas kësaj emri i ri i kandidatit regjistrohej në protokollin (*sixhil, turq. sicil*) e kadi-

⁶³ Po aty, f. 146.

⁶⁴ Po aty, f. 150.

⁶⁵ Po aty, f. 277.

⁶⁶ Po aty, f. 347.

ut; për shembull, Pjetri, i biri i Markut, bëhet Ali i biri i Abdullahut. Emri i parë është emri i islamizuar, kurse emri i dytë: Abdullah, në vend të emrit të babait të krishterë, emri i të cilit nuk duhej të përmendej. Abdullah do të thotë rob i Zotit. Zaten, të gjithë ithtarët e fesë islame (*myslimane*) veten e konsideronin robër të Zotit. Në shtatë regjistroheshin edhe emrat e dëshmitarëve.⁶⁷

Në pjesën e parë të shek. XVII në strukturën konfesionale të popullsisë shqiptare u shprehën ndryshime edhe më të mëdha në dobi të fesë islame. Edhe pse është e vështirë që procesi i islamizimit të popullsisë në këtë shekull të përcillet me detaje nëpërmjet të dhënave statistikore (*për fat te keq, për këtë periudhë mungojnë defterët e regjistrimit të pronave dhe të popullsisë*), burime të ndryshme të kësaj kohe bëjnë të ditur për kalime masive në fenë islame.⁶⁸ Sikurse njoftonte argjipeskvi i Tivarit Marin Bici, në relacionin e vet, më 1610, fshatra të tërë të Shqipërisë Veriore kishin mohuar besimin e krishterë dhe kishin kaluar në fenë islame.⁶⁹ Nga i njëjti burim mësohet gjithashtu se nga 80 kisha ortodokse që kishte qyteti i Prizrenit, tashmë kishin mbetur vetëm dy.⁷⁰ Që nga viti 1593, sipas një defteri të xhizjes së Vilajetit të Prizrenit, 9 fshatra të këtij vilajeti regjistrohen në defterin e lartpërmendur si të islamizuar.⁷¹ Sipas të njëjtit defter, nga 178 fshatra që kishte ky vilajet, rreth 110 figurojnë të regjistruara me jo më shumë se 10 shtëpi,⁷² gjë që flet për një pakësim të numrit të shtëpive të krishtera në këto fshatra. Tregues mjaft domethënës i hapit sasior që vihet re në përhapjen e islamizmit në shek. XVII duhet konsideruar edhe rënia drastike e numrit të shtëpive të krishtera, e që vihen re në defterët e xhizjes të këtij shekulli për territorin e Kosovës.

⁶⁷ Turski dokumenti za Makedonskata istorija (1803-1808), Skopje, 1953, f. 20; *Turski dokumenti za Makedonskata-istorija*, IV, (1818-1827), Skopje, 1957, f. 8.

⁶⁸ “Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët”, Simpozium 1995.

⁶⁹ I. Zamputi, *Relacione mbi gjendjen e Shqipërisë Veriore dhe të Mesme në shekullin XVII*, vëll. I (1610-1634), Tiranë 1963, f. 145.

⁷⁰ Po aty.

⁷¹ BOA, Malieden Mudevver, Defter-i cizye-i gebran-i vilajet-i Prizren, nr. 14930, v. 1001/1593.

⁷² I. Zamputi, *Relacione mbi gjendjen e Shqipërisë Veriore dhe të Mesme në shekullin XVII*, vëll. I (1610-1634), f. 145.

Më tej, në gjysmën e parë të shek. XVII popullsia myslimane mbizotëronte jo vetëm në qytetin e Prizrenit, por edhe në fshatrat e rrethit të tij.⁷³ Për ritme të shpejta të islamizimit të popullsisë shqiptare në shek. XVII flet edhe e dhëna, sipas së cilës vetëm brenda katër vjetëve (1620-1624) në 200 fshatra të rrethit të Prizrenit ishin islamizuar 3000 banorë.⁷⁴

Sa për ilustrim, po i përmendim vetëm disa prej të islamizuarve të parë. Nga komuniteti i darphanes së Novobërdës, më 1669/70 përmenden: Muslih, i biri i Abdullahut; Perviz, i biri i Abdullahut; Rexhep, i biri i Abdullahut; Ibrahim, i biri i Abdullahut; Jusuf, i biri i Abdullahut; Hasan, i biri i Abdullahut; Hamza, i biri i Abdullahut.⁷⁵ Ndërkaq, prej të islamizuarve të parë të Gjakovës (1571) ishin: Sylejman, i biri i Abdullahut; Hyseini, i biri i Abdullahut.⁷⁶ Mirëpo, ka pasur raste kur si mbiemër është marrë emri i një dinastie; Dukagjinzade (*Dukagjinas, i biri i Dukagjinit*). Ka pasur shumë mundësi të ruhej edhe mbiemri i krishterë, emri i vëllazërisë, i fisit, e pastaj edhe i profesionit etj.

Shtrohet pyetja, pse shqiptarët e pranuan islamizimin pas boshnjakëve, dhe më me shpejtësi prej popujve të Evropës? Arsye duhet ta kërkojmë në rrethanat politike, kulturore, ekonomike dhe shpirtërore që mbretëronin në atë kohë. Shqiptarët i ishin nënshtruar sundimit të shtetit serb të Nemanjiçëve me dhunë. Ky shtet despotik shqiptarëve liridashës përherë u solli vetëm shfrytëzim, madje në çdo pikëpamje. Në këtë shtet u krijuan antagonizma të mëdha politike, fetare, etnike dhe kulturore ndërmjet popujve të nënshtruar. E, shqiptarët në mënyrë të veçantë ishin të shfrytëzuarit. Për këtë arsye edhe ishin fare të pakënaqur me gjendjen e tyre. Ata prisnin vetëm çastin për t'u çliruar nga ajo e keqe e gjithanshme. Ata madje ishin të detyruar ta pranonin ortodoksizmin me anë të "*inkuizicionit të shtetit serb*". Ortodoksizmi, si ideologji e klasës sunduese serbe, u solli

⁷³ S. Rizaj, *Kosova gjatë shekujve XV, XVI dhe XVII*, f. 420-437.

⁷⁴ I. Zamputi, *Relacione mbi gjendjen e Shqipërisë Veriore dhe të Mesme në shekullin XVII*, vëll. I, f. 337.

⁷⁵ TKM. Ankara, Defter-i Mufassal-i Livâ-i Vâlçettrîn, f. 1.

⁷⁶ S. Pulaha, *Krahinat verilindore të Sanxhakut të Dukagjinit-Hasi dhe popullsia e tyre në gjysmën e dytë të shek. XVI*, Gjurmime Albanologjike, Seria e shkencave historike, II/1972, Prishtinë, 1974, f. 212.

shqiptarëve fe të re, e cila nuk ishte në të mirë të tyre. Shqiptarët u detyruan të pagëzoheshin me emra serbë, ta flisnin serbishten, ta bënë meshën në kishë në serbisht, si dhe të punonin vetëm në punë të rënda fizike. Para ligjeve të shtetit serb ata konsideroheshin si kategori e fundit e asaj shoqërie feudale.

Shqiptarët, edhe gjatë sundimit serb pakënaqësinë e tyre e kanë manifestuar në forma të ndryshme. Fenë ortodokse vërtet e kishin pranuar, mirëpo më shumë e kishin bërë sa për sy e faqe. Së bashku me turmat popullore serbe, të pakënaqur me shfrytëzimin feudal laik dhe shpirtëror serb, shqiptarët e pranuan edhe bogumilizmin, si fe e si ideologji. Mirëpo, si të gjithë që dënoheshin me metodat më të vrazhda, karakteristikë për Mesjetën, pra nga inkuizicioni i shtetit serb, edhe shqiptarët nuk kurseeshin fare. Shqiptarët u pagëzuan me emra ortodoksë (greko-serbë), mirëpo ata emra në të shumtën e rasteve i shqiptarizuan. Kështu, Jovani - bëhej Gjon, Gjurgji bëhej Gjergj. Ose, atyre emrave joshqiptarë ua jepnin sufiksin e shqipes. Forma më karakteristike e rezistencës së “*qetë*” ishte mbajtja e mbiemrit “*Arbanas*”. Edhe pse “*Arbanas*” ishte formë sllave, e në atë kohë ndryshe nuk ka mundur të shprehet shqiptari, me të shqiptari është distancuar etnikisht dhe kombëtarisht prej serbit, me të cilin kishte fe dhe emër të përbashkët.

Shqiptarët (*spahinjë, jeniçerët apo rajat*) në fazën e parë të sundimit osman, edhe pse kaluan në fenë islame dhe u pagëzuan me emra arabë (*Hasan, Muhamed etj.*), si mbiemër të tyre zakonisht mbanin emrin Arnavut. Kështu ata distancoheshin kombëtarisht prej turqve apo të islami-zuarve të tjerë. Nga kjo hoqën dorë kur feja islame e kaploi popullsinë shqiptare, dhe ajo u bë fe e shumicës, domethënë kur nënkuptohej se Hysein Hasani, apo Mustafa Muhamedi, duhet të ishin shqiptarë. Megjithatë, shpeshherë edhe emrat arabë (*mysliman*) shqiptarizoheshin. Për shembull, Hysein bëhej Cen, Jusuf-Cuf, Ramadan-Dan, Muhamet-Met, Ibrahim-Brahim ose Brah, Ibushi-Bushi etj.

Raja e krishterë nuk kaloi në fenë islame as për t’i shpëtuar xhizjes, siç pohonin disa nga relatorët katolikë të shek. XVII, sepse xhizja, si tak-së, nuk ishte e rëndë apo e padurueshme për të krishterët. Ajo u bë e rëndë

kur filluan shpërdorimet prej tagrambledhësve. Atëherë u keqësua jo vetëm pozita e rajës së krishterë, por edhe e asaj myslimane. Prandaj si njëra, ashtu edhe tjetra kategori e rajës, i bëri rezistencë shfrytëzimit osman. Së paku shpëtimi nga xhizja nuk ishte faktori i dorës së parë i islamizimit të shqiptarëve katolikë. Madje katolikët kalonin në fenë ortodokse dhe nuk shpëtonin nga xhizja.

Kisha dhe kleri ortodoks në përgjithësi luajtën rol negativ kundrejt interesave të popullit shqiptar. Kështu, shqiptarët gegë ortodoksë, kuptohet ata që mbetën pa u islamizuar, apo shqiptarët katolikë të ortodoksuar, u serbizuan dhe u malazezuan, ndërsa shqiptarë toskë ortodoksë u greqizuan dhe u maqedonizuan në një masë të konsiderueshme.⁷⁷

Hoxhallarët, si misionarë të fesë islame, në viset shqiptare ishin krejtësisht shqiptarë. Ata bënë çmos që shqiptarët ortodoksë t'i islamizonin. Po ashtu përpiqeshin t'i islamizonin edhe shqiptarët katolikë, të cilët, në rrethanat e kohës, nuk ishin në pozita të lakmueshme. Ata ishin të rrezikuar nga kisha ortodokse, dhe nuk kishin kurrfarë ndihme nga bota katolike e Evropës.

Nga ana tjetër, priftërinjtë katolikë shqiptarë, duke i ngashënjyer shtetet katolike (*Spanjën, Venedikun, Austrinë etj.*) me pasuritë e mëdha natyrore të Shqipërisë, kërkonin ndërhyrjen e tyre dhe pushtimin e saj prej tyre, me shpresë se në atë mënyrë do ta shpëtonin popullin shqiptar nga skizmatizmi dhe nga shfrytëzimi osman.

Kështu, në fund të shek. XVII (1689/90), kur erdhi ushtria austriake në Kosovë, pjesa më e madhe e popullsisë shqiptare, pavarësisht nga përkatësia fetare (*mysliman, ortodoks, katolik*), duke bashkëpunuar edhe me serbët e vllahët, krijoi një ushtri vullnetarësh prej 20.000 burrash të pushkës e udhëheqës, zgjodhi argjipeshkvin e Shkupit, shqiptarin Pjetër Bogdanin, edhe pse, në atë kohë, në dioqezën e Shkupit (*në Kosovë*), nuk kishte mbi 2000-3000 katolikë, madje-madje më shumë gra e fëmijë, sesa burra.⁷⁸

⁷⁷ S. Rizaj, *Kosova gjatë shekujve XV, XVI dhe XVII*, f. 420-437.

⁷⁸ Po aty.

Në fund duhet hedhur poshtë teoria cvijiçjane apo haxhivasiljane mbi të ashtuquajturit “serbët e shqiptarizuar” (*poarbanasani srbi*) apo “*arnautasani*” nëpërmjet islamizimit.⁷⁹ Kjo teori, sa është pa baza shkencore, aq është e palogjikshme, sepse, si është e mundur që serbët, duke u islamizuar, të shqiptarizohen, derisa dihet se shqiptarët nuk erdhën si pushtues në këto vise, e as që feja islame ishte feja e tyre. Prandaj, derisa dihej se pushteti osman dhe feja islame ishin tolerant ndaj kombeve dhe gjuhëve kombëtare, përse serbët, duke u islamizuar, ta pranonin shqipen, e cila jo vetëm që nuk ishte gjuhë e fesë islame, por as e administratës dhe as e kulturës osmane-islame. Përkundrazi, administrata osmane ua lejoi të gjitha kombeve të tjerë (*serbëve, grekëve, vllahëve, hebrenjve etj.*), ta përdornin gjuhën e tyre në shkolla, kisha dhe në institucione të tjera kulturore-arsimore. Si që e mundur që serbët e shqiptarizuar me të përqafuarit e fesë islame t’i pranonin të gjitha tiparet kombëtare shqiptare, veshjen, doket zakonet e të mos turqizoheshin apo të arabizoheshin, ngase gjuha dhe kultura islame ishte gjuhë dhe kulturë arabe. Përkundrazi, gjatë tërë sundimit osman, serbët, grekët, hebrenjtë, vllahët, ishin kombe të privileguara në pikëpamje kombëtare. Ata gëzonin të drejtën e shkollimit në gjuhën e tyre kombëtare, gëzonin të drejtën ta kishin edhe kishën e tyre. Ndërkaq, shqiptarët këto të drejta nuk i gëzonin fare. Librat shqip, pas Skënderbeut, u zhdukën. Të prirë prej Skënderbeut, shqiptarët ishin të vetmit nga popujt evropianë që e kundërshtuan me armë zgjerimin dhe fuqizimin e pushtuesit osman, edhe pse sulltanët, duke i islamizuar shqiptarët dhe duke u dhënë pozita më të larta në administratën osmane, synonin ta shfrytëzonin vitalitetin e tyre në zgjerimin dhe forcimin e pushtetit të tyre. Kështu, duke e shfrytëzuar fuqinë morale, fizike, intelektuale dhe psikike të shqiptarëve, sulltani lehtësisht i frenoi ata. Shqiptarët, të cilët kishin shpirt revolucionari, duke mos pasur të drejtë t’i kenë librat dhe shkollat kombëtare, bëheshin domosdo më të frenueshëm, më të kapshëm dhe më të përdorshëm.⁸⁰

⁷⁹ J. H. Vasiljević, *Myslimani naše krvi u Južnoj Srbiji*, Beograd, 1925, f. 107-112.

⁸⁰ S. Rizaj, *Kosova gjatë shekujve XV, XVI dhe XVII*, f. 420-437.

Mirëpo, e vërteta është diku tjetër. Serbët e shqiptarizuar nuk ishin tjetër përveç shqiptarë të fesë ortodokse, të cilët mbanin emra greko-serbë dhe që i takonin kishës ortodokse serbe para se të islamizoheshin. Ata, si imperativ i kohës, me ta përqafuar fenë islame, vetëm sa e ndërronin emrin, dhe në vend të emrit greko-serb të fesë ortodokse, pagëzoheshin me emra arabë të fesë islame. Mirëpo, në atë rast e ruanin traditën, gjuhën, doket dhe zakonet kombëtare shqiptare. Vetëm femrat serbe, të martuara me shqiptarë të fesë islame, duke u islamizuar edhe ato, janë shqiptarizuar. Ndoshta ka ekzistuar ndonjë rast që edhe mashkulli serb, duke u islamizuar, është shqiptarizuar. Megjithatë, raste të tilla duhet të mbesin vetëm si raste, e kurrësi dukuri. Ato raste kanë ndodhur jo për shkak të islamizimit, por për shkak të simbiozës, ose për arsye se rrethi i njerëzve ku kanë jetuar ka qenë rreth i shqiptarëve të islamizuar. Prandaj, serbët, duke e përqafuar fenë islame, nuk ka qenë e mundur në asnjë mënyrë të shqiptarizohen, nëse nuk ka pasur shqiptarë në shumicën absolute në trevat për të cilat po flasim.⁸¹

Lidhur me islamizimin e shqiptarëve ortodoksë flet edhe tradita popullore. Sipas traditës, kisha e Deçanit është mbrojtur prej vojvodëve Demukaj të Deçanit, shqiptarë të besimit mysliman, kurse Patrikana e Pejës nga familja Nikqi - Kelmendi e Rugovës, shqiptarë të islamizuar. Vallë, cilat janë motivet e këtyre shqiptarëve myslimanë që t'i ruanin kishat serbe?! Përgjigjen mund ta gjejmë në faktin se këto kisha nuk ishin vetëm të serbëve, por, me shekuj, edhe të shqiptarëve. Këto institucione fetare u takonin të parëve të këtyre familjeve shqiptare, dhe atë në një të kaluar jo fort të largët.

Kur flitet për islamizimin në territorin e sotëm të Kosovës, e posaçërisht për islamizimin e shqiptarëve në shek. XV, XVI e XVII, parashtrohet pyetja se, a thua gjatë kësaj kohe e përqafuan islamizimin vetëm banorët e konfesionit fetar katolik, apo edhe ata të atij ortodoks. Natyrisht, nëse mbështetemi vetëm në raportet e vizitorëve, e në veçanti nëse ato nuk i studiojmë në detaje, mund të arrihet në përfundim të gabuar, se kryesisht islamizoheshin banorët e konfesionit fetar katolik. Si duket, gjendja reale

⁸¹ Po aty.

është e kundërt. Në fillim e përqaфонin islamizimin si katolikët ashtu edhe ortodoksët. Për këtë gjë dëshmon fakti se në gjysmën e dytë të shek. XVI ishin islamizuar edhe ato qytete a fshatra popullsia e të cilave në periudhën paraosmane ishte më shumë ortodokse.⁸²

Nga kjo kuptohet se kalimi në fenë islame është bërë në mënyrë vullnetare dhe me bindje që krijonin individët e interesuar nga misionarët që punonin për përhapjen e kësaj feje. Deri në fund të shek. XVII nuk mund të hasim në të dhëna sa kishte pasur presione të hapura për kalimin në Islam, por kjo nuk do të thotë se nuk ka pasur edhe shtrëngime prej individëve përgjegjës që e kanë keqpërdorur pozitën e tyre kundër dispozitave të Kuranit, pasi aty thuhet se askush nuk bën të detyrohet që ta ndërrojë me dhunë fenë. Edhe sipas fermanëve të sulltanëve të parë garantohet liria e besimit për të gjithë të krishterët në Perandorinë Osmane, me kusht që ta paguanin haraçin, sipas dispozitave të legjislacionit islam, Sheriatit.⁸³

Shkalla e islamizimit të shqiptarëve gjatë shek. XVIII vërtetohet me të dhënat që sjell relacioni i hollësishëm i Vinçenc Zmajevičit, më 1703, për dioqezat katolike të trevave shqiptare.⁸⁴ Të dhënat e sipërtheksuara dëshmojnë qartë se deri në fund të shek. XVII nuk kishte raste të dhunshme të kalimit në islamizëm.⁸⁵ Megjithëkëtë, s'ka dyshim se faktori ekonomik ishte ndër faktorët kryesorë të kalimit të të krishterëve në fenë islame. Në të vërtetë, një burim osman bën me dije se sulltan Mehmeti II, pas pushtimit të Kostandinopojës, me anën e një fermi, e garanton lirinë e fesë për të gjithë të krishterët në Perandorinë Osmane, me kusht që ata ta paguanin haraçin sipas dispozitave të Sheriatit.⁸⁶

⁸² M. Tërnavë, *Popullsia e Kosovës*, f. 205.

⁸³ I. Rexha, *Antagonizmi ndërmjet dy kishave për dominim në tokat e Arbërisë (i hapi rrugë fesë islame)*, Bashkimi paqësor-revistë e përkohshme edukativo-arsimore dhe kulturore, organ i shoqatës Bashkimi-Prishtinë, nr. 4-5, gusht-shtator, 1992, Prishtinë.

⁸⁴ P. Bartl, *Quellen und Materialien zur albanischen Geschichte im 17 und 18 Jahrhundert II*, München 1979 (*Relacion i kryepeshkopit të Tivarit, V. Zmajevič për gjendjen e Shqipërisë dhe të Serbisë*, v. (1702-1703), f. 257.

⁸⁵ M. Krasniqi, *Disa probleme të evolucionit të familjes shqiptare në Kosovë*, Gjurmime Albanologjike, Folklor e etnologji, (II 1972), Prishtinë, 1974, f. 34.

⁸⁶ Gliša Elezović, *Turski Spomenici*, I, Beograd, 1940, f. 511.

Bashkekzistenca par ekselencë trikonfesionale ndër shqiptarët, e verifikuar për shekuj, me një ekumenizëm dhe dialog shembullor, është shtyllë e qytetërimit shqiptar. Fundja, për shqiptarët trikonfesionaliteti paraqet një begati të trashëgimisë shpirtërore dhe mendore. Nuk mund të mohohet roli i kulturës së krishterë në krijimin dhe ruajtjen e individualitetit shqiptar të kulturës dhe të gjuhës, siç nuk mund të mohohet roli i kulturës islame në ruajtjen e qenies kolektive shqiptare.⁸⁷

Së këndejmi, në vitet 1520-1535 pasqyra etnike-fetare e Sanxhakut të Prizrenit ishte si vijon: 18.382 shtëpi jomyslimane, ose 98%, 359 shtëpi myslimane ose 2%. Numri i përgjithshëm ishte 18.741 shtëpi.⁸⁸ Kjo do të thotë se Sanxhaku i Prizrenit në fillim të shek. XVI kishte afro 200.000 banorë. Ky numër është i madh për kohën e sotme, e aq më tepër për atë kohë, kur dihet se numri i banorëve në Evropë ka qenë shumë i vogël në krahasim me dendësinë e banorëve të Sanxhakut të Prizrenit të asaj kohe.⁸⁹

Prizreni në kohën e vezirit të madh Rustem pashës (I. 1544-1553, II. 1555-1561) kishte 4 mëhallë të mëdha myslimane dhe 12 të vogla të krishtera, mëhallë këto që ishin në pjesën më të madhe të banuara prej blegtorëve shqiptarë. Prandaj, këto të dhëna të administratës osmane, sipas të cilave në Prizren ishin katër mëhallë të mëdha myslimane dhe 12 të vogla të krishtera shqiptare, dëshmojnë se në mesin e shek. XVI në këtë qytet mbizotëronte elementi shqiptar.⁹⁰

Në mesin e shek. XVI, sipas defterit të Sanxhakut të Prizrenit të vitit 1590-1591, Prizreni ndahej në këto mëhallë: Mëhalla e Xhamisë së vjetër, e cila kishte 53 shtëpi, mëhalla Levisha përbëhej prej 50 shtëpish, mëhalla e Ajas beut kishte 15 shtëpi, mëhalla e haxhi Kasimit kishte 48 shtëpi, mëhalla e shkruetit (*yazici*) Sinan, ose e Emin Mehmedit kishte 68 shtëpi,

⁸⁷ S. Rizaj, *Prizreni deri të tanzimati (1839)*, Gjurmime Albanologjike, Nr. XIII-1983, Prishtinë, 1984, f. 61.

⁸⁸ E. Dukagjini, *Gradska naselja Metohije (Dukagjina)*, Priština, 1978, f. 74.

⁸⁹ S. Rizaj, *Prizreni deri të tanzimati (1839)*, f. 61-62.

⁹⁰ Po aty, f. 62.

mëhalla e Çarshisë, apo e Jakub beut kishte 18 shtëpi, mëhalla e Gavrillit kishte vetëm 31 shtëpi, si dhe mëhalla e tabakëve, e cila i kishte 33 shtëpi.

Të gjitha këto mëhallë me këtë përbërje shtëpish ishin myslimane, kurse të krishterët, zakonisht, i kishin mëhallët e veta të veçanta. Mëhallë të veçanta ishin: Mëhalla e Pazarit të vjetër (*Eski bazar*) kishte 8 shtëpi, mëhalla e Mavriq ose zotëri (*princ*) Simos kishte 37 shtëpi, mëhalla Vasil kishte 26 shtëpi, mëhalla Gavra ose Gavrila kishte 16 shtëpi, mëhalla Çarshia ose Pjetri Nikolla kishte vetëm 14 shtëpi, mëhalla Bogoi Ribar kishte 11 shtëpi, mëhalla Radomir kishte 46 shtëpi, mëhalla e shkruetit (*ya-zici*) Sinan, ose e emin Mehmedit kishte 24 shtëpi, mëhalla Patolja kishte 31 shtëpi, mëhalla Prend Vërdica kishte 10 shtëpi dhe mëhalla Iljas ose Azkuçan* kishte 14 shtëpi. Pra, Prizreni më 1590-91 kishte 8 mëhallë të mëdha myslimane dhe 11 mëhallë të vogla të krishtera, në të cilat kishte 316 shtëpi myslimane dhe 284 shtëpi të krishtera, prej të cilave ishin: 229 shtëpi (*hane*), 38 shtëpi (*mücerret*), 11 bashtina dhe 6 bazhdarë. Në Prizren, në këtë kohë, kishte edhe 4 kisha ortodokse dhe katolike. Ekzistonin 4 frymë që banonin në çadra (*hayme-gâh*). Shihet, pra, se që në gjysmën e dytë të shek. XVI në këtë qytet mbizotëronte elementi islam.⁹¹

Të ardhurat e përgjithshme të myslimanëve të vetë (*nefsi*) Prizrenit kapnin 6.380 akçe, kurse të ardhurat e të krishterëve kapnin 44.520 akçe. Pra, gjithsej 50.900 akçe.⁹²

Në vitin 1641-1642 Prizreni kishte: 40 shtëpi katolike, 80 shtëpi skizmatikësh (*shqiptarë, serbë, vllehë*), 3.000 shtëpi myslimane, gjithsej: 3.120 shtëpi. Nëse merret mesatarja 15 frymë për një shtëpi, siç e kishte marrë edhe Gjergj Bardhi në vitin 1638, atëherë në Prizren në vitin 1641-1642 kishte 46.800 frymë. Ndërkaq, nëse merret mesatarja 10 frymë për një shtëpi, del se atëherë në Prizren kishte afro 31.200 frymë. Sidoqoftë,

* Azkuçan, *Kjo fjalë mund të jetë përzierje gjuhësore (turke-serbe), e që kuptimin e ka pak shtëpi.*

⁹¹ S. Rizaj, *Prizreni deri te tanzimati (1839)*, f. 70.

⁹² Tapu ve Kadastro (*Umum*) Müdürlüğü, Ankara Defter-i Mufasssal-i Livâ-i Prizren, Senne 999. Sîtra 412, Yeni Numara 55. (cituar sipas Skender Rizajt).

Prizreni ishte qytet i madh dhe i zhvilluar në çdo pikëpamje qysh në mesin e shek. XVII.⁹³

Mirëpo, sipas regjistrimit të popullsisë së Perandorisë Osmane, më 1831, në gjithë Sanxhakun e Prizrenit (*Kazaja e Prizrenit me Suharekën, kazaja e Bihorit, kazaja e Tërgovishtës-Rozhaja*) kishte vetëm 30.416 banorë, prej të cilëve 22.334 ishin me besim mysliman (*shqiptarë, turq*) dhe 8.082 të krishterë (*ortodoksë e katolikë*) dhe jevgj. Vetëm në kazanë e Prizrenit me Suharekë kishte 9.488 banorë myslimanë (*shqiptarë, turq*), 1.912 të krishterë-ortodoksë (*serbë, vllahë*), 1.276 jevgj dhe 35 katolikë shqiptarë.⁹⁴

Shënimet e dhëna të vitit 1838 prej J. Müller më duket se duhet marrë me një dozë rezerve, për sa i përket saktësisë së strukturës fetare-kombëtare të popullsisë. Kjo sepse, sipas tij, në Prizren kishte: 5.000 frymë myslimanë, 2.150 katolikë dhe 18.000 ortodoksë (*grekë, serbë dhe vllahë*). Pra, gjithsej 25.150 frymë.⁹⁵ Ndërkaq, sipas Sallnames së Vilajetit të Kosovës për vitin 1314 hixhrij (1896-1897), në Prizren në atë kohë ishte kjo strukturë e popullsisë: 7.236 myslimanë, 2.035 ortodoksë, 389 katolikë dhe 489 jevgj. Pra, gjithsej 10.176 frymë.⁹⁶

Regjistrimi për obligimet e tatimit të Xhizjes nga viti 1520-35

<i>Sanxhaku</i>	<i>Të krishterë</i>	<i>%</i>	<i>Mysliman</i>	<i>%</i>	<i>Total</i>
Vushtrria	18.914	96.5	700	3.5	19.614
Prizreni	18.382	98	359	2	18.741
Dukagjini	1.829	100			1.829

⁹³ S. Riza, *Prizreni deri të tanzimati (1839)*, f. 72.

⁹⁴ E. Ziya Karal, *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831*, T. C. Başvekalet İstatistik Umumu Müdürlüğü, Ankara, 1943, f. 85-86. (cituar sipas S. Rizajt).

⁹⁵ Bedrush Shehu, *Një raport i J. Müllerit për Kosovën në vitin 1838*, Kosova V, Prishtinë, 1976, f. 72-73

⁹⁶ Kosova Vilâyeti Sâlnamesi, 1314 H., f. 514-515.

Sanxhaku i Vushtrrisë: Vushtrria, Prishtina, Janjeva, Novobërda, Bellasica, Koporiqi, Trepça dhe Trepça e Poshtme

Shtëpi

Regjistrimi	Të krishterë	Myslimanë
1525-26	22.272 (97.25%)	631 (2.75%)
1530-31	21.671 (97.04%)	660 (2.65%)
1544-45	21.048 (97.35%)	572 (2.65%)

Sanxhaku i Prirenit: Prizreni, Hoça dhe Tërgovishta

Shtëpi

Regjistrimi	Të krishterë	Myslimanë
1530-31	13.621 (97.87%)	297 (2.13%)
1544-61	12.735 (96%)	531 (4%)

Kadillëku i Pejës (në kohën e Sulltan Sylejmanit II)

Shtëpi

Të krishterë	Myslimanë
8.957	172

Përkatësia fetare e popullsisë së qyteteve të Kosovës në gjysmën e dytë të shek.XVI

	Popullsia myslimane		Popullsia e krishterë
Qyteti	Shtëpi	Të posaislamizuar	Shtëpi
Peja	143	20	15
Gjakova	8	-	45
Prizreni	320	30	237
Vushtrria	228	31	97
Prishtina	307	14	247
Novobërda	138	14	228
Janjeva	41	13	247
Trepça	94	11	353

Bibliografia

1. BBA, Icmal defteri No 22.
2. Bedrush Shehu, Një raport i J. Müllerit për Kosovën në vitin 1838, Kosova V, Prishtinë, 1976.
3. BOA, Malieden Mudevver, Defter-i cizye-i gebran-i vilajet-i Prizren, nr.14930, v.1001/1593.
4. BOA, Tapu Tahrir Defterleri, Nr. 133, 12, 125, 161, 210.
5. BOA, Tapu Tahrir Defterleri, Nr.22, 2, 11.
6. E. Dukagjini, Gradska naselja Metohije (Dukagjina), Priština, 1978.
7. E. Ziya Karal, Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831, T. C. Başvekalet İstatistik Umumu Müdürlüğü, Ankara, 1943.
8. F. Duka, Momente të kalimit në islam të popullsisë shqiptare në shek. XV-XVII, Simpozium ndërkombëtar i mbajtur në Prishtinë më 15-17 tetor 1992 me titull (Feja, kultura dhe tradita Islame ndër shqiptarët).
9. Ferid Duka, “Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët”, Simpozium ndërkombëtar, Prishtinë, 1995.
10. Gliša Elezović, Turski Spomenici, I, Beograd, 1940.
11. H. Kaleshi, Prizrenac Kuklibeg i njegove zadužbine, POF, sv. VII-IX (1958-59), Sarajevo, 1960.
12. Halil Inalcik, Od Stefana Dušana do Osmanskog Carstvu, POF., Sv. III, Sarajevo, 1953.
13. H. Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II Cild, 2, Baskı, Ankara, 1964.
14. Rexha, Antagonizmi ndërmjet dy kishave për dominim në tokat e arbërisë (i hapi rrugë fesë islame), Bashkimi paqësor-revistë e përkohshme edukativo-arsimore dhe kulturore, organ i shoqatës Bashkimi-Prishtinë, nr. 4-5, gusht-shtator, Prishtinë, 1992.
15. Zamputi, Relacione II, Tiranë, 1963.
16. Zamputi, Relacione mbi gjendjen e Shqipërisë Veriore dhe të Mesme në shekullin XVII, vëll.I (1610-1634).
17. Istorija naroda Jugoslavije II, od početka XVI veka do kraja XVIII veka, Beograd, 1960.
18. Izveštaj apostolskog vizitatora Petra Massarechia iz god. 1623-24, Starine, knj. XXXIX, Zagreb, 1938.
19. J. H. Vasiljević, Myslimani naše krvi u Južnoj Srbiji, Beograd, 1925.

20. J. N. Tomić, Pečki patrijah Jovan pokret hrisćana na Balkanskom poluos-trom (1592-1614), Zemun, 1903.
21. K. Jireček, Albanija u prošlosti, I, II, III, Srpski književni glasnik, br. 319 (XXXII, 9), 322 (XXXII, 12), 323 (XXXIII, L), Beograd, 1914.
22. K. Jireček, Istorija Srba, I, II, Beograd, 1952.
23. Kosova Vilâyeti Sâlnamesi, 1314 H.
24. L. Mihačević, Crtice iz Albanske povijesti, Sarajevo, 1912.
25. M. Krasniqi, Disa probleme të evolucionit të familjes shqiptare në Kosovë, Gjurmime Albanologjike, Folklor e etnologji, (II 1972), Prishtinë, 1974.
26. M. Tërnavë, Janjeva në gjysmën e dytë të shekullit XVI, Rilindja, nr. 7696, XXXVI, Prishtinë, 1980.
27. M. Tërnavë, Popullsia e Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI, Instituti Albano-logjik, Prishtinë, 1995.
28. Masar Rizvanolli, Disa të dhëna mbi spahitë e krishterë në shek. XV në Shqipëri, në Kosovë dhe në Dukagjin, Simpoziumi për Skënderbeun, Prishti-në, 1969.
29. N. Filipović, Iz istorije Novog Brda u drugoj polovini XV i prvoj polovini XVI veka, GID BiH, god. VI, Sarajevo, 1954.
30. O. Zirojević, Vučitrnski i Prizrenski sandžak u svetlosti turskog popisa 1530/31 godina, Gjurmime Albanologjike, No. 2, Prishtinë, 1968.
31. P. Bartl, Quellen und Materialien zur albanischen Geschichte im 17 und 18 Jahrhundert II, Munchen 1979 (Relacion i kryepeshkopit të Tivarit, V.Zma-jević për gjendjen e Shqipërisë dhe të Serbisë, v. (1702-1703).
32. Revistë e përkohëshme edukativo - arsimore dhe kulturore, organ i shoqatës Bashkimi - Prishtinë, nr. 4-5, gusht - shtator, Prishtinë, 1992.
33. S. Pulaha, Defteri i regjistrimit të Sanxhakut të Shkodrës i vitit 1485, Akade-mia e Shkencave të Shqipërisë-Instituti i Historisë, Tiranë, 1974.
34. S. Pulaha, Krahinat verilindore të Sanxhakut të Dukagjinit-Hasi dhe popull-sia e tyre në gjysmën e dytë të shek. XVI, Gjurmime Albanologjike, Seria e shkencave historike, II/1972, Prishtinë, 1974.
35. S. Pulaha, Qytetet shqiptare nën regjimin feudal-ushtarak osman gjatë she-kujve XV-XVI, "Monumentet", Nr. 1, 1984.
36. S. Riza, Kosova gjatë shekujve XV, XVI dhe XVII: administrimi, ekonomia, shoqëria dhe lëvizja popullore, Rilindja, Prishtinë, 1982.
37. S. Rizaj, Prizreni deri të tanzimati (1839), Gjurmime Albanologjike, Nr. XIII-1983, Prishtinë, 1984.

38. Skënder Gashi, Shtresime antroponimike në Kosovë në shekullin XV, Gjurmime Albanologjike, Instituti Albanologjik i Prishtinës, VIII/1978, Prishtinë, 1979.
39. Tapu ve Kadastro (Umum) Müdürlüğü, Ankara Defter-i Mufassal-i Livâ-i Prizren, Sene 999. Sîtra 412, Yeni Numara 55.
40. TKM. Ankara, Defter-i Mufassal-i Livâ-i Vlçetrin.
41. Turski dokumenti za Makedonskata istorija (1803-1808), Skopje, 1953.
42. Turski dokumenti za Makedonskata-istorija, IV, (1818-1827), Skopje, 1957.
43. V. Skarič, Uticaj turskog vladanja na društveni život, Knjiga o Balkanu, II, Beograd, 1937.
44. Vushtrria me rrethinë (grup autorësh), Vushtrri, 2003.

Prof. Dr. Isuf AHMETI

THE ISLAMIZATION OF TOWNS IN KOSOVO DURING THE XVI-XVIII CENTURIES

(Summary)

The first contacts the Albanians had with Islam go back a long way. In the Middle Ages (prior to the arrival of the Ottomans) the Albanian lands, due to their geographic position, were frequently visited by missionaries from the Islamic world (Arab and Turkish), be it for trade, religious or military purposes. Later on, Islam spread widely in the Balkans, especially when full Ottoman rule was established. Apart from socioeconomic factors, which contributed to the conversion of Albanians to Islam, another important factor was the antagonism between the Catholic and Orthodox churches, which opened the way for the adoption of Islam by the Albanians in the territory of Middle Age Arbanon. Almost half of the urban population adopted Islam within a century, making it a very fast process within urban areas. Orthodox Albanians were the ones who mostly converted to the new religion (the religion of the new rulers, who had arrived recently), to be followed by Catholic Albanians and eventually members of other ethnic groups, who were in the minority.

We believe that this paper provides abundant first-hand information. It uses a chronological approach and contemporary scientific and methodologic techniques.

KONTRIBUTE

Besnik JAHA PhD (c)

NARRACIONI I FSHEHUR I HISTORISË SË LETËRSISË SHQIPE

Abstrakt

Çdo gjë që ndodh e ka historinë e vet. Sepse është në natyrën e historisë të merret me të ndodhurën. Në këtë plan, historia mbetet fusha studimore që më së shumti mund të ketë lidhje me fushat e tjera studimore. Madje, edhe me letërsinë, me të cilën lidhja është shumë komplekse, meqë kjo e fundit nuk merret me të ndodhurën, por me të mundshmen që s'ka ndodhur. Sipas teoricienit anglez, Rene Uelek, deri më sot shumica e historive të letërsisë janë histori të civilizimeve. Pra, mungon vështrimi i historisë së letërsisë si histori e letërsisë si art. Sipas Uelek, historia e letërsisë duhet domosdo të largohet nga historia e letërsisë me shoqërinë (historia e saj sociale). Uelek vë në pah edhe disa faktorë me rëndësi në shkrimin e historisë së letërsisë, si: studimet historike mbi tema e motive letrare; shkrimi i historisë duke i pasur parasysh periudhat; emërtimi i periudhave letrare etj.¹. E, kur jemi te shkrimi i historisë duke i pasur parasysh periudhat, pastaj edhe emërtimin e periudhave letrare, në historinë e letërsisë shqipe vërehet se shkenca e historisë së letërsisë është bërë me “një sy mbyllur”. Mirëpo, për ta vërejtur këtë më qartë, në këtë punim i kemi hedhur një sy më të thellë historive më të njohura të letërsisë shqipe, që nga inicimet e para e

¹ Rene Uelek, Ostin Uoren, “Teoria e letërsisë” (Përktheu: Zejnullah Rrahmani), f. 382-408

deri te projektet e mëdha institucionale, ndërsa kemi vërejtur elemente tepër me rëndësi për historinë e pashkruar të letërsisë shqipe!

***Fjalët kyçe:** histori e letërsisë, periudhë, emërtim, dokumente, shkrimtarë*

I. Pak histori e shkrimit shqip

Sipas Rolan Bartit, “vepra letrare është paradoksale, sepse është njëkohësisht edhe shenjë e një historie, po edhe rezistencë e asaj historie”². Në këtë kontekst, edhe historia e letërsisë, në rastin tonë e letërsisë shqipe, në secilën formë të mundshme të vlerësimit (historizimit), është po kaq paradoksale. Kjo sepse vetë vepra letrare ka një histori që e ndjek pas. Dhe sepse vetë vepra letrare është vazhde e traditës që kultivon akëcilën formë shkrimi, apo e përmbys komplet formën paraprake, duke ofruar më pas një formë krejt të re dhe të panjohur më parë. Megjithatë, në shumicën e rasteve çdo histori e letërsisë nis me historinë e një libri. Në fakt, me historinë e një gjuhe. Apo, më saktë, me historinë e një populli.

Edhe historia e letërsisë shqipe nuk bën përjashtim nga ky rregull. Ajo nis pikërisht me historinë e një libri, “Meshari” (1555), të Gjon Buzukut, që si libër u shkrua rreth 92 vjet pas dokumentit të parë që dëshmon shqipen e shkruar, respektivisht “Formulës së Pagëzimit” (1462). Megjithatë, historia e popullit shqiptar nuk i përgjigjet komplet kësaj skeme, sepse është shumë më e vjetër. Të paktën pesëmbëdhjetë shekuj më shumë. Sipas të dhënave të gjertanishme historike, fjala shqiptar (“Albanian”) për herë të parë përmendet prej Ptolemeut³ (85-165), gjeograf grek që jetonte e punonte në Aleksandri të Egjiptit. Në “Gjeografinë” e tij, me fjalën *Αλβανολ* (Lexo Alvanol!) ai i referohet fiseve të tjera ilire, si dhe qytetit të tyre *Αλβανοπολις* (Lexo Alvanopolis!), e që korrespondon me fshatin e sotëm Zgërdhesh afër qytetit të Krujës.

² Rolan Barthes, *Oeuvres complètes* II, 2002. Art. *Historie au Littérature*, (f. 177-194), f. 178.

³ Emri i plotë i Ptolemeut është Claudius Ptolemaeus. Të dhënat historike thonë se lindi në vitin 85. Ptolemeu ishte grek, mirëpo jetonte dhe punonte në Aleksandri të Egjiptit. Mendohet se ai jetoi rreth 80 vjet, dhe vdiq në vitin 165.

Megjithatë, pas këtij rasti, nga lufta e fundit iliro-romake, kur ilirët ranë nën sundimin romak, *për gati nëntëqind vjet pas Ptolemeut, një heshtje ra mbi shqiptarët*.⁴ Ndërkaq, si datë zyrtare prej kur emri *Albani*, (*Albaniae*) njihet në mbarë botën, merret viti 1272, data 21 shkurt, kur Çarlsi i 1-rë i Anjoui e themeloi “Mbretërinë shqiptare” (“Regnum Albania”).

Sidoqoftë, duhet ta themi se, nëse me “Mesharin” e Gjon Buzukut mund ta përcaktojmë fillimin e letërsisë shqipe, e kemi të pamundur ta përcaktojmë fillimin e shkrimit shqip. Kjo për shkak se *janë zhdukur të gjitha shkrimet e para mesit të shekullit XVI*, po edhe për dy fakte të tjera: i pari, për shkak të ndalimit të gjuhëve vulgare, mes të cilave prej romakëve konsiderohej edhe gjuha shqipe, dhe; i dyti: për shkak se në Mesjetë nuk ekzistonte vetëdija kombëtare, ashtu që shqiptarët të këmbëngulnin të shkruanin në shqip (për këtë dëshmon fakti se të gjithë autorët e periudhës së Humanizmit shqiptar nuk e kanë shkruar as edhe një vepër në shqip, por të gjitha i kanë të shkruara në latinisht).

Pavarësisht kësaj, historia e shkrimit shqip domosdo se na çon para vitit 1462, kur Palë Engjëlli e formuloi *Qarkoren* e famshme, në paragrafin e dytë të së cilës dy rreshta përmbanin fjalë shqipe. Dhe nga viti i *Formulës së Pagëzimit* (1462), i *Formulës së Mallkimit* (1483; “*Draburi te clofto gogle*”), pastaj i *Fjalorthit të Arnold von Harffit* (1496), i *Ungjillit të Pashkëve* (shekulli XIV-XV), i “*Mesharit*” të Buzukut (1555), i “*Fjalorit të Teodor Mazrekut*” (1633), i “*Mbishkrimeve të Pejanës*” (1728) etj., shkrimi shqip tanimë ishte nisur rrugës për të vazhduar tutje pa ndalim.

II. Teoria e historisë së letërsisë

Çdo gjë që ndodh e ka historinë e vet. Sepse është në natyrën e historisë të merret me të ndodhurën. Në këtë plan, historia mbetet fusha studimore që më së shumti mund të ketë lidhje me fushat e tjera studimore. Madje, edhe me letërsinë, me të cilën lidhja është shumë komplekse,

⁴ Namik Ressuli, “Albanian literature”, Vatra, Boston Massachushtes, 1987, f. 3.

⁵ Po aty, f. 8.

meqë kjo e fundit nuk merret me të ndodhurën, por me të mundshmen që s'ka ndodhur.

Si komponentë themelorë të studimit të letërsisë kemi: teorinë e letërsisë; historinë e letërsisë, dhe; kritikën letrare, ndërsa raporti mes të parës dhe të dytës është shumë më i thellë sesa i dy të parave me të fundit, që në fakt ngjan si derivat (mjet) i tyre.

Historia e teorisë së letërsisë nis në antikë, me Platonin dhe Aristotelin. Po atje mund të themi se nis edhe historia e letërsisë. Vlerësimi i veprave letrare dhe tentimi për klasifikime edhe mbi bazë të kohës, *“Poetikën”* e Aristotelit njeh si veprën e parë strukturale të teorisë së letërsisë, po edhe si veprën e parë të historisë së letërsisë.

Megjithatë, lidhja e teorisë së letërsisë me historinë e letërsisë është pak më komplekse sesa vetëm kjo. Dhe, jo vetëm se edhe teoria e letërsisë, nëse do ta ndanim edhe nga antika, ka historinë e saj. Mirëpo më shumë edhe për arsyen e natyrës së letërsisë dhe natyrës së historisë.

Derisa teoria e letërsisë merret me konvenca e kodifikime për letërsinë, historia e letërsisë merret me, kushtimisht studimin, pra të veprave letrare në rrjedhën e tyre historike. Dhe, këtu na del në pah edhe natyra, mirëpo edhe funksioni i njëjës dhe i tjetrës.

Nëse letërsia flet për diçka që mund të ndodhë, historia flet për diçka që ka ndodhur. Nëse e para ka dy funksione: funksionin shkencor, që e lidh me historinë, dhe funksionin kreativ (fiksional e psikologjik), që e ndan nga historia, e dyta ka vetëm një funksion: të tregojë çfarë ka ndodhur.

Kjo nënkupton se kur letërsia shihet në funksionin e parë, kemi të bëjmë me një histori të funksionit të letërsisë, ndërsa kur letërsia shihet në funksionin e dytë, atëherë kemi të bëjmë me një histori të krijimit të letërsisë.

Megjithatë, nga antika e deri më sot janë shkruar shumë vepra që tentojnë të përmbledhin historinë e letërsisë. Derisa disa janë orientuar te veprat, disa të tjera janë koncentruar tek autorët, dhe kështu të parat kanë lënë anash mendësinë individuale e kolektive që e ka shtyrë autorin të shkruajë vepra të atilla, lidhjet e autorit me veprat e tij etj., ndërsa të dytat

kanë lënë anash teknikat dhe veçoritë me të cilat autori e ka shkruar vepërën.

Po sipas Todorov, *historia e letërsisë nuk duhet ta studiojë vetëm gje-nezën e veprave, historinë e ndikimit të veprave në shoqëri (raportin histori e letërsisë - histori sociale), apo vetëm studimin e historisë së shkrimit të tekstit letrar sipas një forme në një periudhë letrare. Historia e letërsisë duhet ta studiojë ligjëratën letrare, dhe jo veprat, me çka përkufizohet si pjesë e poetikës*.⁶

Ndërsa, sipas Zherar Zhenet, kemi dy modele të historisë së letërsisë: *një si një rrjedhë e monografive, që nuk mund të krijojë një histori, dhe tjetri si një histori letrare, që propozohet prej Lansonit, dhe që nuk merret me prodhimin letrar, por me tabela letrare, histori të kulturës, me turmat që lexojnë me individët e njohur që shkruajnë: histori letrare e studimit të veprave si dokumente që shprehin ndjeshmëri e ideologji të kohës*.⁷ Megjithatë, sipas Zherar Zhenet, historia e letërsisë duhet të jetë *një histori e letërsisë e marrë për vete (e jo në rrethet e veta sociale) dhe për veten (e jo si dokument historik)*.⁸

Në kritikën letrare shqiptare mungojnë vepra të kësaj natyre. Pra, ne na mungojnë madje edhe vepra që trajtojnë kënaqshëm qoftë edhe bashkërisht këto dy disiplina. E vetmja vepër që merret me, të themi, studimin e teorisë dhe të historisë së kritikës letrare shqiptare njëkohësisht, është ajo e Ibrahim Rugovës, *“Kahe dhe premisa të kritikës letrare shqiptare 1504-1983”*.⁹

⁶ Osvald Dykro, Cvetan Todorov, “Fjalor enciklopedik i shkencave të ligjërimit” (Përktheu: Rexhep Ismajli), 1984, f. 208.

⁷ Sabri Hamiti, “Albanizma”, ASHAK, Prishtinë, 2009, f. 237.

⁸ Zherar Zhenet, “Figura” (Përktheu: Sabri Hamiti), 1985, f. 79.

⁹ Kjo është vepra kryesore e një historie të kritikës letrare shqiptare. Vepra është botuar edhe në kompletin e veprave të Ibrahim Rugovës, në vitin 2005, nga Shtëpia Botuese “Faik Konica”, në Prishtinë. Janë të njohura edhe dy vepra të tjera që kanë plotësuar mungesën e studimeve në fushën e kritikës letrare dhe historisë së kritikës letrare shqiptare, e që janë botuar në të njëjtin vit: *“Kritika letrare”* e përpiluar prej Ibrahim Rugovës dhe Sabri Hamitit, mirëpo që kufizohet në kohë (nga De Rada e deri te Migjeni), e botuar nga Rilindja, në Prishtinë, dhe; *“Antologji e mendimit estetik shqiptar 1504-1944”*, e Nasho Jorgaqit, e botuar në Tiranë.

Sipas teoricienit anglez, Rene Uelek, deri më sot shumica e historive të letërsisë janë histori të civilizimeve. Pra, mungon vështrimi i historisë së letërsisë si histori e letërsisë si art. Sipas Uelek, historia e letërsisë duhet domosdo të largohet nga historia e letërsisë me shoqërinë (historia e saj sociale). Uelek vë në pah edhe disa faktorë me rëndësi në shkrimin e historisë së letërsisë, si: studimet historike mbi tema e motive letrare; shkrimi i historisë duke i pasur parasysh periudhat; emërtimi i periudhave letrare etj.¹⁰

E, kur jemi te shkrimi i historisë duke i pasur parasysh periudhat, pastaj edhe emërtimin e periudhave letrare, në historinë e letërsisë shqipe vërehet se shkenca e historisë së letërsisë është bërë me “një sy mbyllur”. Mirëpo, për ta vërejtur këtë më qartë, le t’i hedhim një sy historive më të njohura të letërsisë shqipe, që nga inicimet e para e deri te projektet e mëdha institucionale!

III. Inicime të historisë së letërsisë shqipe, dhe provat e para për periodizim

Si nisma të para për histori të letërsisë shqipe mund t’i veçojmë tri:

Provat e para për shkrimin e një historie të letërsisë shqipe në gjuhën shqipe mund t’i vërejmë në vitin 1925¹¹. Më saktë në veprën shkollore të Àt Justin Rrotës “*Letratyra shqype*”. Libri ndahet në dy pjesë. Pjesa e parë është me interes për teorinë e letërsisë, sepse trajton elementet e para të teorisë së letërsisë: subjektin e shkrimit, figurat stilistike, stilin, elokucionin, prozën dhe llojet e saj etj. Në pjesën e dytë të librit “*Historija e letratyres shqype*”, autori përpiket të japë regjistrin e shkrimtarëve shqiptarë, duke karakterizuar vlerat e tyre me një mbititull “Mbi shkrimtarë mën në

¹⁰ Rene Uelek, Ostin Uoren, “Teoria e letërsisë” (Përktheu: Zejnullah Rrahmani), f. 382-408

¹¹ Para këtij viti kemi vetëm një vepër që flet për historinë e letërsisë shqipe, apo, për të qenë më i saktë, një manual të letërsisë shqipe, të shkruar dhe të botuar në gjuhën italiane. Vepra është e Alberto Straticos, dhe i takon vitit 1896, dhe mban titullin “*Manuale di Letteratura albanese*”.

shêj të gjuhës shqype”.¹² Këtu autori rendit një varg shkrimtarësh shqiptarë, duke filluar me Gjon Buzukun, për të përfunduar me Fan S. Nolin. Rrota bën edhe një tentim për ta ndarë në grupe letërsinë shqipe, dhe këtë e bën duke u bazuar në disa karakteristika. Kështu, Rrota letërsinë shqipe e grupon si më poshtë:

Jeronim de Rada e shkrimtarë të tjerë të Kajabrijes;

Naim Frashëri, e tjerë shkrimtarë toskë, dhe;

Faik Konitza, Fan Noli, e tjerë shkrimtarë të tashëm.

Sipas Rrotës, po që se në librin e tij nuk do të përmendeshin edhe shkrimtarët e gjallë, si Fishta, Mjedja, Konica, Prenushi e Noli, letërsia shqipe do të mbetej shumë e varfër.

Në librin e Gaetano Petrotës, “*Populli, gjuha dhe letërsia shqipe*”, të botuar më 1931, mund të vërejmë një tentim më serioz për shkrimin e një historie të letërsisë shqipe. Në këtë libër letërsia shqipe tentohet të shihet në katër pjesë:

Dokumente gjuhësore;

Letërsia popullore;

Letërsia e kultivuar – shkrimtarë shqiptarë: prozatorë dhe poetë;

Shtypi periodik – revista dhe gazeta: 1848-1930.

Siç mund ta vërejmë edhe nga ndarja, libri i Petrotës është më tepër një lloj i përmbledhjes së të dhënave (minienciklopedi), sesa një strukturim i letërsisë shqipe. Megjithatë, kapitulli i tretë është me interes të veçantë për historinë e letërsisë shqipe, ngase rendit dhe trajton në mënyrë kronologjike autorët e letërsisë shqipe, nga koha e Muhamet Kyçyikut-Çamit, e deri te bashkëkohorët e asaj kohe: Dhimitër Pasko e Simon Shuteriqi. Ndoshta se i njihte më mirë, dhe për shkak se librin e kishte shkruar në italisht, autorët e letërsisë arbëreshe zënë një vend bukur të veçantë në librin e tij, si për nga vëllimi, ashtu edhe për nga trajtimi. Sipas Petrotës, autorët kryesorë të letërsisë shqipe janë: Jeronim de Rada, Zef Skiroi dhe Gjergj Fishta. Sipas Petrotës, autorët e letërsisë filiobiblike nuk bëjnë

¹² Sabri Hamiti, “Albanizma”, ASHAK, Prishtinë, 2009, f. 239.

pjesë në letërsinë e kultivuar shqipe, prandaj këta autorë i trajton në kapitullin e parë, të *“Dokumente gjuhësore”*.

Në këtë periudhë kishte edhe disa nisma për periodizim të historisë së letërsisë shqipe, siç mund të vërehen në revistën *“Shkëndija”* të vitit 1940 (lexo numrin 6, f. 23-28!), pastaj në revistën *“Drita”* (lexo numrin 1, konceptin për qarqet letrare të dhënë prej Mithat Frashërit, të cilin koncept e zhvillon Çabej!).

Në të tri këto nisma vërehet se si fillim i letërsisë shqipe merret periudha prej *Buzukut*, eventualisht për shkrimin shqip nga *Dokumentet gjuhësore*.

IV. Histori të letërsisë shqipe

Në vitin 1936 Eqrem Çabej e botoi veprën *“Elemente të gjuhësisë e të literaturës shqipe”*. Me këtë vepër edhe Çabej provon të bëjë një histori të letërsisë shqipe, duke e ndarë në periudha, dhe duke vënë emërtime herë mbi bazë të kohës, e herë mbi bazë të vendit. Kështu, pjesa e dytë e vepërës së Çabejt, e titulluar *“Literaturë”*, na e jep këtë strukturë të historisë së letërsisë shqipe:

Shkrimtarët e vjetër;

Shkrimtarë shqiptarë të Greqisë

Shkrimtarë shqiptarë të Italisë

Shkrimtarët e shek.. të 19-të dhe të fillimit të shek.. të 20-të.

Vërehet se, për dallim nga Petrota, që me librin e tij do të mbetet si referencë bibliografike, Çabej i konsideron si nismëtarë të letërsisë shqipe shkrimtarët filibiblikë. Prandaj, këtu e vë të parin Buzukun, ndërsa të fundit Theodor Haxhi Filipin (1730-1805).

Libri i Çabejt është i shkruar në formë sintetizuese, ka karakterizime letrare të shkrimtarëve, ide interesante, e që më vonë do të bëhen prodhime, sidomos për Naim Frashërin, Jeronim de Radën, Gjergj Fishtën, Zef Skiroin e Asdrenin.

Megjithatë, duke e ditur se letërsisë shqipe i mungonte një histori e letërsisë, Çabej nuk mjaftohet vetëm me këtë libër. Prandaj, më 1939, në librin *“Për gjenezën e literaturës shqipe”*, në kapitullin *“Literatura”* si-

kur na e thotë drejtpërdrejt idenë e tij për ndarjen e letërsisë shqipe. Tani, ndoshta i ndikuar pak edhe nga idetë e Lumo Skendos për shikimin e letërsisë shqipe mbi konceptin e qarqeve letrare, për çka ky i fundit kishte shkruar në numrat e parë të revistës “Drita”, Çabej thotë se literatura shqipe duhet të dalë nga qarqet kulturore dhe letrare, dhe jo nga periudhat historike. Mbi këtë ide Çabej vëren katër qarqe kulturore e letrare, dhe i emërton si në vijim:

Qarku katolik i Shqipërisë Veriore;

Qarku italo-shqiptar;

Qarku ortodoks i Shqipërisë Jugore, dhe;

Qarku letrar kombëtar, literatura kombëtare e shekullit të 19-të.

Mund ta vërejmë se Çabej rendit tre qarqe si parakombëtare, ndërsa Rilindjen kombëtare shqiptare e veçon si qark më vete.

Si për ta vlerësuar romantizmin shqiptar, si më kualitativin në letërsinë shqipe, Çabej më 1945 shkruan edhe një vepër studimore me karakterin e historisë së letërsisë. Kjo është vepra “*Romantizmi në Evropë lindore e juglindore dhe në literaturën shqiptare*”, që mbyll ciklin e veprave të Çabejt për historinë e letërsisë shqipe dhe periodizimin e saj. Shikuar nga një perspektivë më e largët, Çabej na del i pari që nis nga gjeneza e letërsisë shqipe, të paktën pretendon ta çojë sa më herët. Ndërsa, kërkimi mbi kualitetet letrare më shumë sesa mbi kriterin e kohës dhe vendit Çabejn e bën autorin që vë themelet e një historie më serioze të letërsisë shqipe. Dëshmi për këtë janë tri veprat e tij të lartcekura për këtë fushë studimore.

Hera e parë që në mënyrë institucionale u provua të shkruhet një histori e letërsisë shqipe është viti 1941. Veprat studimore “*Shkrimtarët shqiptarë 1*”, e Namik Ressulit, dhe “*Shkrimtarët shqiptarë 2*” e Karl Gurakuqit, siç thuhet në fillim, “*mbledhë e punue nën kujdesin e Ernest Koliqit*”, janë veprat e para që në mënyrë institucionale letërsinë shqipe tentojnë ta sistematizojnë në kohë e hapësirë, nga fillimi e deri në aktualitet. Megjithatë, “fillimi” edhe në këto vepra nuk shkon më herët sesa koha e tashmënjohur e vendosur prej studiuesve pararendës.

Historia e letërsisë shqipe “*Shkrimtarët shqiptarë I*”, e Namik Resslerit ka shtatë kapitla, e që njëherazi janë emërtime të periudhave të letërsisë shqipe:

Dokumentet e para të gjuhës shqipe (me pesë nënkapituj);

Formula e Pagëzimit (1462)

Fjalorthi i Arnoldit Von Harff (1497)

Ungjilli i Pashkvet (shek.. XV)

Nënshkrimet e Pjanës

Fjalorthi i Mazrrekut (1633)

Shkrimtarë të vjetër të Veriut (me pesë autorë: Gjon Buzukun, Pjetër Budin, Frang Bardhin, Pjetër Bogdanin dhe Gjon Nikollë Kazazin, dhe një letër përcjellëse nga Kuvendi i Arbënit, e vitit 1706);

Shkrimtarë të vjetër të Jugut (me pesë autorë: Theodhor Kavaljotin, Mjeshttrin Danjel¹³, Kostë Beratasin, Marko Boçarin dhe Grigor Gjirokashtritin);

Shkrimtarë të vjetër myslimanë (me nëntë autorë të përmendur, mirëpo vetëm dy të trajtuar më gjerësisht: Muhamet Çamin dhe Nezim Bërdin);

Prodhimi letrar përpara Lidhjes së Prizrenit (me dhjetë autorë: Theodhor Haxhi Filipin, Naum Veqilharxhin, Konstandin Kristoforidhin, Pjetër Zarishin, Engjëll Radojan, Leonard de Martinin, Zef Ndokillijan, Ndue Bityqin, Thimi Mitkuan dhe Pashk Babin);

Prodhimi letrar i Arbreshvet t’Italisë (me gjashtëmbëdhjetë autorë: Lekë Matrangan, Nikollë Figlian, Nikollë Brankatin, Zef Barçën, Jul Varibobën, Gjon Thoma Barbaçin, Nikollë Ketën, Gabriel Darën (Plaku), Andrea Darën, Jeronim de Radën, Anton Santorin, Dhimitër Kamardën, Gabriel Darën (I Riu), Zef Kamardën, Pjetër Kiarën dhe Zef Sermben), dhe;

¹³ Ky është Dhaskal Danjeli. Mendohet se ishte prej dy-tre autorëve më të vjetër të Jugut. Ishte nga Voskopoja, dhe gati gjithë jetën e kaloi aty. Nuk dihet saktësisht se kur ka lindur dhe kur ka vdekur. Sipas Ilo Mitkë Qafëzezit, Mjeshtri Danjel ka lindur në vitin 1754, ndërsa ka vdekur në vitin 1811.

Arbëreshët e Greqisë (me dy autorë: Anastas Kullurjotin dhe Panajot Kupitorin)

Në këtë histori të letërsisë shqipe mund të vërejmë se për herë të parë paraqitet edhe ndarja në anë gjeografike, shkrimtarë të Veriut, të Jugut dhe Myslimanë, e që në fakt synohet ndarja në anë fetare, shkrimtarë katolikë të Veriut, ortodoksë të Jugut, dhe Myslimanë.

Më vonë, më 1987, Namik Ressuli do të provojë edhe një herë të bëjë një histori të letërsisë shqipe, mirëpo tani drejtuar një auditori të huaj, atij italian, e për të cilën histori do të bëjmë fjalë më vonë.

Sidoqoftë, e veçanta e veprës *“Shkrimtarët shqiptarë 1”* është se ndarjet dhe periodizimet bëhen mbi bazë të një shumësie kriteresh, si: hapësira gjeografike, koha, rrethanat politike e kulturore etj. Përveçse si regjistrim i autorëve, kjo histori e letërsisë shqipe për herë të parë provon të ngre edhe kriterin e sistematizimit dhe atë të krijimit të historisë së letërsisë mbi bazë të vlerës letrare, megjithëse para kriterit të kualitetit letrar prapë vërehet se mbisundon kriteri i kohës, e i cili prapë nuk shkon më herët sesa koha e *dokumenteve të vjetra*.

Ndërkaq, vepra *“Shkrimtarët shqiptarë 2”* e Karl Gurakuqit, më shumë është një përmbledhje autorësh shqiptarë nga viti i Lidhjes së Prizrenit, 1878, e deri më 1966, sesa një histori e letërsisë shqipe. Megjithatë, numri “2” na lë të kuptojmë se vepra nuk mund të qëndrojë në vete pa pjesën e parë, ku përveç autorëve kishim edhe nëntitullin *“Njoftime të përgjithëshme”*, e ku paraqiteshin idetë dhe karakteristikat e përgjithshme të periudhës letrare. Sidoqoftë, kjo vepër përmbledh 28 shkrimtarë shqiptarë, duke filluar me Pashko Vasën, dhe pas tij: Naim Frashërin, Prengë Doçin, Sami Frashërin, Filip Shirokën, Anton Xanonin, Ndoc Nikajn, Andon Çakuan (Çajupin), Ndre Mjedjën, Mati Logorecin, Gaspër Jakovamerturin, Pashk Bardhin, Gjergj Fishtën, Mihail Gramenon, Aleksandër S. Drenovën, Shtjefën Gjeçovin, Papa Kristo Negovanin, Faik Konicën, Kristo Floqin, Luigj Gurakuqin, Fan S. Nolin, Mid’hat Frashërin (Lumo Skendon), Aleksandër Xhuvanin, Terenc Toçin, Simon Shuteriqin, Ali Asllanin, Hilë Mosin, dhe duke përfunduar me Vinçens Prenushin.

Përveç fragmenteve të shumta nga veprat letrare të autorëve, “*Shkrimtarët shqiptarë 2*” e Karl Gurakuqit më shumë ngjan me një antologji të autorëve të Rilindjes Kombëtare dhe të disa autorëve pas saj, sesa me një histori të letërsisë shqipe.

Viti 1983 është viti që kulturës shqiptare ia sjell një vepër tjetër të historisë së letërsisë shqipe, tani të bërë nga një grup autorësh. “*Historia e letërsisë shqiptare*” është një vepër e botuar nën kujdesin e Dhimitër Shuteriqit, e cila letërsinë shqiptare nga fillimi e deri në kohën para ardhjes së shtetit komunist e ndan në tri periudha:

Letërsia e vjetër shqiptare;

Letërsia shqiptare e Rilindjes Kombëtare, dhe;

Letërsia e periudhës (së shtetit shqiptar të viteve 1912-1939).

Pra, siç edhe mund të vërehet, kjo histori e letërsisë e lë pa e përmendur fare letërsinë bashkëkohore të asaj kohe. Sipas studiuesit Sabri Hamiti, *këtu shohim që ka kritere të ndryshme për emërtimin e secilës periudhë: e para është arbitrare, si letërsi e vjetër; e dyta është kulturore nacionale, si letërsi e Rilindjes; e treta është politike e shtetërore, si letërsi e shtetit shqiptar*¹⁴.

Kjo është historia e parë e letërsisë shqipe e bërë në mënyrë institucionale dhe nga një grup autoresh, si dhe e para histori e letërsisë shqipe që eliminoi autorë të rëndësishëm të letërsisë shqipe (Gjergj Fishtën etj.). Po ashtu, kjo është edhe e para histori e letërsisë shqipe e bërë mbi bazë ideologjike.

Studiuesi dhe historiani i njohur i letërsisë shqipe, Rexhep Qosja, përgjatë gjithë punës së tij shkencore letrare ka sjellë dy skica të periodizimit të letërsisë shqipe. Të parën skicë e paraqet në vitin 1979, në veprën “*Prej tipologjisë deri te periodizimi*”, në studimin “Periodizimi i letërsisë shqipe”, ndërsa të dytën në veprën “*Historia e letërsisë shqipe, Romanizmi I, II, III*”.

Skica e parë e Qosjes për periodizimin e letërsisë shqipe ka këtë formë:

¹⁴ Sabri Hamiti, “Albanizma”, ASHAK, Prishtinë, 2009, f. 243.

Romantizmi (që nis më 1836);

Romantizmi-Realizmi-Simbolizmi (që nis më 1902);

Letërsia sociale (që nis më 1934), dhe;

Realizmi integral (pa një datë të fiksuar të nisjes).

Vërehet se Qosja më shumë sesa kohën dhe hapësirën, në periodizimin e tij synon cilësimin letrar, prandaj historinë e letërsisë shqipe sipas kësaj skice e vendos tepër vonë, në vitin 1836.

Ndërkaq te skica e dytë, te parathënia e veprës “*Historia e letërsisë shqipe, Romantizmi I, II, III*”, si për ta përmirësuar skicën e parë, Qosja e vendos edhe letërsinë e vjetër shqipe. Prandaj, tani skica e re e historisë së letërsisë shqipe sipas Qosjes na del në këtë formë:

Letërsia e vjetër;

Romantizmi;

Prej romantizmit deri te realizmi;

Letërsia sociale, dhe;

Letërsia e sotme.

Në të dy skicat e veta Qosja nuk i ka kriteret e njëjta në periodizim. Kjo vërehet sidomos te skica e dytë, kur herë merr kohën si kriter (*Letërsia e vjetër; Letërsia e sotme*), herë formacionet stilistike (*Romantizmi; Prej romantizmit deri te realizmi*), e herë edhe kriterin tematik (*Letërsia sociale*).

Vepra “*Kahe dhe premisa të kritikës letrare shqiptare 1504-1983*” e Ibrahim Rugovës, e botuar në vitin 1986, është vepra e parë e historisë së kritikës letrare shqiptare. Vepra është e ndarë në dy pjesë, ndërsa pjesa e dytë ka tri nënpjesë të veçanta. Kjo vepër ka këtë strukturë:

Pjesa e parë:

Fillimet e mendimit kritik

Kritika e Rilindjes Kombëtare

Kritika e periudhës 1912-1944

Pjesa e dytë:

Kritika bashkëkohore:

Kritika në Shqipëri

Kritika shqiptare në Kosovë

Kritika e arbëreshëve të Italisë

Secili prej kapitujve shoqërohet me nënkapitullin “*Konteksti sociokulturor*”, ku Rugova shpreh rrethanat socio-kulturore që e kanë karakterizuar periudhën në fjalë. Njësoj si Qosja, edhe Rugova merr për bazë kriteret të ndryshme gjatë emërimit të periudhave të zhvillimit të kritikës letrare shqiptare. Herë e merr kohën si kriter (*Kritika bashkëkohore*), herë kriterin kulturor (*Kritika e Rilindjes Kombëtare*), herë kriterin politik (*Kritika e viteve 1912-1944; Kritika shqiptare në Kosovë*), apo edhe atë gjeografik (*Kritika në Shqipëri; Kritika shqiptare në Kosovë; Kritika e arbëreshëve të Italisë*).

Për gati njëzet vjet me radhë studiuesi Sabri Hamiti bëri disa prova për periodizimin e historisë së letërsisë shqipe. Madje, provat e Sabri Hamiti ishin jo vetëm për periodizimin, por edhe për përkufizimin, identifikimin dhe sistemimin e letërsisë shqipe në kohë e hapësirë. Dhe, këto prova të studiuesit Hamiti kanë rezultuar me disa vepra dhe studime letrare. Në këto vepra vërehen përkufizimet e pavëna re më parë, si: *letërsi biblike, bejtexhinjtë, letërsia e Rilindjes, letërsia moderne*, (te studimi “*Nocione të letërsisë shqipe*”, 1989); *letërsi qëllimore, letërsi metaforike, letërsi metonimike*, (te studimi “*Pamje e letërsisë shqipe*”, 1996); *shkolla letrare: filobiblike, romantike, kritike, moderne, soc-realiste, disidente, moderne (Kosovë)*, (te studimi “*Shkollat letrare shqipe*”, 2004). Përveç kontributit në periodizim dhe nocionizim, Hamiti propozon edhe një ndarje të periudhave të letërsisë shqipe. Dhe, këtë e bën duke marrë për bazë një varg kriteresh, dhe mbi të gjitha kriterin e cilësisë letrare, deri tani më shumë se secili autor i historive të letërsisë shqipe. Prandaj, letërsia shqipe sipas Sabri Hamitit i ka këto katër periudha letrare:

Letërsia filobiblike

Letërsia romantike

Letërsia moderne

Letërsia bashkëkohore.

Duket qartë se Hamiti përdorimin e kriterëve nuk e përsërit në periodizimin e letërsisë. Prandaj, derisa një herë e merr për kriter temën (*Letërsia filobiblike*), herën tjetër e merr kriterin stilistik (*Letërsia romantike*),

për ta marrë më pas kriterin e poetikës (*Letërsia moderne*), që më pas ta përfundojë me kriterin e kohës (*Letërsia bashkëkohore*).

Megjithatë, edhe Sabri Hamiti, sikurse të gjithë studiuesit e gjertani-shëm, historinë e letërsisë shqipe nuk e çojnë më herët sesa te koha e Buzukut.

V. Histori të letërsisë shqipe në gjuhë të huaja

1. Alberto Stratico, Manuale di Letteratura albanese

E para vepër e historisë së letërsisë shqipe është shkruar në gjuhë të huaj. Ajo është vepra e Alberto Straticos, e shkruar në italisht, dhe e botuar në vitin 1896. Vepra mban titullin “Manuale di Letteratura albanese”. Siç mund të vërehet edhe nga vetë titulli, më shumë se një histori e letërsisë, kjo vepër është një manual informativ për letërsinë shqipe. Siç thotë Ibrahim Rugova, libri ka strukturën e tekstit të historisë së letërsisë në frymën e teksteve të kohës që bëheshin kryesisht në Itali dhe në historinë letrare evropiane¹⁵.

Kjo vepër është botuar në Milano, dhe ka një strukturë të përbërë nga katër kapituj. Kapitujt janë të ndarë si në vijim:

Fillohet me origjinën, historinë dhe gjuhën e popullit shqiptar;

Vazhdohet me monumentet e para gjuhësore e letrare shqiptare;

Këtu kemi një vështrim të letërsisë gojore popullore;

Në kapitullin e katërt kemi një pasqyrim monografik të disa shkrimtarëve shqiptarë, duke nisur me ata të letërsisë së vjetër, për të vazhduar pastaj me ata të Rilindjes.

E veçantë e këtij libri është kapitulli i tretë, që bën klasifikimin e zhanreve të letërsisë gojore. Për shembull: Stratico këngët popullore i ndan në: këngët e dashurisë, këngët e martesës, këngë të ndryshme dhe të shtëpisë, këngët e vdekjes (funebre), këngët e mërgimit (kurbetit), ndërsa nuk lë pa përmendur edhe novelat (tregimet) popullore, respektivisht prozën gojore. Përndryshe, ky klasifikim është i pari i këtij lloji në historinë e

¹⁵ Ibrahim Rugova, “Kahe dhe premisa të kritikës letrare shqiptare 1504-1983”, Faik Konica, Prishtinë, 2005, f. 57.

letërsisë shqipe, e që si i tillë vërehet edhe më vënë në tekstet e historisë së letërsisë shqipe. Libri i ka 280 faqe, dhe është bazë e historisë së letërsisë shqipe.

2. Stuart E. Man, Albanian literature an Outline of Prose, Poetry, and Drama

Pas botimit të veprave të historisë së letërsisë shqipe nën kujdesin e Ernest Kolilqit, në vitin 1955 studiuesi i njohur britanik i gjuhës dhe letërsisë shqipe, Stuart E. Mann, duke qenë i përkushtuar kryesisht në gjuhën shqipe, dhe pas botimit të dy veprave për gjuhën dhe kulturën shqipe, botoi veprën “Albanian literature an Outline of Prose, Poetry and Drama”. Vepra u botua në Londër.

Libri, përveç ndarjes gjeografike që ia bën letërsisë shqipe, karakterizohet edhe me disa kategorizime zhanrore. Në fillim, pas përmendjes së dokumenteve të para të shkrimit shqip, nën titullin *The Catholic Tradition in Northern Albania*, Matranga, libri prezanton autorët e vjetër filiobiblikë, si: Gjon Buzuku, Pjetër Budi, Pjetër Mazreku, Frang Bardhi, Pjetër Bogdani, për ta përfunduar me Lekë Matrangën, ndërsa më pas kalon drejt në shekullin e 18-të, respektivisht tek autorët e vjetër arbëreshë dhe tek autorët e vjetër bejtexhinj. Ndikimi i madh i kulturës katolike në letërsinë shqipe në këtë libër prezantohet edhe në një kapitull të veçantë, të titulluar *The Bible Tradition*.

Në kapitullin e katërt, ndër më të gjatët e këtij libri, kemi autorët dhe letërsinë shqipe të shekullit të 19-të, thënë më saktë poetët e Italisë e të Sicilisë. Pas këtij kapitulli kemi letërsinë shqipe pas Lidhjes së Prizrenit dhe letërsinë shqipe në diasporë, për të vazhduar më pas me kapitullin e Rilindjes Kombëtare.

Në këtë libër, nën kapitullin *The Albanian of Egypt*, për herë të parë si të veçantë në historitë e letërsisë shqipe na paraqiten edhe autorët shqiptarë të qarkut të Egjiptit, si: Thimi Mitko, Spiro Dine, Shtjefën Zurani e Anton Çako (Çajupi). Përveç kësaj, këtu na vijnë të ndarë në kapituj edhe autorët që botuan në Sofie dhe ata që botuan në Bukuresht. Ndërsa, pas kapitullit që flet për letërsinë e Shkodrës kemi një ndarje zhanrore si: *The*

Drama, The Novel dhe The Essay, Literary Criticism, për të përfunduar me një përshkrim të autorëve që letërsinë e tyre e kanë krijuar mbi ngjarje historike, si: Ndoc Nikaj, Stefan Kosta Gjeçovi, Fan Noli, Aleksandër Xhuvani, Konstantin Çekrezi, Ilo Mitkë Qafëzezi, Mati Logoreci e Sali Hallakondi. Ky libër që në total ka rreth 122 faqe, dhe jep një përmbledhje të shkurtë të studuesve të gjuhës, të folklorit, dhe të përkthyesve, ndërkaq në fund përmbillet me një përshkrim po ashtu të shkurtër për zhvillimet moderne të asaj kohe, respektivisht të periudhës së pas Luftës së Dytë Botërore.

3. Giuseppe Schiro (i Riu), Storia della Letteratura albanese

Vetëm katër vjet pas Stuart E. Man, në vitin 1959, Giuseppe Schiro (i Riu), shkruan dhe e boton në italisht veprën “Storia della Letteratura albanese”. Kjo vepër e historisë së letërsisë shqipe paraqet periudhat e historisë së letërsisë shqipe, të ndara në gjashtë pjesë:

Letërsia e vjetër shqipe

Letërsia shqipe orientale

Letërsia shqipe e riorganizmit kombëtar

Letërsia shqipe e pavarësisë

Letërsia shqipe e luftës antifashiste

Letërsia shqipe e realizmit socialist

Kjo është vepra e parë që letërsinë shqipe orientale e ka vënë pranë letërsisë së vjetër shqipe, apo, më saktë, që letërsinë e vjetër shqipe nuk e emërton sipas domimancës fetare katolike.

4. Robert Elsie, History of Albanian literature

Robert Elsie pa dyshim se është autori i historisë më të plotë të letërsisë shqipe në gjuhë të huaj. Vepra e tij “History of Albanian literature”, e botuar në vitin 1995, dhe e ribotuar disa herë dhe në versione të ndryshme, sot është vepra më e konsultuar për historinë e letërsisë shqipe në botën përtejshqiptare. I determinuar nga gjuha, përveç njohurive letrare, Elsie e plotëson tekstin e tij edhe me një varg të dhënash historike e bibliografike, të cilat të dhëna një të huaji ia japin një pasqyrë edhe më të

plotë të lëndës. 13 kapitujt e “History of Albanian literature” të Robert El-sies karakterizohen me tituj të ndryshëm, herë politikë, herë kulturorë, herë-herë historikë a letrarë, varësisht nga materiali i trajtuar brenda kapitullit.

VI. Një histori e letërsisë shqipe nën hijen e ideve të Ernest Koliqit

Më sipër e përmendëm se në vitin 1987 Namik Ressuli vjen edhe me një vepër tjetër për historinë e letërsisë shqipe. Këtë vepër e kemi ndarë nga historitë e letërsisë shqipe për arsye se nuk është shkruar në shqip, dhe nuk e kemi përmendur në grupin e historive të letërsisë shqipe në gjuhë të huaja për disa arsye, se: 1. Kjo është historia e dytë e letërsisë shqipe e shkruar prej Namik Ressulit, mirëpo tani për një auditor të huaj; 2. Sepse kjo është botuar dy vjet pas vdekjes së autorit; 3. Sepse është përkthyer nga italishtja në anglisht, dhe ende nuk është e përkthyer në shqip; 4. Sepse provon ta periodizojë letërsinë shqipe mbi bazë të kualiteteve letrare, dhe; 5. Sepse bëhet një lloj pasqyre mjaft përmbledhëse e shkruar prej një autori shqiptar që do t’ia prezantojë letërsinë shqipe një auditoriumi të huaj. Pra, edhe Namik Ressuli provoi dy herë të bëjë histori të letërsisë shqipe. Hera e parë ishte vepra “Shkrimtarët shqiptarë 1”, të cilën e bëri nën kujdesin e Ernest Koliqit, ndërsa hera e dytë ishte me veprën “Albanian Literature”, të cilën e bëri nën hijen e ideve të Ernest Koliqit. Kjo vepër e Ressulit u botua në italisht. Ndërkaq, dy vjet pas vdekjes së tij, Eduard Liço, duke e përmbushur dëshirën e autorit, e përktheu dhe e botoi në anglisht.

Në këtë vepër të Ressulit do t’i gjejmë 18 kapituj, të titulluar me tendencë të periodizimit të letërsisë shqipe, e herë-herë edhe me tendencë të emërimit të qarqeve kulturore letrare. Pas paraqitjes së të dhënave historike që dokumentojnë shqipen e shkruar, Ressuli vazhdon me ndarjen e periudhave të letërsisë shqipe. Sipas Ressulit, pas letërsisë popullore shqipe menjëherë vjen letërsia para Rilindjes Kombëtare, e cila në vete mban tre qarqe letrare:

1. *Letërsinë katolike – Gegë*

2. *Letërsinë ortodokse – Toskë*

3. *Letërsinë islame*

Mund ta vërejmë se dallimi mes “Shkrimtarët shqiptarë 1” dhe “Albanian Literature” deri këtu është krejt i vogël. Përveç ndryshimit të orientimit gjeografik, Veri-Jug në Gegë-Toskë, deri tani nuk kemi asnjë dallim tjetër.

Ndërsa, autorët e Rilindjes Kombëtare i ndan në dy grupe:

1. *Pararendësit, ku përmend katër autorë, dhe;*

2. *Nga Lidhja e Prizrenit e pas, ku i trajton 8 autorë, ndërsa 14 vetëm i përmend vetëm me emër.*

Namik Ressuli një kapitull të veçantë ia kushton letërsisë së Shkodrës. Madje edhe titullin ia vë po ashtu. Ndërkaq, letërsinë pas pavarësisë (1912) e deri para komunizmit (1943), i shtyrë nga rrethanat historike e politike, e titullon pikërisht kështu “Nga 1912 deri më 1943”. Ndërsa, përiudhën pas vitin 1934 e quan “Letërsia e pasluftës”, për t’u kthyer pastaj tek arbëreshët e Italisë (“Letërsia italo-shqiptare”).

Në veprën “Albanian literature” Namik Ressuli bën edhe një ndarje të autorëve më të mëdhenj të letërsisë shqipe, duke krijuar edhe katër pozita, tabanë të kulturave-qarqeve letrare. Kështu, ai veçon Naim Frashërin, Gjergj Fishtën dhe Fan S. Nolin. Një ndarje si kjo Ressuli vërehet se e ka bërë i ndikuar nga Ernest Koliqi, respektivisht shkrimi “Tre poetët më të mëdha të Shqipërisë”, ku Koliqi rendit Jeronim de Radën, Naim Frashërin dhe Gjergj Fishtën si poetët më të mëdhenj të Shqipërisë.¹⁶

Mirëpo, ky do të tingëllojë më përmbledhës (të mbetet vetëm brenda gjeografisë së Shqipërisë), prandaj në vend të Jeronim de Radës, që është matanë detit (në Itali, dhe që nuk shkeli kurrë në Shqipëri), e vë Fan Nolin, që për një kohë vepron në Shqipëri. Heqjen e De Radës ia kërkon edhe orientimi gjeografik, Jugu, dhe, për më tepër Noli i përgjigjet plotësisht kërkesës së tij. Pra, e heq një arbëresh, dhe e vë një shqiptarë të Jugut. Edhe dominanca fetare të të dy i del e njëjtë, pra ortodokse. Dhe, për

¹⁶ Për këtë më gjerësisht lexo: Ernest Koliqi, “Vepra 4”, Faik Konica, Prishtinë, 2003, f. 84.

dallim nga Koliqi, Ressuli merr edhe një autor më shumë. Sepse dominanca tek autori i katërt nuk është fetare, siç është te të tre të sipërpërmendurit: Naim Frashëri - mysliman, Fan Noli - ortodoks, dhe; Gjergj Fishta - katolik. Tani e merr Faik Konicën, që është autor që Ressulit i del tamam i pastër letrarisht. Kjo ngase letërsia, edhe nëse mund të burojë nga feja, nuk duron të sundohet nga ajo. Prandaj Konica i del model më vete, dhe në veprën e Ressulit zë një vend të veçantë. Pikërisht si fenomen letrar.

VII. Letërsia e Shkodrës dhe letërsia e Kosovës

Ndikimi i Ernest Koliqit te Namik Ressuli vërehet edhe në krijimin e qarkut të Shkodrës, ku Koliqi zë një hapësirë mjaft të madhe dhe përshkruhet me epitetet më të larta. Fundja, vetë Koliqi, pas marrjes së pushtetit nga komunistët, thotë se substanca letrare shqiptare tashmë ik në Kosovë, dhe gjersa deri atëherë i takonte Shkodrës, tani e pas i takon Kosovës. Kjo substancë letrar shkodrane do ta ketë shtyrë Ressulin që të krijojë një qark letrar shkodran, e i cili pa dyshim se ngjan shumë me atë të Kosovës. Dhe, është interesant të shikohet lidhja e letërsisë së Shkodrës me atë të Kosovës. Dhe kjo për disa arsye: Pas ardhjes së substancës letrare shkodrane në Kosovë, dhe pas një kultivimi disavjeçar të saj, në Kosovë dalin autorë si: Martin Camaj, Adem Demaçi, Nazmi Rrahmani, Din Mehemeti, Ali Podrimja (sidomos me shprehjen e elementit nacional), Anton Pashku, Azem Shkreli (megjithëse ky vërehet se ka një talent më të madh në poezi, prandaj edhe dallon; ndoshta edhe se ndikimin e tij përveç prej Koliqit e ka pasur edhe prej poetit serb Vasko Popa) etj., e që veprat e tyre vërehet qartë se kanë një hije koliqiane. Për shembull: krahasojeni tregimin “Gjaku” nga përmbledhja me tregime “Hija e maleve” të Ernest Koliqit, me romanin “Gjarpinjtë e gjakut të Adem Demaçit!; ose tregimin “Se qofsh pleqnosh” nga po e njëjta përmbledhje e Koliqit, me romanin “Malësorja” të Nazmi Rrahmanit! Ngjashmëritë do t’i vëreni fare qartë.

Prandaj, duke e parë thellë, mendojmë se, gati-gati, ashtu si Namik Resuli qëndron nën hijen e ideve të Ernest Koliqit, ashtu edhe letërsia e Kosovës rri nën letërsinë e Ernest Koliqit. Ndoshta është pikërisht kjo ar-

syeja që Kosova ka nxjerrë, jo vetëm në kuantitet, më shumë emra të letërsisë sesa Shqipëria.

Ndërkaq, sa i përket shkrimit të një historie të plotë të letërsisë shqipe, pavarësisht tentimeve të gjertanishme, ajo ende nuk është realizuar. Megjithatë, një histori siç duhet të jetë për letërsinë shqipe tashmë është e domosdoshme. Dhe, ajo duhet t'i përfshijë edhe autorët shqiptarë të letërsisë që krijuan letërsi e kulturë të shkrimit shqip në alfabet arab qysh në shekullin XV, siç ishin Mesihi Prishtinaliu (1470-1512, që shkroi tri vepër, mes të cilave edhe një Divan), Suzi Çelebiu (që vdiq në vitin 1524, dhe që njihet për veprën Beharije dhe për një poemë epike me titull Gazavatnam Mihaloğlu), Mevlana Mustafa Shemiut nga Prizreni (që vdiq pas vitit 1600, autori i një Divani-përmbledhjeje me poezi), Ashik Çelebiu (1520-1572, i cili ishte poet dhe përkthyes i njohur, i cili e shkroi një vepër në vitin 1568, e cila vepër fliste për ndjenjat e poetëve), Ibrahim Shahidi Deden (nga Mugla, i cili vdiq më 1550, e i cili më 1514 kishte përpiluar një fjalor me mijëra fjalë, të titulluar “Tyhfei Shahidi” - Dhurata e Shahidit), si dhe shumë e shumë të tjerë. Këta janë emra që sot nuk i gjejmë në asnjërën nga skicat e historive të letërsisë shqipe. Madje as nuk përmenden në listën e autorëve të historisë letërsisë së vjetër shqipe, e mos të flasim për tekstet shkollore të Gjuhës dhe Letërsisë. Pse, vallë, historia e letërsisë shqipe, shkenca e historisë së letërsisë shqipe, është bërë me “një sy mbyllur” ndaj gjithë këtyre figurave të shqiptare që krijuan kulturë letrare qoftë edhe në gjuhë të huaj. Një periodizim standard i historisë së letërsisë shqipe që qarkullon nëpër tekstet shkollore të Gjuhës dhe të Letërsisë, historinë e letërsisë shqipe e ndan në tri periudha: 1. Humanizmi shqiptar (shekulli XV); 2. Letërsia filiobiblike (XVI-XVII), dhe; 3. Letërsia e bejtexhinjve (shekulli XVIII). Mirëpo, nëse veprat e shkruara prej humanistëve shqiptarë nuk qenë të shkruara në shqip, po ishin në latinisht, për shembull, veprat e Gjon Gazullit (1400-1465), Andera Aleksit (1425-1505), Marin Beçikemit (1428-1526) Dhimitër Frëngut (1443-1525), Marin Barletit (1450-1513), Leonik Tomeos (1456-1531) etj., pse veprat e Suzi Çelebiut, Mevlana Mustafa Shemiut, Mesihi Prishtinaliut e Ashik Çelebiut nuk na qenkan të vlefshme për kulturën shqiptare?! Mad-

je, kjo mosvleftësi e tyre është konstatuar fare pa i përfillur, meqë si tekste ende nuk janë botuar në shqip. Po, pse ky narracion i fshehur i historisë së letërsisë shqipe?! Dhe, siç e pamë nga skicat e historive të prezantuara gjer më sot, secila është e tepërndikuar nga tjetra, mirëpo pa i përfillur fare emrat e “filokuanorëve të hershëm”. Pra, pse është fshehur narracioni i vërtetë i historisë së letërsisë shqipe?! A kaq “kastrues” të pamëshirshëm të kulturës sonë qenkëshim?! A kaq shumë vetëmohuese na paskësh bërë ideologjia anorientale dhe komuniste?! Sa kështu ndërtuam një narracion të rrejshëm kulturor vetëm nga urrejtja ndaj Islamit?! Ndaj çdo gjëje islame! Edhe alfabetit të tekstit sakral islam-Kuranit! Pavarësisht nëse do ta dëshmonte shkrimin shqip dhe kulturën letrare shqipe edhe shekuj më parë sesa viti i “Mesharit” të Buzukut (1555)?!

Literatura

1. Namik Ressuli, “*Albanian Literature*”, Boston, Massachusetts, Vatra, 1987.
2. Sabri Hamiti, “*Albanizma*”, ASHAK, Prishtinë, 2009.
3. Ibrahim Rugova, “Kahe dhe premisa të kritikës letrare shqiptare 1504-1983”, Faik Konica, Prishtinë, 2005.
4. Namik Ressuli, “*Shkrimtarët shqiptarë I*”, PAKTI, 2007.
5. Karl Gurakuqi, “*Shkrimtarët shqiptarë 2*”, PAKTI, 2008.
6. Rolan Barthes, Oeuvres complètes II, “*Historie au Littérature*”, 2002.
7. Ernest Koliqi, “*Vepra 4*”, “Faik Konica”, Prishtinë, 2003.
8. Osvald Dykro, Cvetan Todorov, “*Fjalor enciklopedik i shkencave të ligjërimit*”, 1984.
9. Zherar Zhenet, “*Figura*” (Përktheu: Sabri Hamiti), 1985.
10. Rene Uelek, Ostin Uoren, “*Teoria e letërsisë*”.

Libra të përmendur:

1. Ibrahim Rugova, “Kahe dhe premisa të kritikës letrare shqiptare 1504-1983”, 1986.
2. Sabri Hamiti, “*Vetëdija letrare*”, 1989.
3. Sabri Hamiti, “*Letra shqipe*”, 1996.

4. Sabri Hamiti, “*Shkollat letrare shqipe*”, 2004.
5. Nazmi Rrahmani, “*Malësorja*”, “Faik Konica”, Prishtinë, 2001.
6. Adem Demaçi, “*Gjarpinjtë e gjakut*”, Buzuku, Prishtinë, 2012.
7. Ernest Koliqi, “*Vepra 2*”, “Faik Konica”, Prishtinë, 2003.
8. Rexhep Qosja, “*Prej tipologjisë deri te periodizimi*”, 1979.
9. Rexhep Qosja, “*Historia e letërsisë shqipe, Romantizmi I, II, III*”, Rilindja, Prishtinë, 1984-1985.
10. Alberto Stratico, “*Manuale di Letterature albanese*”, 1896.
11. Aristoteli, “*Poetika*”, Buzuku, Prishtinë, 2010.
12. At Justin Rrotës “*Letratyra shqype*”, 1925.
13. Gaetano Petrotas, “*Populli, gjuha letërsia shqipe*”, 1931.
14. Eqrem Çabej, “*Elemente të gjuhësisë e të literaturës shqipe*”, 1936.
15. Eqrem Çabej, “*Për gjenezën e literaturës shqipe*”, 1939.
16. Grup autorësh, “*Historia e letërsisë shqiptare*”, 1983.
17. Giuseppe Schiro (i Riu), “*Storia della Letteratura albanese*”, 1959.
18. Robert Elsie, “*History of Albanian literature*”, 1995.
19. Eqrem Çabej, “*Romantizmi në Evropë lindore e juglindore dhe në literaturën shqiptare*”, 1945.
20. Stuart E. Man, “*Albanian literature an Outline of Prose, Poetry and Drama*”, 1955.

Besnik JAHA PhD (c)

THE HIDDEN NARRATION OF THE HISTORY OF ALBANIAN LITERATURE

(Summary)

Everything has its own history. It is in the nature of history to deal with things that have happened in the past. Thus, history is the field of study which can have the most in common with other disciplines, including literature, the connection with which is very complex, as the latter does not deal with what has happened but with what was probable but did not happen. According to Rene Wellek, so far, most histories of literature are histories of civilizations. Consequently, the history of literature is not viewed as art. According to Wellek, the history of literature must distance itself from its social history. Wellek mentions a number of important factors in the writing of the history of literature: historical studies on literary topics and motives; the writing of history taking into account periodization, the names of literary periods, etc. When we talk about the writing of history taking into account periodization and the names of literary periods, in the history of Albanian literature it is obvious that the science of the history of literature was done with "one eye closed". In order to clarify this, in this paper we have analyzed in greater detail the best-known histories in Albanian literature, from its very beginning up until large institutional projects, and have noticed very important elements about the unwritten history of Albanian literature.

Prof. dr. Hysen MATOSHI
Instituti Albanologjik

GJENOCIDI MBI SHQIPTARËT SI PJESE E PROGRAMEVE SERBE

Abstrakt

Në vazhden e cenimit të ekzistencës fizike, kulturore, etnike dhe kombëtare të shqiptarëve, përgjatë periudhave të historisë, nga pushtues të ndryshëm, veçohen shtypja dhe represioni i programuar i shtetit serb. Përmasat e këtyre veprimeve kanë bërë që ndonjëherë ekzistenca e shqiptarëve, në hapësirën e tyre etnike/kombëtare, të vihet në pikëpyetje. Konsiderojmë se e gjithnjë kjo e ka një bazë të fortë në ideologjinë kombëtare serbe, e cila në projektet për një shtet të madh serb na Ballkan, i shihte pikërisht shqiptarët si një pengesë të madhe. Kështu, zhbërja etnike e shqiptarëve, si kusht për adresimin e apetiteve megalomane territoriale serbe, bëhet pjesë e programeve kombëtare të serbëve që nga fillimi i shek. XIX e këtej.

Në këtë kumtesë do të synohet të vihet në pah se, krahas përpjekjeve për krijimin e shtetit të pavarur serb, në përmasa të përputhshme me shtrirjen etnike të serbëve, ideologët e tyre (elita kulturore e politike serbe) shfaqën aspirata që preknin rëndë edhe kombet autoktone e historike që jetonin në Ballkan. Kjo veçmas doli në pah pas Kongresit të Berlinit, për të marrë përmasa edhe më të mëdha me largimin e Perandorisë Osmane nga trevat Ballkanit dhe me krijimin e shtetit të përbashkët të sllavëve të jugut. Forma më e përshtatshme “për ta spastruar” Serbinë/Jugosllavinë “nga pakicat

kombëtare” (me theks të posaçëm në ato josllave) dhe për ta shndërruar në një tokë të pastër serbe ishte gjenocidi mbi to. Fatkeqësisht nuk pësuan vetëm shqiptarët, sepse çdo popull joserb ishte i tepërt dhe i padëshirueshëm në shtetin e ri të Serbisë/Jugosllavisë.

Projektet kombëtare serbe, duke e pasur pjesë përbërëse gjenocidin ndaj shqiptarëve, dëshmojnë se gjithçka në këtë drejtim ishte e planifikuar dhe e zbatuar me përpikëri. Fundja, këtë e dëshmon edhe tkurrja e madhe e hapësirës etnike shqiptare dhe zhbërja e plotë e hapësirës kulturore në të cilën shqiptarët jetonin deri në Kongresin e Berlinit.

Fjalët kyçe: gjenocidi, Serbia, shqiptarët, projektet kombëtare, shfaqosja, dëbimi, shpronësimi etj.

Edhe para se Rafael Lemkin ta definonte si nocion, gjenocidi ka ekzistuar si praktikë. Veprimet e planifikuara shfarosëse ndaj grupeve të caktuara shoqërore dhe madje edhe ndaj etnive e kombeve si tërësi të mëdha, veçmas kishin marrë hov që nga fundi i shek. XIX dhe ishin intensifikuar në përplasjet e mëdha të luftërave globale në gjysmën e parë të shek. XX. Njëra ndër shtyllat bazike të ideologjive hegjemoniste u bë shfarosja e popujve të pushtuar, duke e zënë kështu vendin e objektivit të dikurshëm e që ishte sundimi i tyre dhe i tokave të tyre. Kombet e popujt që e patën fatin e keq të identifikoheshin si pengesë e shtrirjes territoriale, ushtarake, politike, ekonomike, kulturore e të gjithmbarshme të fuqive a të blloqeve të mëdha politiko-ushtarake, me pretendime të mbizotërimit rajonal e global, u shuan tërësisht, ose pjesërisht si pjesë e reagimit në të shumtën të vonuar të pjesës tjetër të botës.

Simbioza lingjistike greko-latine e termit gjenocid, që sikundër dihet në definimin e sotëm e ka domethënien e krimit me qëllim të shfarosjes së plotë, ose edhe të pjesshme të një fisi, një grupi racor, të një grupi fetar, të

një populli, të një kombi etj¹., edhe në ditët e sotme vijon të jetë pjesë e diskursit politik, publicistik, juridik e shkencor. Jo rrallë dëgjohen pikëpamje krejtësisht të ndryshme lidhur me gjenocidin, madje edhe të motivuara nga qëndrime e rreshtime të caktuara politike.

Rëndom krimet e gjenocidit trajtohen a posteriori dhe në kontekst të pasojave që i kanë shkaktuar një grupi të caktuar, sikundër definojnë në aktet e mekanizmave ndërkombëtarë. Një e keqe edhe më e madhe se sa mohimi, madje edhe në rastet kur krimet e gjenocidit janë vërtetuar me akte gjyqësore, është indiferenca e madhe e shoqërive dhe e mekanizmave të caktuar globalë në raport me shkaktarët e gjenocidit, me bazën e tij ideologjike, me frymën që i nxit aktet shfarosëse në raport me viktimat etj.

Qëllimi i kësaj kumtese është të kthejë vëmendjen te dokumente të caktuara ideore të konceptuara si projekte kombëtare, të cilat janë paralajmëruese dhe pararendëse të krimeve gjenocidiale të Serbisë ndaj shqiptarëve.

Marrë parasysh formatin e këtij kumtimi jemi përqendruar vetëm në tri programe elaborate të dy autorëve serbë, në të cilat trajtohen shqiptarët si aspekt me interes për zgjerimin territorial të Serbisë. Fjala është për dy personalitete të shquara intelektuale e akademike serbe sikundër janë Vasa Çubrilloviqi dhe Ivo Andriqi, ky i fundit edhe fitues i Nobelit për letërsi. E përbashkëta e këtyre programeve serbe është zhbërja e hapësirës etnike shqiptare dhe krijimi i kushteve të zgjerimit të Serbisë në këtë areal. Mënyrat e heqjes qafe të shqiptarëve etnikë, bazuar në definicionin e mësipërm të krimeve të gjenocidit, në esencë janë katërçipërisht gjeno-

¹ Konventa për parandalimin dhe dënimin e krimeve të gjenocidit, neni i dytë i saj: Në këtë Konventë, me gjenocid nënkuptohet cilindo nga aktet e mëposhtme të kryera me qëllim të shfarosjes së tërësishme ose të pjesërishtme të një grupi kombëtar, etnik, racor, ose fetar:

Vrasja e anëtarëve të grupit;

Shkaktimi i lëndimeve të rënda trupore ose mendore që u bëhet anëtarëve të grupit;

Rrezikimi i qëllimshëm i grupit nëpërmjet krijimit të kushteve të jetës që konsiderohen si shkaktare të shkatërrimit të tij të plotë ose të pjesshëm fizik;

Vendosja e masave për parandalimin e lindjeve brenda grupit;

Transferimi me forcë i fëmijëve të një grupi në një grup tjetër.

cidiale. Fillimisht Çubrilloviqi në projektin “Dëbimi i arnautëve”, të hartuar më 1937, pranon se shqiptarët pas vitit 1878 nga Toplica e Kosanica “u përzunë me kuç e me maç”, ndërsa të njëjtën gjë e propozonte edhe për pjesët e tokave të tjera të pushtuara e të populluara me shqiptarë, pra dëbimin e tyre, zhbërjen e tyre etnike dhe kolonizimin me popullatë serbe e malazeze. Por si e parashihte akademiku serb mundësinë e një dëbimi masiv të shqiptarëve? Në rend të parë, duke përdorur metodat efikase të vitit 1878, pra duke i djegur fshatrat shqiptare dhe lagjet shqiptare të qyteteve, duke vënë në veprim çetnikët, kolonët dhe madje edhe ushtrinë e rregullt me qëllim që të shkakttoheshin konflikte masive të armatosura me shqiptarët, ndërkaq si përfundim trazirat e këtilla do të shuheshin me gjak me çka do të arrihej qëllimi përfundimtar – spastrimi etnik i territorit shqiptar. Në planin e gjerë këto zhvillime të përgjakshme në opinionin botëror do të prezantoheshin si konflikte ndërmjet klanesh. Dijetari serb, përveç shfarosjes nëpërmjet vrasjes, propozonte edhe masa të tjera të karakterit policor, gjyqësor, ekonomik e social që do ta pamundësonin jetën e shqiptarëve në tokat e tyre. Të këtilla masa ndaj shqiptarëve do të ishin dënimet, burgimet, gjobitjet, puna angari, mosnjohja e tapive, tatimet, borxhet publike, marrja e kullotave, heqja e licencave, shkarkimi i funksionarëve shqiptarë, përndjekja e prijësve fetarë, shkatërrimi i varrezave, shkatërrimi i rrethojave të shtëpive, pamundësimi i shitjes së bagëtisë nëpër tregje etj. E gjithë kjo do të krijonte një psikozë të madhe pasigurie të plotë, e cila do t’i kontribuonte dëbimit të përgjithshëm të shqiptarëve, si synim kryesor i këtij elaborati.

Çubrilloviqi, me idetë e tij gjenocidiale në raport me shqiptarët, do të shfaqej edhe një herë, më 3 nëntor 1944, nëpërmjet dokumentit “Problemi i pakicave kombëtare në Jugosllavinë e re”, veçse tani çështjen shqiptare, në elaboratin e tij e kundronte në një kontekst pak më të gjerë, si pjesë e dëbimit të të gjitha pakicave joslave, që identifikoheshin si pjesë e huaj e që, sipas tij, gjatë Luftës së Dytë Botërore kishin mbajtur qëndrim armiqësor ndaj Jugosllavisë, duke bashkëpunuar me pushtuesit e saj. Pasi e përshkruan secilin prej këtyre popujve joslavë, Vasa Çubrilloviqi përfundon: “Të tri grupet kryesore të pakicave në Jugosllavi (gjermanët, hun-

garezët dhe shqiptarët, vër. H. M.) vetë kanë hequr dorë nga të drejtat e tyre qytetare nëpërmjet veprimeve të hapura armiqësore ndaj shtetit në të cilin jetojnë. Për këtë e kanë humbur të drejtën që edhe më tej të quhen si qytetarë tanë. Ata duhet të dëbohen nga shteti ynë sepse një gjë të tillë edhe e kanë merituar”.² Duke e pasur të qartë se veprimet e tilla janë në kundërshtim me të drejtën ndërkombëtare, Vasa Čubrilloviqi kërkon që kolonizimi i pronave të “pakicave nacionale armiqësore”, ose si thotë në një vend tjetër “i pronave të kombeve armiqësore”, të bëhet në përputhje me të drejtën ndërkombëtare. Madje shkon edhe më tej duke pohuar: “Duhet të kërkojmë edhe miratimin e aleatëve (lexo koalicionit antifashist, vër. H. M.) dhe të përpiqemi që ta marrim të drejtën e konfiskimit të pronave të pakicave armiqësore”.³

Gjenocidi u realizua në përmasën pothuajse 100 për qind në rastin e popullsisë gjermane, e cila u reduktua në 3 mijë nga 521 sa ishin në regjistrimin e vitit 1931, por pasoja të mëdha përjetuan edhe shqiptarët dhe hungarezët, ngase u realizua një pjesë e mirë e asaj që e kishte projektuar Čubrilloviqi, i cili përfundonte: “Me rastin e zgjidhjes së problemit të pakicave, ne duhet, me çdo çmim, t’i pushtojmë etnikisht Baçkën, Kosovën dhe Metohinë, duke i dëbuar jashtë vendin tonë disa qindra mija hungarezë dhe shqiptarë.”⁴

Të njëjtën zgjidhje për pakicat e propozonte edhe Ivo Andriqi më 1939, në dokumentin e tij, të njohur gjithandej si “Elaborati i Ivo Andriqi”⁵, në të cilin lidhur me shqiptarët propozonte zhbërjen e tyre etnike nëpërmjet pushtimit të Shqipërisë Veriore. Sipas tij, tri elemente ishin të rëndësishme për zhbërjen etnike të viseve shqiptare: asimilimi i tyre, është fjala për shqiptarët katolikë, nxitja e një përplasjeje të madhe ndër-fetare te shqiptarët dhe shpërngulja e shqiptarëve myslimanë në Turqi. Pushtimi i pjesës veriore të Shqipërisë do ta zhbënte vetvetiu edhe pjesën

² Vasa Čubrillović, po aty.

³ Vasa Čubrillović, po aty.

⁴ Vasa Čubrillović, po aty.

⁵ Elaborat dra Ive Andrića, Časopis za suvremenu povijest, Zagreb, 1977, IX, nr. 2 (24), f. 77-89. Redaktor dhe komentues i botimit Bogdan Krizman.

shqiptare të Kosovës, e cila në këtë rast nuk do të kishte ku të mbështetej, ndaj do të asimilohej më lehtë.⁶

Mund të konkludohet se, si në njërin rast, ashtu edhe në tjetrin, shqiptarët janë trajtuar si popullsi e tepërt, si popullsi e huaj dhe armiqësore, e cila duhej të hiqej që aty me qëllim që shteti serb të stabilizohej në kufijtë e tij etnikë. Ky objektivi, sikurse dihet, do të synohet të arrihet edhe përgjatë gjithë gjysmës së dytë të shekullit XX dhe veçmas në fundshekullin e kaluar.

Duhet thënë se, pas dëbimit të shqiptarëve nga trojet e veta etnike, pasoi një fushatë e egër eliminuese e pjesës dërmuese të shenjave identitare që të kujtonin popullatën e vvarë apo të dëbuar prej tyre. Serbia, sikurse shihet nga programet serbomëdha, në vijimësi e bëri spastrimin etnik të shqiptarëve deri në përmasa të një gjenocidi të vërtetë, por që u pasua nga kulturocidi, përkatësisht shkatërrimi i planifikuar e sistematik i gjithë atyre vlerave kulturore që dëshmonin se në këto treva dikur kishin jetuar shqiptarët (xhamive, mejtepeve, medreseve, teqeve, tyrbeve etj.). Gjithnjë duke i mbështetur në këtë praktikë veprimi dhe në programet e tij anti-shqiptare shteti serb e aplikoi edhe njëherë formulën e dëbimit masiv të popullatës shqiptare dhe të shkatërrimit të vlerave të saja kulturore. Këtë herë, madje në fundin e shekullit XX, përkatësisht në vitet 1998-1999, krahas dëbimit të një milion shqiptarëve, shkatërroi plotësisht ose pjesërisht dhe përdhosi 218 objekte fetare islame.⁷ Nuk jemi në dijeni se është dënuar ndokush për këtë formë të vrazhdë të kulturocudit.⁸

Serbia, gjatë ekzistimit të saj si krenurë shtetërore, ka ndryshuar shumë në strukturën e saj organizative institucionale shtetërore, sistemore politike e ideologjike, duke lëvizur nga monarkia në republikë, nga shteti

⁶ Ivo Andrić, po aty.

⁷ Lidhur me kulturocudin serb ndaj objekteve të trashëgimisë islame shih monografinë e botuar në tri gjuhë *Barbaria serbe ndaj monumenteve islame në Kosovë (shkurt '98 – qershor '99)*; *Serbian barbarities against islamic monuments in Kosova (February '98 – June '99)*, ShB “Dituria Islame”, Prishtinë, 2000, f. 5.

⁸ Për këtë aspekt më shumë shih studimin *Kulturocidi mbi hapësirën etnike të muhaxhirëve shqiptarë*, Takvim 1440-1441 / Kalendar 2019, nr. 50, Kryesia e Bashkësisë Islame të Republikës së Kosovës, Prishtinë, 2019, f. 325 - 339.

unitar në federatë, nga sistemi njëpartiak në atë shumëpartiak, nga majtizmi ekstrem në një djathtizëm po ashtu ekstrem, nga internacionalizmi në pansllavizëm, por një synim i saj ka mbetur konstant, i identifikueshëm në secilën rrethanë sociale dhe i përhershëm në secilën periudhë kohore, e që është zhbërja e fqinjëve të saj, shfarosja dhe dëbimi i tyre nga tokat autoktone etnike, krijimi i tokës së djegur, si trajtë e gjenocidit, mbi të cilën më pastaj do të mund të lulëzonte shteti i madh serb. E gjithë kjo zhbërje e popullsisë autoktone nuk ka ndodhur si rrjedhojë e zhvillimeve historike dhe e kthesave dramatike, as si rrjedhojë e veprimeve të izoluar ushtarake, por si zbatim i një ideologjie gjenocidiale të trupëzuar në projektet megalomane shtetërore serbe, e cila tashmë është zbatuar me përpikëri dhe me “sukses” në të paktën gjysmën e trojeve etnike shqiptare. Shfarosja etnike e shqiptarëve nuk ka qenë rrjedhojë e pasojave të luftës, përkundrazi luftërat e përgjakshme Serbia i ka bërë me qëllim të zhbërjes së plotë etnike të shqiptarëve. Kjo e shpjegon faktin pse këto programe kombëtare serbe, të hartuara nga intelektualë të njohur serbë dhe të njohura edhe në përmasa globale, u shfaqën në prag të Luftës së Dytë Botërore dhe në përfundim të saj. Te të dy autorët serbë mbizotëronte bindja se lufta e madhe, që po vinte, ose që po shkonte, do të mundësonte që, pa shumë bujë dhe pa shumë reagime, të arrihej objektivi i zgjerimit territorial të Serbisë/Jugosllavisë, ndërsa kusht për këtë ishte shfarosja dhe dëbimi i plotë i popullsisë autoktone shqiptare. Kjo praktikë e shfarosjes dhe e dëbimit të një kombi të tërë, sikundër e thoshte më 1995 një autoritet i madh botëror⁹, ka një definicion të vetëm e që përmbledhet në fjalën gjenocid.

⁹ Fjala është për Presidentin aktual të Shteteve të Bashkuara të Amerikës, Xho Bajden, i cili në fjalimin e tij historik, që e mbajti në Senatin Amerikan, i emërtoi veprimet kriminale të Serbisë (Jugosllavisë Federative) në Bosnjë-Hercegovinë si gjenocid.

Prof. dr. Hysen MATOSHI

GENOCIDE ON THE ALBANIANS AS PART OF SERBIAN PROGRAMS

(Summary)

Within the continuous efforts to deny the mere physical existence, and the cultural, ethnic and national identity of the Albanians, during different periods of time, by different occupying powers, the programmed oppression and repression of the Serbian state stands out. The dimensions of such actions, on a number of occasions, have threatened the mere existence of Albanians in their ethnic/national territories. All this is deeply rooted in the Serbian national ideology, which saw the Albanians as an obstacle to its plans for the creation of a greater Serbian state in the Balkans. Thus, the ethnic undoing of the Albanians, as a precondition to addressing Serbian megalomaniac territorial appetites, became part of the Serbian national programs at the beginning of the XIX century and further.

In this paper, we will try to show that Serb ideologues (the Serbian cultural and political elite), alongside their efforts for the creation of an independent Serbian state, whose borders would include their ethnic lands, also had territorial aspirations, which deeply affected autochthonous nations living in the Balkans. This became evident after the Berlin Congress and escalated further after the withdrawal of the Ottoman Empire from the Balkans and the creation of a common state of the South Slavs. The easiest way to “cleanse” Serbia/Yugoslavia from “national minorities” (in particular non-Slavs) was genocide. It was not only the Albanians who suffered such a fate but other non-Serbs as well, who were not welcome in the new state.

The Serb national programs, which called for a genocide against the Albanians, prove that everything was well planned in advance. This can be confirmed by the shrinking of the Albanian lands, and the complete destruction of the cultural space in which Albanians lived until the Berlin Congress.

Prof. Dr. Ass. Ferdi KAMBERI
Sociolog

SJELLJET DEVIJANTE TË TË RINJVE NË KOSOVË, SHKAQET DHE PASOJAT

Abstrakt

Sjelljet devijante konsiderohen si veprime që shkelin normat e shoqërisë, e të cilat mund të përfshijnë rregulla shoqërore joformale. Ato manifestohen në forma dhe mënyra të ndryshme, përfshirë dukurinë e bullizmit, dhunës në shkolla, përdorimin e substancave psiko-aktive, si dhe dukuri të tjera. Shoqëria kosovare nuk është immune ndaj shpërfaqjes së dukurive të tilla, dhe të dhënat sipas raporteve, analizave dhe studimeve theksojnë ngritje të sjelljeve të tilla brenda mjedisit social në Kosovë. Ky punim hulumton dhe analizon sjelljet devijante të të rinjve në Kosovë, shkaqet dhe pasojat, rolin e akterëve institucionalë dhe socialë, si dhe ndikimin e fesë si udhëzues në minimizimin e dukurive të tilla. Metodologjia e punimit është fokusuar në shtjellimin e literaturës vendore dhe të huaj, si dhe është përdorur analiza e përmbajtjes, komparacionit, desk research dhe metoda statistikore. Rezultatet e përgjithshme theksojnë se sjelljet devijante të të rinjve në Kosovë vazhdojnë të shpërfaqen me një ritëm të shpejtë, e të cilat paraqesin një sfidë serioze për të rinjtë dhe shoqërinë në përgjithësi. Fuqizimi i raporteve brenda familjes përmes komunikimit, involvimi i akterëve institucionalë dhe akterëve të tjerë, përfshirë organizatat zyrtare fetare, mund të jetë një kthesë në minimizimin e dukurive të tilla, si dhe orientimi i të rinjve drejt një të ardhme më të ndritur.

Fjalët kyçe: *Sjelljet devijante, të rinjtë, shkaqet dhe pasojat, akterët institucionalë dhe organizatat zyrtare fetare, Kosova*

Hyrje

Shoqëria konsiderohet si grup i përbërë nga individët që kanë një interaksion të vazhdueshëm social ndërmjet tyre, brenda një hapësire kohore apo shoqërore. Ajo që e lidh shoqërinë brenda saj është modeli i marrëdhënieve që kanë individët, e që ka të bëjë kryesisht institucione apo lidhje të socializimit. Karakteristika e shoqërisë buron nga fakti se ajo është dinamike, është kohezive, ka ndërveprime sociale ndërmjet individëve brenda saj, si dhe është forcë shtytëse që aprovon apo jo rregullat, normat apo vlerat shoqërore. Marrë parasysh faktin që shoqëria evoluon nga një stad në stadin në një tjetër, ekzistojnë rregulla dhe norma të cilat janë të shkruara dhe të pashkruara. Përderisa rregullat e shkruara kanë të bëjnë me aspektin ligjor (legjislacionin primar dhe sekondar), të cilat janë të miratuara nga institucionet e vendit, ato të pashkruarat janë rregulla dhe norma që i miraton dhe që i aprovon vetë grupi shoqëror, komuniteti apo shoqëria si tërësi. Gjatë këtij rrugëtimi, për shkak të dinamikës së shoqërisë, diversitetit, mozaikut kulturor, si dhe segmenteve të tjera të shoqërisë, shpërfaqen edhe një mori sjelljesh asociale, e të cilat nuk gjejnë akomodim pranë rregullave të shkruara dhe të pashkruara të vetë shoqërisë. Këto sjellje asociale, në kontekstin sociologjik njihen edhe si “sjellje devijante”.

Sjelljet e devijante, në fakt, konsiderohen si produkt i shoqërisë, sepse burojnë nga shoqëria dhe e përcjellin atë në vazhdimësi. Ato janë veprime që i shkelin normat e shoqërisë, dhe të cilat mund të përfshijnë rregulla shoqërore joformale. Me fjalë të tjera, me sjelljet devijante përkufizohen “veprimet që i shkelin normat shoqërore, e të cilat mund t’i përfshijnë rregullat shoqërore joformale, ashtu edhe pritshmëritë dhe ligjet më formale shoqërore” (Hartney, 2022). Sot sjelljet devijante janë të pranishme në të gjitha kulturat dhe shoqëritë, dhe shpeshherë ato reflektojnë në prishjen e rendit social si ndaj vetës, ndaj familjes, komunitetit apo edhe vetë shoqërisë. Sipas Gibbs, “sjellja devijuese është sjellje që devijon nga norma shoqërore. Sipas këtij përkufizimi, devijimi nuk është as i mirë, as i keq, por duhet të vlerësohet rast pas rasti. Një sjellje e tillë mund të përshkruhet si “e ndryshme” ose “e papritur”, dhe mund të shkaktojë përgjigje pozitive”.

tive negative prej njerëzve të tjerë” (Oparaduru, 2021). Kjo lë të kuptohet se sjelljet devijante mundet që edhe të ndodhin si rezultat i faktorëve të brendshëm apo të jashtëm, apo edhe në situata dhe rrethana të tjera sociale.

Sjelljet e tilla janë ato që e minimizojnë raportin shoqëror, dhe nëse sjelljet e tilla vazhdojnë të gjejnë hapësirë në shoqëri, ato mund të paraqesin edhe probleme të tjera shoqërore. Në përgjithësi, sjelljet devijante mund të ndahen në sjellje formale dhe joformale. Të parat kanë të bëjnë kryesisht me veprime që shkelin ligjet formale, përderisa ato të dytat i referohen më shumë veprimeve që shkelin normat shoqërore. Për shembull, sjelljet devijante formale mund të jenë: dëmtimi i pronës së të tjerëve, vjedhja në dyqane, dhuna në familje, përdorimi i substancave psiko-aktive, bullizmi në shkollë, dhuna ndërmjet bashkëmoshatarëve, e deri te krimet, siç është vrasja. Ndërsa, sjelljet devijante joformale mund të jenë: ngritja e zërit pa nevojë, shqetësimi i të tjerëve në publik, vendosja e gishtit në hundë, pengimi i të tjerëve, pirja e duhanit, mungesat në shkollë në mënyrë të paarsyeshme e kështu me radhë.

Po ashtu, devijimi mund të jetë parësor, dhe dytësor. I pari është formë e shkarjes sociale, kur individi kryen një akt devijant, mirëpo nuk e pranon identitetin vetjak si devijant. Periudha e parë e shmangies është kur personi ende nuk është natyralizuar, nuk është njëjtësuar me shkarjen, apo kur ka ende forcë për t’i rezistuar bashkimit me aktet shmangëse. Ndërsa, i dyti është atëherë kur individi kryen veprime të shmangies, ndonëse e di se të njëjtat shoqërisht janë të definuara si veprime devijante. Devijimi që individët e kryejnë si përgjigje ndaj reaksioneve të individëve të tjerë është proces përmes së cilit individi, pas një akti të devijimit parësor, e përvetëson identitetin devijues. (Pajaziti, 2010).

Teoritë sociologjike mbi devijancën

Sociologët, si mjekë të shoqërisë, qysh herët janë munduar që ta analizojnë çështjen e devijancës në shoqëri, pra nga mikroskopi sociologjik. Për këtë qëllim shumë studime e kanë analizuar rolin e individit dhe atë të grupit në raport me sjelljet devijante. Në veprat e Dyrkemit termi devijim i ka dy kuptime komplementare. Në Rregullat e metodës sociologjike (1895) ai krimin së pari e përshkruan si “normal”, në kuptimin se përbën një fenomen shoqëror universal, e pastaj si “funksional”, dhe e shpjegon duke pohuar se konceptet dhe ceremonitë që e rrethojnë krimin shkaktojnë “reaksion social” ndaj krimit dhe ritualit të reafirmimit të vlerave sociale që e përforcojnë rendin social. Në veprën tjetër, Vetëvraska (1897), ai fokusohet te devijimi si një problem social që rrjedh nga format patologjike apo anormale të solidaritetit social, në veçanti nga individualizmi i skajshëm (egoizmi) dhe anozmia. Pikëvështimi i dytë është zhvilluar si kundërshtim ndaj pozitivizmit, e që është bazë e kriminologjisë ortodokse, dhe ndërlidhet me qasjet në studimin e devijimit. Pikënisja e një qasjeje të tillë alternative është teoria e etiketimit, e Howard Beckerit. E tërë kjo kombinohet me veprat e teoricienëve radikalë të deviancës, të cilët i ngjallin debatet kritike rreth devijimit dhe kontrollit social. (Pajaziti, 2010).

Një tjetër teori që gjen shpjegime edhe në Sociologji, po edhe në Kriminologji, është edhe teoria e konfliktit, e cila “e sheh shoqërinë si një sistem të marrëdhënieve të pushtetit, e që janë në konflikt me njëri-tjetrin”. Teoria bazohet në idenë se rendi shoqëror ruhet përmes detyrimit dhe forcës, në vend të pëlqimit ose marrëveshjes. Teoricienët e konfliktit argumentojnë se sjellja devijuese është rezultat i pabarazisë sociale. Ata besojnë se njerëzit që kanë më pak pushtet në shoqëri, po ashtu kanë edhe më shumë gjasa të përfshihen në sjellje devijuese, si një mënyrë për ta sfiduar rendin ekzistues. Për shembull, njerëzit që janë të varfër, ose ata që janë anëtarë të grupeve minoritare, mund t’i drejtohen krimit si një mënyrë për të marrë burime që u nevojiten për të mbijetuar. (Nickerson, 2022).

Sjelljet devijante dhe shoqëria kosovare

Në shoqërinë kosovare mund të shohim se me ndryshimet dhe zhvillimet sociale edhe sjelljet devijante pothuajse janë shpeshtuar, dhe kjo rezulton edhe me rritjen e numrit të tyre, e të cilat shifra i japin qendrat për punë sociale, policia, e po ashtu edhe mediat me rastin e raportimeve të tyre. Sjelljet devijante janë të pranishëm pothuajse në çdo cep të Kosovës, dhe kjo vërehet si për nga shpërfaqja e dhunës në shkolla, pastaj bullizmi, përdorimi i substancave psiko-aktive, duhani, e deri te vrasjet, e të cilat jo rrallë herë kanë qenë pamja e parë e raportimeve nëpër mediet vendore. Të dhënat tregojnë se janë diku “rreth 30.000-40.000 përdorues të drogave, nga të gjitha komunitetet dhe grupmoshat e ndryshme, me dominim nga moshat e reja” (Marmullaku, 2022). Po ashtu problem shoqëror është edhe shpërfaqja e rasteve të dhunës, pavarësisht faktit se kohëve të fundit institucionet shkollore kanë instaluar edhe kamera të sigurisë, dhe ato në vazhdimësi po monitorohen. Sipas të dhënave të raportuara në mediet vendore, po del se “vetëm për pesë muajt e parë të vitit 2022 janë raportuar 288 raste të ndryshme të dhunës nëpër shkolla” (Gazeta Express, 2022). Të dy fenomenet sociale, po edhe një mori e fenomeneve të tjera, e të cilat nuk mjaftojnë që të elaborohen me pak fjalë, tregojnë se shoqëria kosovare, sidomos të rinjtë, kanë rrëshqitur drejt një humnere, dhe se, nëse nuk merren masa adekuate brenda një kohe të shkurtër, atëherë shoqëria kosovare do të ketë probleme dhe sfida të konsiderueshme.

Shkaqet dhe pasojat

Në analizën sociologjike del se ekzistojnë një mori i faktorësh që ndikojnë që të rinjtë të shpërfaqin këso sjelljesh devijante, sidomos mosha e adoleshencës, e cila konsiderohet si moshë shpërthyesë, dhe që njëherazi është mosha e zhvillimit psiko-motorik e fëmijëve. Prandaj, në këtë segment analiza sociologjike e drejton burimin e shkaqeve te disa faktorë të cilët i kemi pasqyruar më poshtë:

Së pari, mungesa e komunikimit brenda familjes – është një ndër çështjet ndoshta me themelore në këtë drejtim, për shkak se komunikimi brenda familjes dhe me fëmijët është pjesë e njerëzores, dhe është edhe obligim moral i prindërve drejt një edukimi të mirëfilltë. Për shkak të dinamikës së jetës, punës, angazhimeve të tjera, karrierës, si dhe ndikimeve të tjera, shpeshherë mungon një linjë komunikimi në relacionet prind-fëmijë, dhe anasjelltas. Po ashtu, në këtë drejtim, ndikojnë edhe mosmarrëveshjet dhe konfliktet brenda familjes, e të cilat shpeshherë e shfaqin edhe natyrën e dhunës në familje, dhe të cilat drejtpërdrejt ndikojnë në shfaqjen e sjelljeve devijante të rinjtë, po edhe në manifestimin e tyre te palët e tjera. Fatkeqësisht, shoqëria kosovare e ka humbur kuptimin e komunikimit brenda familjes. Motoja “fëmija edukohet diku 20 vjet përpara se të ketë lindur”, si duket nuk korrespondon me këtë fakt, sepse rrethanat e reja sociale kanë bërë që komunikimi dhe edukimi i fëmijëve në pjesën më të madhe të rasteve të jetë “në mëshirën e fatit”.

Së dyti, interneti - edhe pse konsiderohet si një “shkop magjik” i cili ka arritur të krijojë ura lidhëse në mes të kulturave të ndryshme anembanë botës, ai bart në vete edhe rreziqe që ende janë të paeksploruara dhe që bartin pasoja të pariparueshme. Sipas një artikulli të botuar në radio Evropa e Lirë “përdorimi i internetit të fëmijët nuk është i sigurt, meqë në Kosovë ofruesi i shërbimit të internetit nuk ta ndalon qasjen në asnjë faqe ose rrjet, për dallim nga vendet e tjera evropiane e më gjerë. Fëmijët, sipas kompanive digjitale, nga rrjetet sociale, më së shumti preferojnë të përdorin rrjetet Facebook, Instagram dhe Tiktok” (Ariana Kasapolli – Selani, 2020). Kjo tregon se fëmijët janë duke u edukuar nga interneti pa bërë ndonjë zgjedhje (selektim) se cila është e dobishme për ta dhe cila nuk është, madje siç shihet, ata/ato kanë qasje në të gjitha faqet e internetit, dhe mjafton që të hyhet në *google* dhe të shikohen: akte të dhunës, video me gangsterë, pornografi, metoda të vrasjes dhe vetëvrasjes, si dhe dukuri të tjera shoqërore. Lidhur me këtë, psikologu social i njohur Albert Bandura nënvizon se “shumë sjellje të njeriut formohen përmes vëzhgimit të sjelljeve të tjerëve ose modeleve simbolike, imtimiti shpesh përforcohet

dhe imitimi mund të kushtëzohet përmes parimeve të kushtëzimit” (Karaj, 2010). Kjo do të thotë se të rinjtë mund të ndikohen dukshëm nga përdorimi i pakontrolluar i internetit, dhe kështu të shpërfaqin sjellje devijante në shoqëri, duke i imituar të tjerët, apo duke e krijuar një modelim social në shoqëri.

Së treti, ndikimi i grupmoshave – ndikimi i grupmoshave është goxha i lartë në jetën dhe personalitetin e individit. Studimet nënvizojnë se mbi 60% të kohës individi e kalon me rrethin apo shoqërinë, sesa me familjen e vet, dhe kjo jep një sinjal se ai/ajo në një ose tjetrën mënyrë ndikohet prej tyre. Në sfondin e sjelljeve devijante dhe krimit, sjelljet e tilla shpeshherë mësohen dhe përvetësohen në shoqëri. Kësisoj, sipas teorisë të krijuar prej Edwin H. Sutherland, sjellja kriminale mësohet nëpërmjet ndërveprimeve me njerëzit e tjerë. Nëpërmjet këtij ndërveprimi dhe komunikimit, njerëzit mësojnë vlerat, qëndrimet, teknikat dhe motivet për sjellje kriminale. Prandaj, prindërit duhen të kenë kujdes se me kë shoqërohen fëmijët e tyre, se kush janë shoqëria e tyre dhe se cili është roli dhe ndikimi i shoqërisë të fëmijët e tyre.

Së katërti, ndikimi i rrethanave të tjera sociale – rrethana këto që pa dyshim se luajnë një rol në shpërfaqjen e sjelljeve devijante të të rinjtë në Kosovë. Rrethanat e tilla vijnë si rezultat i faktorëve të ndryshëm, qofshin ata situacional, apo edhe faktorë të tjerë.

Sa i përket pasojave të sjelljeve devijante në shoqëri, ato mund të sjellin një mori të pasojave, përfshirë pasoja të ndryshme, si: rritjen e vazhdueshme të dhunës, dëmtimin e pronës së tjetrit/es, mungesën e performancës në shkollë, mungesën e oreksit, portretizimin e gruas si objekt i shfrytëzimit seksual, bullizmin, shfaqjen e dhunës ndër bashkëmoshatarët, depresionin, aktet e vrasjes dhe të vetëvrasjes, përdorimin e substancave psiko-aktive, alkoolit, humbjen e shpresës të familja dhe institucionet e tjera, shndërrimin e një modeli negativ në shoqëri, si dhe pasoja të tjera.

Roli i fesë dhe sjelljet devijante

Feja është një ndër agjenset më të rëndësishme të socializimit, menjëherë pas familjes dhe shkollës. Ajo ka ndikim në ndërtimin e personalitetit të individit, dhe si e tillë ndikon dukshëm në fuqizimin dhe kohezionin e lidhjeve sociale me anëtarët e tjerë të grupit, komunitetit apo vetë shoqërisë. Në sferën e sjelljeve devijante, feja mund të luajë rol me rëndësi në edukimin, por edhe në rehabilitimin e personave që kanë probleme të tilla. Në fakt, “feja e organizuar tradicionalisht ka shërbyer si një metodë për lidhjen e individëve me familjet, komunitetet dhe shoqëritë e tyre, për t’i përcjellë qëllimet shoqërore dhe për ta vendosur moralin te të rinjtë dhe te të moshuarit. Lidhja fetare jo vetëm që i mban familjet dhe komunitetet së bashku, përmes besimeve dhe ritualeve të përbashkëta, por siguron një busull morale (orientim) që mund të veprojë si një kontroll i brendshëm shoqëror, duke i parandaluar individët të përfshihen në sjellje antisociale (devijante), si krimi” (Salvatore, 2018). Në aspektin sociologjik del se institucionet fetare zyrtare u ofrojnë të rinjve udhëzime normative përmes fuqizimit të lidhjeve me grupin apo komunitetin fetar. Prandaj, edhe efekti psikologjik dhe social i fesë është i rëndësishëm në uljen e sjelljeve devijante në shoqëri, sepse feja në këtë rast mund të veprojë si një mjet ose mekanizëm i kontrollit social pozitiv për adoleshentët dhe të rinjtë. Në rastin e Kosovës, duke marrë parasysh edhe frekuentimin e objekteve fetare prej të rinjve, është e rëndësishme që të jetë një sinkronizim i temave fetare me ato bashkëkohore, në mënyrë që besimtarët (të rinjtë dhe të rejtat) ta shohin perspektivën fetare mbi problemet e devijancës dhe normat fetare mbi këtë problem. Si Bashkësia Islame e Republikës së Kosovës, e po ashtu edhe Kisha Katolike, apo ajo Protestante, apo edhe bashkësitë e tjera fetare, duhet ta fuqizojnë më tepër komunikimin në raport me këto dukuri negative të shoqërisë, duke pasur fokus kryesor individin dhe shoqërinë. Së fundi, në shumë objekte të trashëgimisë fetare dhe kulturore islame në Kosovë është ndërmarrë një iniciativë për diskutimin dhe ngritjen e vetëdijes shoqërore për dukuritë e tilla negative, duke bërë që këto tema të trajtohen edhe në kuadër të sfondit fetar, i cili mund të

ketë ndikim në minimizimin e dukurive të tilla, ngritjen e vetëdijes shoqërore dhe evokimin për një shoqëri të shëndoshë.

Përfundim

Bazuar nga ajo që kemi elaboruar deri tani, mund të vijmë në përfundim se sjelljet devijante janë dukshëm të pranishme në mjedisin social kosovar, dhe për këtë me siguri ka një mori të faktorëve të brendshëm dhe të jashtëm. Sjelljet e tilla shfaqen në mjedisin e familjes, në rrugë, në shkollë, në vendet/hapësirat publike, po edhe në vende të tjera më pak të frekuentuara. Ato janë imazh negativ për mjedisin tanë social, dhe mund të kenë pasoja të pariparueshme në shoqëri, përfshirë këtu pasojat fizike, shëndetësore, psikologjike, sociale dhe ekonomike.

Përveç familjes, e cila ka rol të patjetërsueshëm në këtë segment, institucionet e Kosovës, mediet, shoqëria civile, qendrat për punë sociale, shoqatat e psikologëve, të sociologëve, bashkësitë fetare, si dhe akterët e tjerë, mund të japin një kontribut të rëndësishëm në minimizimin e dukurive të tilla, e të cilat mund të shndërrohen në një kancer të shoqërisë kosovare. Prandaj, është më se e nevojshme që të ketë një fuqizim më të madh të komunikimit ndërmjet akterëve, pra, më herët, dhe të krijohen strategji për minimizimin e problemeve të tilla, në mënyrë që të rinjtë dhe të rejtat ta kenë një ambient sa më të sigurt, pa dhunë, pa bullizëm, pa dallime, pa paragjykime, drejt të ardhmes sa më të ndritur.

Literatura:

- Ariana Kasapolli - Selani. (2020, Shkurt 16). Fëmijët në Kosovë kanë qasje në të gjitha faqet e internetit. <https://www.evropaelire.org>. Retrieved Tetor 15, 2022, from <https://www.evropaelire.org/a/femijet-perdorimi-i-internetit-/30437057.html>
- Gazeta Express. (2022, Qershor 25). Qindra raste të dhunës në shkolla për pesë muaj, njohësit fajësojnë institucionet. <https://www.gazetaexpress.com>. Retrieved Tetor 15, 2022, from <https://www.gazetaexpress.com/%E2%80%8Bqindra-raste-te-dhunes-ne-shkolla-per-pese-muaj-njohesit-fajesojne-institucionet/>
- Hartney, E. (2022, Maj 11). What is Deviant behavior?. <https://www.verywellmind.com>. Retrieved Tetor 15, 2022, from <https://www.verywellmind.com/socially-acceptable-to-socially-deviant-addictions-22243>
- Karaj, T. (2010). *Psikologjia e Zhvillimit të femijës*. Tiranë: Emal.
- Marmullaku, A. (2022, Qershor 27). Rritet numri i përdoruesve të drogave në Kosovë. <https://albanianpost.com>. Retrieved Tetor 15, 2022, from <https://albanianpost.com/rritet-numri-i-perdoruesve-te-drogave-ne-kosove/>
- Nickerson, C. (2022, Gusht 31). Deviance in Sociology: Definition, Theories & Examples. <https://simplysociology.com>. (P. Fact Checked by Saul Mcleod, Editor, & P. Fact Checked by Saul Mcleod, Producer) Retrieved Tetor 15, 2022, from <https://simplysociology.com/deviance-examples-sociology.html>
- Oparaduru, J. (2021). DEVIANT BEHAVIOURS IN SCHOOLS: IMPLICATION FOR COUNSELLING. *National Open University of Nigeria, Jabi-Abuja*. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/349693033_DEVIANT_BEHAVIOURS_IN_SCHOOLS_IMPLICATION_FOR_COUNSELLING
- Pajaziti, A. (2010). *Fjalor Sociologjik*. Shkup: Logos A.
- Salvatore, C. &. (2018). The Influence of Religion on the Criminal Behavior of Emerging Adults . *Department of Justice Studies Faculty Scholarship and Creative Works*. 2(2), 6-7. Retrieved from <https://digitalcommons.montclair.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=justice-studies-facpubs>

Prof. Dr. Ass. Ferdi KAMBERI

DEVIANT BEHAVIOUR AMONG THE YOUNG IN KOSOVA, CAUSES AND CONSEQUENCES

(Summary)

Deviant behaviour is actions that are contrary to social norms, which can also include informal social rules. It is manifested in different forms and ways, such as bullying, school violence, use of psycho-active substances, etc. The Kosovar society is not immune to such phenomena, and according to different data, reports, analyses and studies, such behaviour within the social milieu in Kosova is on the rise. This paper analyses deviant behaviour among the young in Kosova, its causes and consequences, the role of institutional and social actors, as well as the role of religion as a guide towards minimizing such phenomena. The methodology used focused on the review of local and international literature, as well as content analyses, the comparative method, desk research, and statistical methods. The overall results show that deviant behaviour among the young in Kosova is becoming ever more present, and represents a serious challenge for the young and society in general. Strengthening family ties through communication, and the involvement of institutional and other actors, including religious organizations, could make a difference in minimizing such phenomena and orienting the young towards a brighter future.

Dr. Feim GASHI¹

PRIRJET FETARE TË MYSLIMANËVE QË JETOJNË NË KOSOVË

Abstrakt

Vendi me popullsinë më të madhe myslimane në Gadishullin Ballkanik është Republika e Kosovës. Edhe pse në Kosovë jetojnë një-rëz me besime fetare dhe etni të ndryshme, shqiptarët myslimanë janë kryesisht që janë në shumicë. Duke qene se vendi ka përjetuar shumë probleme të ndryshme pas periudhës osmane, mund të thuhet se shoqëria është në një pozicion të fortë, si në aspektin etnik, ashtu edhe në aspektin fetar. Sepse, edhe pse nuk ka ndonjë studim zyrtar për këtë temë, në studimet e bëra nga organizatat joqeveritare dhe qendrat anketuese, është vërejtur se 95% e qytetarëve të Kosovës janë myslimanë. Në bazë të këtij studimi u përpoqëm të përcaktojmë se cilat janë prirjet/tendencat fetare të myslimanëve që jetojnë në vend. Gjithashtu u përpoqëm të përcaktojmë lidhjen midis fesë dhe gjinisë, fesë dhe statusit martesor, fesë dhe vendbanimit dhe fesë dhe të ardhurave ekonomike. Studimi është një hulumtim në terren, në të cilin teknika e anketimit përdoret në përputhje me metodën e skanimit. Anketat janë plotësuar prej indi-

¹ Assis. Prof. Dr. Feim GASHI, Profesor pranë Universitetit Kırklareli, Fakulteti i Teologjisë, Dega e Filozofisë dhe Studimeve Fetare, Departamenti i Psikologjisë së Fesë. Feim Gashi, Kosova'da Yaşayan Müslümanların Dini Eğilimleri, Religious Tendency of Muslims Living in Kosovo, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, 2022, Sayı: 10. (Ky punim është përkthyer në shqip prej vetë autorit dhe **Sindi Bilibashit**, në version paksa më të shkurtuar nga origjinali, enkas për revistën *Studime* të Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame në Prishtinë).

vidëve myslimanë (N=319) që jetojnë në Kosovë. Sipas zbulimeve që kishim në dorë, u vërejt se kishte një dallim domethënës në të gjitha dimensionet, si të gjinisë, ashtu edhe të besimit fetar, vendbanimit dhe adhurimit, moralit, diturisë e sjelljes fetare, statusit të të ardhurave dhe fesë, mirëpo nuk u gjet asnjë ndryshim domethënës për sa i përket statusit martesor.

Fjalët kyçe: *fe, mysliman, Kosova, prirje/tendencë, besim, adhurim.*

Hyrje

Feja vazhdon të ketë një ndikim të fortë në shoqëri, si në kohët e vjetra, ashtu edhe në ditët e sotme. Megjithatë, sipas shoqërisë, individëve dhe periudhave kohore, ka një rritje dhe një ulje të efekteve të besimeve fetare. Kjo sepse, përderisa marrëdhëniet fe-shoqëri ishin edhe më formale dhe më intensive në të kaluarën, sot ato mund të thuhet se janë edhe më të dobëta edhe më informale. Ky proces, i cili në Perëndim filloi me periudhën e iluminizmit, me kalimin e kohës u përhap edhe në vendet e tjera të botës. Me fjalë të tjera, me periudhën e iluminizmit në Perëndimin fetar Kisha u “burgos” brenda mureve të veta. Pra, si rezultat edhe ndikimi i fesë tek individët dhe te shoqëria shkoi drejt zvogëlimit.

Megjithatë, edhe pse efekti i fesë tek individë dhe shoqëria është ulur, prapë nuk është zhdukur plotësisht. Teksa iluminizmi dhe modernizimi shkaktuan uljen e ndikimit të fesë në shoqëritë perëndimore, në shoqëritë ku mbizotëronte regjimi komunist pati presione në regjim, shkencë dhe modernizim. Në temën e hulumtimit tonë, duhet të përmendur se myslimanët e Kosovës, në kohën kur Jugosllavia ishte rajon autonom, qeverisehin nga regjimi komunist. Ky sistem menaxhimi vazhdoi deri në vitet e '90-ta. Prandaj, mund të themi se njerëzit që kanë jetuar, studiuar apo janë arsimuar në atë periudhë, e që kanë kryer profesionin e edukatorit për të rinjtë e sotëm, janë prekur nga ndikimi i regjimit komunist ndaj fesë, dhe po ashtu kanë ndikuar te brezat e rinj. Përveç kësaj, fakti që në dy vitet e fundit Covid-19 ka e preku botën, si dhe gjasat të ndodhë Lufta e Tretë Botërore, kanë ndikuar në qëndrimet e njerëzve ndaj fesë. Kjo është parë në disa studime mbi Covid-19, e që sipas tyre besimet fetare kanë një

efekt në reduktimin e ankthit dhe të frikës së shkaktuar nga Covid-19.² Prandaj, besojmë se rezultatet e punës sonë kërkimore do të vlerësohen nën hulumtimin e të gjitha këtyre informacioneve dhe fakteve.

Për t'i përcaktuar më saktë prirjet fetare të myslimanëve që jetojnë në Kosovë, do të ishte më e saktë t'i referoheshim të kaluarës së besimit islam. Një nga studimet më të hershme mbi besimet fetare të njerëzve që jetojnë në Kosovë është bërë në vitin 1891. Sipas kësaj, 52.98% e Kosovës janë shqiptarë myslimanë, 2.86% janë shqiptarë katolikë, 6.77% janë turq myslimanë, 20.62% janë maqedonas ortodoksë, 15.10% janë serbë ortodoksë, ndërsa pjesa tjetër përbëhet nga ateistë dhe besimtarë të tjerë.³ Megjithatë, sot kjo përqindje ka ndryshuar në mënyrë drastike. Sepse sot, kur përmendet feja, feja e parë që të vjen ndërmend në Kosovë është Islami. Edhe pse nuk ka një studim zyrtar për këtë temë, bazuar në studimet e bëra nga organizatat joqeveritare dhe qendrat anketuese, thuhet se 95% e qytetarëve të Kosovës janë myslimanë, dhe pjesa tjetër janë besimtarë të besimeve të ndryshme fetare.⁴

Shqiptarët që jetonin në Kosovë, para se të bëheshin të krishterë, kishin besimin politeist. Me kalimin e kohës politeizmi ia la vendin krishterimit. Krishterimi u pranua si fe zyrtare në vitin 313, dhe kjo fe ishte mbizotëruese mes njerëzve në periudhat e hershme.⁵ Thuhet se kontaktet e para të popullit të Kosovës me myslimanët filluan në shekullin e VIII, me

² Feim Gashi, "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (Haziran 2020), 89-112; Feim Gashi, "Kosova Toplumunda Covid 19 Korkusu Anksiyete ve Bireysel Dindarlık Üzerine Bir Araştırma", *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 7/2 (Güz 2020), 227-262; Nurdan yağlı, "Salgın Döneminde Yas ve Din İlişkisi Üzerine Psikososyal Bir Değerlendirme", *Turkish Studies*, 15/6 (Ekim 2020), 925-947; Zeynep Sağır, "Kültürleşme, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti: Türkiye'de Yaşayan Yabancı Öğrenciler Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Kilitbahir*, 17, (Eylül 2020), 5-37.

³ Kristaq Prifti, "Popullsia myslimane shqiptare në Ballkan në fund të shekullit XIX dhe në fillim të shekullit XX", *Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët, Uluslararası Seminer* (Prishtinë: 1992), 154.

⁴ Murat Yılmaz, "İslam Coğrafyası Bağımsızlığın Eşiğinde bir Ülke Kosova", <http://www.dusuncegundem.com>, (05 Mayıs 2008).

⁵ "Albanians", *The Illustrated Encyclopaedia of Mankind*, ed. Richard Carlisle, 2nd edition (Pennsylvania: Marshall Cavendish Corp, 1990), 1/46.

marrëdhëniet e tyre tregtare, diplomatike, shkencore dhe ushtarake.⁶ Mirëpo, sipas disa burimeve, thuhet se feja islame ka hyrë për herë të parë në Kosovë në shekullin e 11-të dhe kjo ka ndodhur më intensivisht në shekullin e 13-të.⁷ Dihet se ky rajon ishte nën sundimin e osmanëve nga shekulli i 14-të, e deri në fillim të shekullit të 20-të, e cila ishte një forcë shumë e rëndësishme në islamizimin e rajonit.⁸

Pas Luftës së Dytë Botërore kufizime serioze fetare u panë si në Kosovë, ashtu edhe në mbarë Jugosllavinë. Gjykatat e Sheriatit Islam u shfuqizuan në vitin 1946, dhe një ligj që u miratua në vitin 1950 e ndalonte që gratë ta mbulonin fytyrën e tyre. Gjithashtu, në të njëjtin vit u mbyllën shkollat fillore, ku fëmijët fitonin njohuri bazë për Kuranin, dhe shkollimi i fëmijëve në xhami u përfshi në boshtin e veprave kriminale. Me përfundimin e Luftës së Dytë Botërore, dhe menjëherë pas krijimit të Jugosllavisë në vitin 1945, u vendos që të mbyllen të gjitha medresetë. Mirëpo, pas blerjes së fondacioneve që i përkisnin Bashkësisë Islame nga shteti jugosllav, financimi i jetës fetare bëhej nga myftinitë, nga burimet si: zekati, fitri, organizimi i pelegrinazhit, kurbanit dhe nga lëkurat e kurbaneve. Pagesat vjetore të anëtarësimit ishin përcaktuar për xhematin e çdo xhamie, dhe këto pagesa të anëtarësimit vazhdojnë edhe sot. Përveç kësaj, ndihma vullnetare dhe mbështetjet e tjera të ngjashme siguruan mbijetesën e Bashkësisë Islame në periudhën jugosllave.⁹ Përpos kësaj, në vitin 1968 filluan të jepeshin edhe mësimet e marksizmit, mësimet këto që u zbatuan nëpër shkolla. Lirisht mund të themi se me këtë të rinjë gjatë marrjes së edukimit u është bërë shpëlarje e trurit. Në shkolla mësuesve u bëhej pre-

⁶ Nexhat Ibrahim, "Islami është fe autoktone në trojet shqiptare", <http://burimi.org>, (02 mars 2012).

⁷ Jahja Drançolli, "Përhapja e Islamit në Kosovë", *Edukata Islame*, XXXV/76, (Prishtinë: Koha Yayınları, 2005), 268.

⁸ Nexhat Ibrahim, *Islami dhe Myslimanët në tokat shqiptare dhe në Ballkanin mesjetar* (Prishtinë: Logos Yayinevi, 2006), f. 6.

⁹ Muhammet Aruçi, "Eski Yugoslavya II", *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar* (İstanbul; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1998), 189.

sion për t'i detyruar nxënësit që agjëronin që ta prishnin agjërimin. Po ashtu, herë pas here, edhe klerikët u nënshtroheshin torturave.¹⁰

Statusi kushtetues i Republikës së Kosovës, e cila e shpalli pavarësinë e saj më 17.02.2008, sipas nenit të 8-të të Kushtetutës, vijon: “Republika e Kosovës është shtet laik dhe neutral në çështjet e fesë dhe të ndërgjegjes.”. Gjithashtu, të drejtat që lidhen me lirinë e besimit, ndërgjegjes dhe fesë theksohen në paragrafin e parë, të dytë, të tretë dhe të katërt¹¹ të nenit të 38-të. Mirëpo, përkundër kësaj, myslimanët që jetojnë në Kosovë janë të privuar nga shumica e këtyre të drejtave, pra, sa i përket lirisë së besimit dhe të ndërgjegjes, sepse sot çështja e fesë në Kosovë vazhdon të jetë një nga çështjet më të rëndësishme që i pushton lajmet aktuale e të përditshme. Gjithashtu, në vazhdimësi dalin në sipërfaqe tema të tilla si shamia/mbulesa, edukimi fetar, botimet fetare dhe xhamitë. Këto çështje janë ndër temat më të diskutuara prej të rinjve në internet, apo edhe në programe të ndryshme televizive dhe radiofonike.¹² Shamia, edukimi fetar etj., si dhe vazhdimi i problemeve të njëjta i irriton shumë besimtarët. Me fjalë të tjera, vazhdimi i problemeve të tilla në një shoqëri ku mbi 95% e popullsisë janë myslimanë, po që është një situatë e papritur dhe e padëshirueshme.

Tani le të përpiqemi ta studiojmë shkurtimisht konceptin fe, si dhe pri-rjen fetare, e që janë koncepte shumë të rëndësishme në këtë hulumtim. Koncepti i fesë në fusha të ndryshme trajtohet ndryshe, e edhe në këtu i përngjitem kuptime të ndryshme. Për këtë arsye nuk është bërë kurrë një

¹⁰ Ali Pajaziti, “*Rinia univeristare dhe religjioni* (Shkup: Logos Yayınları, 2003), 43.

¹¹ Kosova Anayasası: Madde 38 [İnanç, Vicdan ve Din Özgürlüğü]: 1. İnanç, vicdan ve din özgürlüğü güvenceye bağlıdır. 2. İnanç, vicdan ve din özgürlüğü, dini kabul etme ve beyan etme hakkını, kişisel inançları ifade etme hakkını ve herhangi bir dini cemaat veya grubun mensubu olma veya reddetme hakkını kapsar. 3. Hiç kimse, kendi vicdanına aykırı şekilde, dini vecibeleri yerine getirme ve inanç ile dinini beyan etme konusunda zorlanamaz veya engellenemez. 4. Din, inanç ve vicdanı açıkça beyan etme özgürlüğüne, kamu ve devlet güvenliği ve düzenin korunması ve başkalarının kişisel haklarının korunması için zorunlu ise, yasayla sınırlama konabilir.

<http://www.kushtetutakosoves.info/repository/docs/Kosova>.

[Cumhuriyeti.Anayasasi.pdf](#).

¹² Diskutime, “<http://diskutime.com>” (11 Ocak 2008).

përkufizim i vetëm universal i fesë. Sot, sipas përkufizimit psikologjik të fesë, ndjenjat apo emocionet e njerëzve janë kriter bazë për të pranuar diçka si fe. Këto emocione ose ndjenja i bëjnë njerëzit të përdorin forca më të mëdha për t'i kënaqur ato ndjenja ose ato emocione.¹³ Disa përkufizime të bëra në fushën e psikologjisë së fesë variojnë si më poshtë:

Sipas Antoine Vergote, feja është “tërësia e shenjave, e sjelljeve, e emocioneve dhe e gjuhës së lidhur me një qenie (ose disa qenie) të mbina-tyrshme.”¹⁴ James thekson aspektin individual të fesë në përkufizimin e tij. Ai e përkufizon fenë si “ndjenjat, sjelljet dhe përvojat e individëve në vetminë e tyre, në të cilat ata e perceptojnë veten sipas asaj që ata e konsiderojnë të shenjtë.”¹⁵ Sipas Allport, “feja është përpjekja e individit për të rënë në kontakt me realitetin dhe Krijuesin e tij, si dhe për të marrë pjesë në harmoni.”¹⁶

Frojdi, i cili është themeluesi i psiko-analizës, bëri vlerësime të ndryshme mbi fenë në kohë të ndryshme; fenë ndonjëherë përpiqet ta shpjegojë me një neurozë obsesioni universal.¹⁷ Ndonjëherë është e mundur ta gjejmë atë në përvojat e fiseve primitive që jetonin në kohët e lashta.¹⁸ Ndonjëherë, ai e kërkonte bazën e besimit në Zot në marrëdhëniet psikologjike të përjetuara midis fëmijës dhe babait të tij.¹⁹ Jung gjithashtu bëri deklaratatë të ndryshme për fenë. Sipas tij feja siguron marrëdhënien e individit me Zotin, dhe e çon individin drejt shpëtimit dhe lirisë. Prandaj,

¹³ Cox, J. L., *Kutsalı İfade Etmek*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İz Yay, 2004), 22.

¹⁴ Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 15.

¹⁵ Ali Ulvi Mehmedoğlu, “Klasik Kuramlar ve Modern Araştırmalar Bağlamında Dindarlık ve Kişilik”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay ve Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi Yayınları, 2006), 262–263.

¹⁶ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (İstanbul: DEM Yayınları, 2004), 31.

¹⁷ Gülsüm Mehdiye, *İlham Dilman'ın Psikanaliz Anlayışı ve Freud Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 40.

¹⁸ Ayten Ali, *Psikoloji ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 31.

¹⁹ Topaloğlu Aydın, *Ateizmin Eleştirisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 141.

Jung beson se nënndërgjegjia ka një karakter fetar.²⁰ Siç shihet, vërehet se në këto përkufizime theksi vihet në anën individuale të fesë në përgjithësi.

Sidoqoftë, le të përpiqemi ta shohim konceptin tjetër të rëndësishëm të studimit tonë, konceptin e tendencës dhe të prirjes fetare. Sipas Fjalorit të Gjuhës Shqipe, koncepti *prirje*²¹ është drejtimi që ndjek dikush në veprimet, në sjelljet dhe në pikëpamjet e tij; drejtimi që merr diçka gjatë zhvillimit. Ndërsa, sipas Institucionit të Gjuhës Turke, koncepti *prirje*²² do të thotë aftësi, mjeshtëri të duash, të dëshirosh ose të bësh diçka. Në fjalorin Kubbealtı, nga ana tjetër, gjendja e të qenit i interesuar për diçka dhe aftësia drejt saj përdoret për të nënkuptuar prirje.²³

Nga ana tjetër, prirja fetare pranohet si refleksion i jashtëm i besimit fetar të individit përballë një situatë ose një efekti, sikurse është njohuria, sjellja, emocioni, mendimi etj. Me fjalë të tjera, prirjet fetare mund të shpjegohen në lidhje me vlerat apo me faktorët si intensiteti i besimit fetar të individëve dhe shoqërive, niveli i njohurive fetare dhe mënyra se si vlerat fetare shndërrohen në jetë.²⁴ Kuptimi fetar dhe njohja fetare e individit përcakton formën dhe kufirin e prirjes fetare te secili individ. Përveç kësaj, tendencat fetare mund të emërtohen në mënyra të ndryshme, pra në psikologjinë e fesë. Këto emërtime ndonjëherë mund të jenë në përkufizime dhe klasifikime të personalitetit, dhe nganjëherë edhe në fusha të quajtura dimensione të fesë.²⁵

²⁰ Yümni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, (İstanbul; Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998), 47.

²¹ *Fjalor i gjuhës shqipe*, “Prirje”, (Erişim 14 Eylül 2022).

²² *Türk Dil Kurumu Sözcükleri*, “Eğilim”, (Erişim 01 Temmuz 2022).

²³ *Kubbealtı Lugatı*, “Eğilim”, (Erişim 1 Temmuz 2022).

²⁴ Halil Apaydın vd., “Hastalık Sürecinde Bireylerin Dinî Eğilimlerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2014), 9.

²⁵ Schowalter, M.-Murken, S., “Religionundpsychische Gesundheit-empirische Zusammenhänge komplexer Konstrukte”, *Einführung in die Religionspsychologie*, Christian Henning, Sebastian Murken, Erich Nestler (Hg.), (Schöningh UTB, Paderborn 2003), 143-144.

1. METODA, SHEMBULLI/ MOSTRA DHE FAKTET

1.1. Metoda

Në këtë studim si metodë është përdorur teknika e dokumentacionit dhe modeli i skanimit relacional të marrëdhënieve. Procesi i studimit u krye në janar, shkurt dhe mars të vitit 2022. Shumica e sondazheve janë kryer nga Google Forms, dhe disa prej tyre janë kryer prej vetë studiuesit.

Gjithsej 319 persona morën pjesë në studimin tonë, nga të cilët 209 ishin meshkuj (65.52%), dhe 110 ishin femra (34.48%). Me këtë rast u konstatua se 165 prej pjesëmarrësve (51,72%) ishin beqarë, dhe 154 prej tyre ishin të martuar (48,28%). Sa i përket vendbanimit, u vu re se 98 e pjesëmarrësve (30.72%) jetonin në fshatra, 103 (32.29%) në kasaba/qyteza, dhe 118 (36.99%) në qytete. Për sa u përket të ardhurave, 43 (13.48%) e pjesëmarrësve rezultuan të kishin të ardhura të ulëta, 133 (41.69%) të mesme, dhe 143 (44.83%) kishin të ardhura të larta.

Sa i përket fesë, 24 prej pjesëmarrësve janë kundër fesë (07.52%), 57 nuk kanë interes për fenë (17.87%), 182 janë më pak fetarë (57.05%) dhe 56 janë fetarë (17.56%). Ndërsa, sa i përket edukimit fetar, 56 e pjesëmarrësve (17,56%) ishin me përpjekjet e tyre, 87 (27,27%) prej familjes, 63 (19,75%) prej xhamisë, 30 (% 9,40) në kursin e Kuranit, 28 (8,78%) në shkollën e mesme Medrese/Imam Hatip dhe 55 (17,24%) në institucionet e arsimit të përgjithshëm.

1.2. Mjetet matëse

Matja e punës sonë kërkimore përbëhet nga dy pjesë: një është Pyetësori i përbërë nga Forma e Informacionit Personal, dhe Tendencia Fetare. Këto janë përdorur si mjet për mbledhjen dhe matjen e informacionit.

Formulari i Informacionit Personal: Formulari përfshinte pyetje për pjesëmarrësit, si: për ta përcaktuar gjininë, statusin martesor, statusin e të ardhurave, vendbanimin dhe fenë.

Shkalla e prirjes fetare: Përbëhet nga pyetje rreth besimit fetar, adhurimit dhe njohurive fetare. Përveç kësaj, anketa përbëhet nga pyetje që vënë

në dyshim pikëpamjet mbi bisedat fetare, ndalesat fetare, sjelljet fetare dhe burimet fetare. Pyetjet e anketës autori (F. Gashi) i ka përdorur në temën e magistraturës, me titull “Orientimet fetare të rinisë shqiptare, bosnjake dhe turke në rajonin e Kosovës”. Në këtë studim është siguruar vlefshmëria dhe besueshmëria e shkallës.²⁶ Megjithatë, në këtë studim u diskutua vetëm për dimensionet e *Besimit Fetar*, *Adhurimit (ibadetet) dhe Dija Fetare*, *Sjellja dhe Etika Fetare (ahlaku)*.

1.3. Hipoteza

Në studim prirjet fetare dhe variablat/ndryshimet demografike (gjinia, statusi martesor, vendbanimi, të ardhurat dhe besimi etj.) janë ndryshimet kryesore. Në studim është synuar edhe përcaktimi dhe interpretimi, nëse ka lidhje ndërmjet variabëlve, dhe nëse po, në cilin drejtim janë marrëdhëniet. Gjithashtu u bë një krahasim midis të arriturave në studimin pasuniversitar, të kryer në vitin 2008, dhe të arriturat në këtë studim.

Hipoteza kryesore e hulumtimit tonë është si vijon: Pjesëmarrësit ndryshojnë në aspektin e prirjeve fetare sipas gjinisë, statusit martesor, vendbanimit, statusit të të ardhurave dhe llojit të fesë. Gjashtë hipotezat e hulumtimit tonë janë si më poshtë: Niveli i prirjes fetare të pjesëmarrësve të femrave është më i lartë sesa ai i pjesëmarrësve meshkuj; Niveli i prirjes fetare të pjesëmarrësve të martuar është më i lartë sesa ai i pjesëmarrësve beqarë; Tendenca fetare e pjesëmarrësve që jetojnë në vendbanime të vogla është më e lartë se e pjesëmarrësve që jetojnë në vendbanime të mëdha; Tendencat fetare të pjesëmarrësve me status të të ardhurave të ulëta janë më të larta sesa ato me status të mirë të të ardhurave; Prirja fetare e pjesëmarrësve me nivel të lartë të religjiozitetit është më e lartë sesa te pjesëmarrësit me nivel të ulët të fesë.

²⁶ Feim Gashi, “Kosova Bölgesindeki Arnavut, Boşnak ve Türk Gençlerinin Dini Yönelimleri”, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 57; (Ölçeğin Kasie- Mayer-Olkin (KMO) değerini (.916); Bartlett’s Test of Sphericity değerini (p=000) tespit etmiştir. Ölçeğin tek boyuttan oluştuğu ve varyansı açıklayıcılık oranının %70,287 olduğu görülmüştür. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek için yapılan iç-tutarlılık analizi sonrasında ise, Cronbach Alpha değeri’nin =,5539 olduğu anlaşılmıştır.)

1.4. Mbledhja dhe analiza e të dhënave

Siç u përmend edhe më parë, anketa u krye në janar, shkurt dhe mars të vitit 2022. Gjithashtu janë dhënë informacione se si të bëhet aplikimi dhe se çfarë duhet t'i kushtohet vëmendje. Nga 320 pyetësorë të shpërndarë nga Google Forms dhe studiuesi, 319 nga ato u vlerësuan. Analiza e të dhënave është bërë me ndihmën e programit të paketës SPSS. Në studim u përdorën testi-T dhe ANOVA për ta përcaktuar lidhjen midis variabëlve të vazhdueshme dhe variabëlve të ndërprerë. Përmbajtja e hulumtimit kryesisht bazohet në të dhënat parësore. Gjithashtu, të dhëna dytësore janë përdorur edhe gjatë formimit të infrastrukturës teorike të lëndës, interpretimit të gjetjeve dhe krahasimeve.

2. GJETJET/ ZBULIMET

2.1. Gjinia dhe prirjet fetare

Në studim u aplikua analiza e “*Testit T të Grupit të Pavarur*”, për të përcaktuar nëse kishte dallim ndaj dimensioneve të prirjes fetare midis burrave dhe grave.

Tabela 1: Rezultatet e Testit-T të dimensioneve të tendencës fetare sipas gjinisë

Dimensionet	Gjinia	Numri	X	Std. S	t	p
Dimensioni i besimit fetar	Mashkull	209	3,69	,3935	1,742-	,005
	Femër	110	3,91	,3747		
Dimensioni i Adhurimit (ibadet) dhe i Dijes Fetare	Mashkull	209	3,27	,4101	1,991	,055
	Femër	110	3,10	,7635		
Sjellja fetare dhe dimensionimi moral (ahlak)	Mashkull	209	3,24	,3273	-,181	,107
	Femër	110	3,38	,2246		

Sipas rezultateve të analizës në Tabelën nr. 1, kuptohet se gjinia nuk bën një ndryshim domethënës midis grupeve në dy dimensionet e tjera, përveç në *Dimensionin e Besimit Fetar* ($p>05$). Në këtë kontekst shihet se nga hipoteza jonë “variabëli i statusit gjinor do të shkaktojë një ndryshim të rëndësishëm” nuk mbështetet në të gjitha dimensionet e tendencës fetare.

Ndërsa, shihet se ka një dallim domethënës midis burrave dhe grave në *Dimensionin e Besimit Fetar* $p<05$. Po ashtu shihet se femrat kanë tendenca më pozitive në aspektin e besimit në Allahun, pejgamberët, engjëjt, Ditën e Gjykimit, Kada dhe Kader, Kuran, Xhenet dhe Xhehenem, e të cilat gjëra e përbëjnë tërësinë e besimit fetar. Ky konstatim mund të interpretohet në këtë mënyrë, për faktin se femrat janë më të dobëta se meshkujt çdoherë kur vjen puna te besimi i besëtytnive ose i syrit të keq. Ndonëse nuk ka pasur ndonjë ndryshim domethënës, të njëjtën prikje të përgjegjshme të grave e shohim edhe në dimensionin e *Sjelljes dhe Etikës Fetare*. Sepse në këtë dimension shihet se femrat (3,38) kanë tendenca më pozitive sesa meshkujt (3,24).

Kur rezultatet e marra në këtë studim krahasohen me rezultatet e marra në studimin pasuniversitar që kemi kryer në vitin 2008, shihet se ka rezultate pothuajse të ndryshme. Kjo sepse në studimin tonë në vitin 2008 u vu re se pjesëmarrësit meshkuj kishin rezultate më të larta në dimensionet e *Besimit* (3.80) dhe të *Sjelljes Morale-Fetare* (3.52), ndërsa ishin pothuajse të njëjta në dimensionet e *Dijes, Adhurimit dhe Veprimtarisë* (3.28). Ndërsa, ka një rritje në dimensionet e *Besimit* (3.77) te pjesëmarrëset femra, dhe ka një rënie në dimensionet e *Dijes, Adhurimit dhe Veprimtarisë* (3.14) dhe *Sjelljes Moral-Fetare* (3.60).²⁷

Me fjalë të tjera, në këtë studim që kemi kryer pas 14 vjetësh është vërejtur se ka pasur një rënie të besimit dhe të moralit për pjesëmarrësit meshkuj, ndërsa një rritje në dimensionin e besimit është vërejtur për pje-

²⁷ Feim Gashi, *Kosova Bölgesindeki Arnavut, Boşnak ve Türk Gençlerinin Dini Yönelimleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 59.

sëmarrëset femra. Nga ana tjetër, mund të thuhet se ka rënie të moralit të femrat, dhe po ashtu edhe të meshkujt.

Rezultate të ngjashme u morën edhe në studimet e mëparshme prej Ayten²⁸ dhe Musait.²⁹ Përsëri, sipas informacionit të përcjellë prej Françeskut, rezultatet e studimeve mbi besimin fetar dhe gjininë ishin përgjithësisht në favor të grave.³⁰ Me fjalë të tjera, shihet se gratë kanë rezultate më të larta në lidhje me besimin dhe sjelljen fetare. Kjo situatë, bëri që gratë t'i përjetonin më intensivisht ndjenjat emocionale, biologjike, trashëgimore, të dhembshurisë dhe të mëshirës, dhe të zhvillonin tendenca më pozitive në çështjet fetare dhe morale. Siç thotë Yapıcı (Japëxhë), mund të mendojë se gratë janë më emocionale dhe më naive, si dhe kanë më shumë nevojë për mbrojtje, dhe se kjo ua shkakton grave ndjenjat e lidhjes me Zotin për t'i mbajtur më të sigurt.³¹

Për sa i përket adhurimit dhe dijes fetare, shohim se mesatarja e meshkujve është më e lartë sesa ajo e femrave. Në studimin e Mehmedoğlu (Mehmedollu) u pa se burrat janë më fetarë sesa gratë për nga prirjet e “adhurimit”, “përvojës”, “dijes” dhe “efektit”.³² Mund të thuhet se për këtë ndikon fakti se në shtetet e Ballkanit gratë janë më pak të përfshira në pjesëmarrjen masive të adhurimit sesa burrat. Përveç kësaj, dihet se gratë kanë shkallë më të ulët të arsimimit dhe të edukimit fetar. Shembull është medreseja e parë për meshkuj në Kosovë, e cila është themeluar në vitin 1951, ndërsa medreseja e femrave që është themeluar në vitin 1994.³³

²⁸ Ali Ayten, “Din Ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/3 (2013), 18.

²⁹ Musa Musai, *Balkan Müslümanlarında Din-Kimlik Bütünleşmesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 107.

³⁰ Leslie J. Francis, “Dinde Cinsiyet Farklılıklarının Psikolojisi: Deneysel Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme”, Çev. Muammer Cengil, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (2010), 210-211.

³¹ Asım Yapıcı, “Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 17/2 (2012), 11-12.

³² Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (İstanbul: DEM Yayınları, 2004), 162.

³³ Ayhan Beçiri, *Kosoav alaaddin Medresesinde Fıkıh Eğitimi ve Öğretimi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2006), 25.

Përveç kësaj, mendojmë se në Kosovë kjo është edhe për faktin se gratë zënë më pak vend në xhami dhe kurse verore të Kuranit, krahasuar me meshkujt.

2.2. Statusi martesor dhe prirjet fetare

Në studim u aplikua “Testi-T i Grupit të Pavarur” për të përcaktuar nëse ka ndonjë ndryshim midis beqarëve dhe të martuarve për sa i përket prirjes fetare. Rezultatet e analizës që formojnë përgjigjen në lidhje me këtë janë përmbledhur në tabelën e mëposhtme.

Tabela nr. 2: Rezultatet e testit-T të dimensioneve të tendencës fetare sipas statusit martesor.

Dimensionet	Gjendja Martesore	Numri	X	Std. S	t	p
Dimensioni i besimit fetar	Beqar	165	3,78	,4462	-,1293	0,62
	I martuar	154	3,83	,2356		
Dimensioni i Adhurimit (ibadet) dhe i Dijes Fetare	Beqar	165	3,15	,7045	-2,208	,070
	I martuar	154	3,28	,3857		
Sjellja fetare dhe dimensionimi moral (ahlak)	Beqar	165	3,16	,2572	-639	,112
	I martuar	154	3,26	,3238		

Sipas rezultateve të analizës në tabelën numër 2, shihet se pjesëmarrësit e martuar kanë qëndrime më të larta në të gjitha dimensionet krahasuar me pjesëmarrësit beqarë. Megjithatë, analiza e testit-T zbuloi se nuk kishite ndonjë ndryshim domethënës midis mesatareve të marra si prej pjesëmarrësve të martuar, ashtu edhe prej pjesëmarrësve beqarë, për sa i përket prirjes fetare ($p>05$). Në këtë kontekst, variabëli i statusit martesor nuk shkakton ndonjë dallim të rëndësishëm në asnjë dimension të tendencës fetare. Sipas këtyre rezultateve, shihet se hipoteza jonë nuk mbështetet në të gjitha dimensionet e tendencës fetare.

Kur rezultatet e marra në këtë studim krahasohen me rezultatet e marra në studimin që kemi kryer në vitin 2008, shihet se pak ka rezultate të ndryshme. Kjo sepse në studimin tonë të vitit 2008 u pa se pikët e pjesë-

marrësve beqarë në dimensionet *Njohuri*, *Adhurim dhe Veprimtari Fetare* (3.18) dhe *Sjellje Morale-Fetare* (3.48) ishin më të larta, ndërkaq pikët në dimensionin e *Besim* (3.78) ishin të njëjta. Kurse, te pjesëmarrësit e martuar ka pasur rritje të dimensionit të *Besimit* (3.78), ndërkaq pikët në dimensionin e *Njohurisë*, *Adhurimit dhe Veprimtarisë* (3.28) kanë qenë të njëjta, si dhe ka pasur rënie në dimensionet e *Sjelljes Moralo-Fetare* (3.63).³⁴

Me fjalë të tjera, në këtë studim që bëmë 14 vjet më vonë u vu re se kishte një rënie të moralit, si për pjesëmarrësit beqarë, ashtu edhe për ata të martuar, ndërsa një rritje në prirjet e besimit u vu re te pjesëmarrësit e martuar. Nga ana tjetër, për sa i përket *Njohurisë* dhe *Adhurimit* ndaj fesë, shihet se te beqarët numri ulet, mirëpo nuk ka ndryshim te pjesëmarrësit e martuar.

Kur shikojmë studimet e mëparshme, shohim se në pah kanë dalë rezultate të ngjashme. Për shembull, në hulumtimin e kryer prej Mehmedoglu mbi vizionin e popullit turk për Zotin ai zbuloi se të martuarit tregojnë më shumë nënshtrim ndaj Zotit sesa beqarët, dhe se e gjejnë Atë më afër tyre.³⁵ Rezultate të ngjashme janë arritur edhe nga studimet e kryera prej Musait³⁶ dhe Aydemirit³⁷ (Ajdemir). Mund të mendohet se pjesëmarrësit e martuar kanë përgjegjësi më të larta, dhe se duan një botë më të besueshme për fëmijët në të ardhmen, dhe kjo ndikon si në tendencat e besimit, e po ashtu dhe mbi adhurimin dhe njohuritë fetare. Po ashtu shohim se përgjegjësitë e të qenit familje ndikojnë në prirjet e *Sjelljes dhe Etikës Fetare*, si dhe në prirjet e *Besimit*, *Adhurimit dhe Njohurisë* fetare. Sepse përgjegjësitë që martesa e ngarkon një person ta ndryshojë edhe këndvështrimin e tij të mendimeve, sjelljeve dhe jetesës.

³⁴ Gashi, *Kosova Bölgesindeki Arnavut, Boşnak ve Türk Gençlerinin Dini Yönelimleri*, 60.

³⁵ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2007), 188.

³⁶ Musai, *Balkan Müslümanlarında Din-Kimlik Bütünleşmesi*, 112.

³⁷ Ruveyda Efdal Aydemir, *Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi – İlk Yetişkinlik Dönemi*, (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 48.

2.3. Karakteristikat e vendit dhe tendenca fetare

Në tabelën numër 3 jepen rezultatet e analizës se si faktori i vendbanimit ndikon në prirjet fetare të pjesëmarrësve.

Tabela 3: Mesatarja e dimensioneve të tendencës fetare për sa i përket vendit ku ai jeton, Standardja e Devijimit (Sapma Standart) Rezultatet e Testit ANOVA dhe Scheffe.

Dimensionet	Vendbanimi	Numri	X	Std. S	F	p	Farku
Dimensioni i besimit fetar	1. Fshat	98	3,87	,2436	3,440	,249	--
	2. Qytezë	103	3,87	,2277			
	3. Qytet	118	3,86	,2462			
	Totali	319	3,87	,2391			
Dimensioni i Adhurimit (ibadet) dhe i Dijes Fetare	1. Fshat	98	3,25	,4619	11,167	,006	2-1,3
	2. Qytezë	103	3,37	,3646			
	3. Qytet	118	3,27	,5627			
	Totali	319	3,29	,4630			
Sjellja fetare dhe dimensionin moral (ahlak)	1. Fshat	98	2,87	,8259	14,829	,000	1-2,3
	2. Qytezë	103	3,66	,4591			
	3. Qytet	118	3,37	,7869			
	Totali	319	3,30	,6906			

Sipas rezultateve të analizës në Tabelën numër 3, kuptohet se ka dallime në prirjen fetare për sa i përket vendit se ku jetojnë pjesëmarrësit. Sipas këtyre rezultateve, shihet se ekziston një lidhje domethënëse ($p < .05$) ndërmjet faktorit të vendbanimit dhe prirjes fetare, *Adhurimit dhe Njohurisë Fetare*, dhe *Sjelljes dhe Moralit Fetar*. Sa i përket dimensionit të *Besimit Fetar* ($p > .05$), me këtë rast nuk u gjet asnjë lidhje domethënëse.

Në dimensionin e “*Adhurimit dhe Njohurisë Fetare*” shihet se ka një dallim domethënës ndërmjet grupeve për sa i përket vendbanimit. ($F(1-319) = 11,167, p < .05$). Ky ndryshim është midis pjesëmarrësve që jetojnë në qytezë dhe pjesëmarrësit që jetojnë në fshatra dhe qytete. Pjesëmarrësit që jetojnë në qytezë kishin pikët më të larta ($x = 3.37$) në këtë dimension,

ndërsa u pa se pjesëmarrësit që jetonin në fshat kishin pikët më të ulëta ($x=3.25$).

Në dimensionin e “*Sjelljes dhe moralit fetar*”, shihet se ka një dallim të theksuar mes grupeve për nga vendbanimi. ($F(1-319)=14,829, p<.05$). Ky ndryshim është midis pjesëmarrësve që jetojnë në fshat dhe pjesëmarrësve që jetojnë në qytezë dhe qytete. Pjesëmarrësit që jetojnë në kasaba kishin pikët më të larta ($x=3.66$) në këtë dimension, kurse pjesëmarrësit që jetonin në fshat kishin pikët më të ulëta ($x=2.87$).

Në dimensionin “*Besimi Fetar*”, pikët janë pothuajse të barabarta, dhe nuk ka ndonjë ndryshim domethënës ($F(1-319)=3,440, p>.05$). Shihet se pikët më të ulëta i kanë marrë ata që jetojnë në qytet ($x=3.86$), dhe pikët më të larta ($x=3.89$) i kanë marrë ata që jetojnë në fshat dhe në qyteza.

Kur rezultatet e marra në këtë studim krahasohen me rezultatet e marra në studimin që kemi kryer në vitin 2008, shihet se ka rezultate të ndryshme, edhe pse është një ndryshim i vogël. Kjo sepse në studimin tonë të vitit 2008 shihet se pikët e pjesëmarrësve që jetonin në fshat ishin më të larta në dimensionet *Njohuri*, *Adhurim dhe Veprimtari Fetare* (3.27), *Sjellje Moral-Fetare* (3.31), ndërsa ato ishin më të ulëta në *Besim* (3.84). Po ashtu vihet re se rezultatet e pjesëmarrësve që jetonin në qytezë ishin më të larta në dimensionet e *Njohurisë*, *Adhurimit dhe Veprimtarisë Fetare* (3.38), *Sjelljes Morale-Fetare* (3.76), dhe ato ishin të njëjta në dimensionin *Besim* (3.87). Te të anketuarit urbanë/qytetarët vërehet se ka një rënie në të gjitha dimensionet: *Besimi* (3.89), *Njohuria*, *Adhurimi dhe Veprimtaria* (3.33) dhe *Sjellja moralo-fetare* (3.62).

Me fjalë të tjera, në këtë studim që bëmë pas një periudhe 14 vjeçare u vu re se kishte një rënie të *Njohurisë*, *Adhurimit dhe Moralit*, ndërsa një rritje të *Besimit*, e që u vërejt për pjesëmarrësit që jetonin në fshat dhe në qyteza. Nga ana tjetër, shihet se ka një rënie në të gjitha dimensionet e pjesëmarrësve që jetojnë në qytet.

Kur shikojmë studimet e mëparshme, shohim se rezultate të ngjashme kanë dalë edhe në dimensionin e *Besimit Fetar*. Për shembull, në studimet

e kryera prej Engin³⁸ dhe Aydemir³⁹, mesatarja më e lartë u pa te pjesëmarrësit që jetonin në fshat. Përsëri, në hulumtimin e kryer prej Mehmedoglu u arrit në përfundimin se njerëzit që jetojnë në zonat rurale kanë një vizion më pozitiv për Zotin sesa njerëzit që jetojnë në zonat urbane.⁴⁰ Për më tepër, hulumtimi i kryer prej Apaydın (Apajdën) mbi studentët e universitetit tregoi se qëndrimi fetar i njerëzve që jetonin në fshat ishte më pozitiv sesa i atyre që jetonin në vendbanime të tjera.⁴¹ Në dy dimensionet e tjera të studimit tonë rezultatet më të ulëta u morën prej pjesëmarrësve që jetonin në fshat, ndërsa pjesëmarrësit që jetonin në qyteza i morën pikët më të larta. Më duhet të them se është një nga rezultatet më të papritura që pjesëmarrësit që jetojnë në fshat të kenë notën mesatare më të ulët, veçanërisht në dimensionin e *Sjelljes dhe Etikës Fetare*. Siç u përmend edhe më parë, pjesa më e madhe e aplikimit të studimit u krye nga formularët e Google. Gjithashtu mund të thuhet se nga rezultatet e nxjerra mund të ketë ndikuar edhe aplikimi i realizuar nëpërmjet internetit. Kjo sepse për të marrë pjesë në studim kërkohej një smartfon apo kompjuter, dhe zakonisht janë të rinjtë ata që e përdorin teknologjinë. Po, edhe në studimet e mëparshme u pa se pati gjithashtu një ulje të çështjeve të tilla si besimet, mendimet dhe morali fetar.⁴² Duke e përmbledhur shkurtimisht, mund të thuhet se me përhapjen masive të mediave në epokën tonë, kur bota është bërë një fshat global, “kultura globale” ndikon edhe në mendimet dhe besimet fetare të të gjithë individëve në përgjithësi.⁴³

³⁸ Ramazan Engin, *Tarsus'ta Dini Hayata*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 121.

³⁹ Aydemir, *Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi – İlk Yetişkinlik Dönemi*, 53.

⁴⁰ Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, 191.

⁴¹ Halil Apaydın, *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi*, (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 189.

⁴² Halil Aydınalp, *Gerede'de Dini Hayat*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 142; Engin, *Tarsus'ta Dini Hayata*, 114.

⁴³ İbrahim Turan, “Gençlik Döneminde Görülen Ahlaki Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (Erzurum 2013), 272.

2.4. Statusi i të ardhurat dhe prirjet fetare

Në Tabelën numër 4 kemi marrë në shqyrtim se si faktori i të ardhurave ndikon në qëndrimet dhe sjelljet e pjesëmarrësve mbi prirjet fetare.

Tabela 4: Dimensionet e tendencës fetare për sa i përket statusit të të ardhurave, Standardja e Devijimit (Sapma Standart) Rezultatet e Testit ANOVA dhe Scheffe.

Dimensionet	Statusi i të Ardhurave	Numri	X	Std. S	F	P	Farku
Dimensioni i i besimit fetar	1. Mirë	143	3,72	,2924	2,801	,008	1-3
	2. Mesatar	133	3,88	,4380			
	3. Keq	43	3,92	,1807			
	Totali	319	3,84	,3037			
Dimensioni i Adhurimit (ibadet) dhe Dijes Fetare	1. Mirë	143	2,99	,3094	20,280	,000	1-3
	2. Mesatar	133	3,29	,3176			
	3. Keq	43	3,39	,3260			
	Totali	319	3,22	,3177			
Sjellja fetare dhe dimensiononi moral (ahlak)	1. Mirë	143	3,20	,6933	3,018	,022	2-3
	2. Mesatar	133	3,37	,5731			
	3. Keq	43	3,14	,4120			
	Totali	319	3,23	,5594			

Në Tabelën numër 4, sipas rezultateve të analizës, kuptohet se ekziston një marrëdhënie e rëndësishme midis gjendjes së të ardhurave dhe besimit, adhurimit, njohurive dhe sjelljes fetare dhe moralit ($p < ,05$).

Në dimensionin “*Besimi Fetar*”, vërehet se ka një dallim të theksuar ndërmjet grupeve ($F(1-319) = 3,440, p > ,05$). Ky ndryshim është midis pjesëmarrësve me status të ulët të të ardhurave dhe atyre me status të mirë të të ardhurave. Pjesëmarrësit me të ardhura të ulëta kanë pikë më të larta ($x=3.92$), e pikët më të ulëta ($x=3.72$) janë për ata me të ardhura të mira.

Për sa i përket statusit të të ardhurave në dimensionin e “*Adhurimit dhe Njohurisë Fetare*”, vërehet se ka një dallim të theksuar ndërmjet grupeve ($F(1-319) = 20.280, p < ,05$). Ky ndryshim është midis pjesëmarrësve me status të ulët të të ardhurash dhe atyre me status të kënaqshëm të të ar-

dhurave. Ndërsa, pjesëmarrësit me të ardhura të ulëta kanë pikët më të larta ($x=3.39$) në këtë dimension, e pikët më të ulëta ($x=3.29$) janë për ata me të ardhura të mira.

Në dimensionin “*Sjellja dhe Etika Fetare*” shihet se ka një dallim të theksuar ndërmjet grupeve, për sa i përket statusit të të ardhurave. ($F(1-319)=3.018$, $p<.05$). Ky ndryshim është midis pjesëmarrësve me të ardhura të ulëta dhe pjesëmarrësve me status të të ardhurave mesatare. Pjesëmarrësit me status të të ardhurave të ulëta kanë pikët më të ulëta ($x=3.14$) në këtë dimension, ndërsa pikët më të larta ($x=3.37$) janë për ata me status të të ardhurave të mesme.

Kur rezultatet e marra në këtë studim krahasohen me rezultatet e marra në studimin që kemi kryer në vitin 2008, shihet se në rezultate ka pak ndryshime. Në studimin tonë të vitit 2008, shihet se pjesëmarrësit me të ardhura të mira kanë rezultate më të larta në të gjitha dimensionet: *Besimi* (3.84)⁴⁴, *Njohuria*, *Adhurimi dhe Veprimtaria* (3.39) dhe *Sjellja moralo-fetare* është (3.58). Gjithashtu edhe pjesëmarrësit me status me të ardhura mesatare duket se kanë rezultate më të larta në të gjitha dimensionet: *Besimi* (3.89), *Njohuria*, *Adhurimi dhe Veprimtaria* (3.32) dhe *Sjellja moralo-fetare* (3.63). Te rasti i personave me të ardhura të ulëta, pikët në dimensionet *Njohuria*, *Adhurimi dhe Veprimtaria Fetare* (3.46) dhe *Sjellja Moralo-Fetare* (3.64) kishin rezultate më të larta, ndërkaq ato kishin të njëjtat pikë në dimensionin *Besim* (3.92). Me fjalë të tjera, në këtë studim që kemi kryer 14 vjet më vonë shihet se ka një rënie në të gjitha dimensionet e pjesëmarrësve me të ardhura të mira, të mesme dhe të ulëta. Pra, me studimet e kryera në shoqërinë kosovare për një interval prej 14 vjetësh, tregohet se ka një rënie të tendencës fetare.

Rezultate të ngjashme janë arritur edhe në studimet e mëparshme. Për shembull, në studimin e kryer prej Ayten, u pa se ata që ishin me status më të lartë socio-ekonomik kishin nivele më të ulëta të prirjes fetare.⁴⁵

⁴⁴ Gashi, *Kosova Bölgesindeki Arnavut, Boşnak ve Türk Gençlerinin Dini Yönelimleri*, 67.

⁴⁵ Ali Ayteni, *Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 88

Edhe nga hulumtimet e kryera prej Yapıcı,⁴⁶ Musait⁴⁷ dhe Tunçit⁴⁸ dolën pothuajse rezultate të ngjashme.

Kur vlerësohet në përgjithësi tërë studimi i kryer, shihet se ka një rënie të tendencës fetare me rritjen e statusit të të ardhurave në dy dimensionet e para. Me fjalë të tjera, u vu re se ata që ishin me status të lartë socio-ekonomik kishin nivele më të ulëta të fesë. Fuqia ekonomike e forcon më shumë idenë se njerëzit mund të jenë të vetëfuqishëm. Sepse qeniet njerëzore moderne mendojnë se mund të zgjidhin gjithçka (sëmundje, punë, arsim etj.) me para. Në dimensionin e *Sjelljes dhe Moralit Fetar*, në dy dimensionet e para u arrit rezultati i kundërt. Me fjalë të tjera, shohim se ndjeshmëria e treguar në *Besim* dhe *Adhurim* nuk reflektohet në fushën e *Sjelljes dhe Moralit*. Arsyet për këtë mund të jenë të ndryshme, mirëpo mund të mendojmë se njëra prej tyre është për shkak të pamundësisë ekonomike. Sepse disa njerëz duhet të punojnë në një punë që mbase nuk është në përputhje me bindjet e tyre fetare.

2.5. Perceptimi/Gjykimi i fesë dhe i prirjes fetare

Në Tabelën numër 5, analiza e mëposhtme diskutohet për të parë se si faktori fetar ndikon në tendencën fetare të pjesëmarrësve, si dhe për të përcaktuar nëse ai shkakton një ndryshim apo jo midis grupeve.

Tabela 5: Dimensionet e tendencës fetare në aspektin e fesë, Standardja e Devijimit (Sapma Standart) Rezultatet e Testit ANOVA dhe Scheffe.

Dimensioni	Aspekti i Fesë	Numri	X	Std. S	F	p	Farku
Dimensio ni i besim it fetar	1. Jam kundër fesë	24	1,90	,2885	41,441	,000	1-3,4- 2-3,4
	2. Nuk kam interes për fenë	57	2,77	,4287			

⁴⁶ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 185.

⁴⁷ Musai, *Balkan Müslümanlarında Din-Kimlik Bütünleşmesi*. 111.

⁴⁸ Harun Tunç, *Din ve Toplumsal Cinsiyet- Lise Gençli Üzerinde Bir Araştırma* (Ankara: İKSAD Yayınevi, 2021), 85.

	3. Pak fetar	182	3,90	,3913			
	4. Fetar	56	3,93	,5214			
	Totali	319	3,12	,4068			
Dimensioni i Adhurimit (ibadet) dhe i Dijes Fetare	1. Jam kundër fesë	24	2,91	,1954	23,290	,001	1-2,3,4
	2. Nuk kam interes për fenë	57	3,68	,2512			
	3. Pak fetar	182	3,75	,4233			
	4. Fetar	56	3,80	,3166			
	Totali	319	3,53	,2966:			
Sjellja fetare dhe dimensionimi moral (ahlak)	1. Jam kundër fesë	24	2,71	,7754	13,552	,000	1-2,3,4
	2. Nuk kam interes për fenë	57	3,36	,6514			
	3. Pak fetar	182	3,44	,7321			
	4. Fetar	56	3,48	,6584			
	Totali	319	3,24	,7043			

Në dimensionin “*Besimi Fetar*” shihet se ka një dallim domethënës ndërmjet grupeve për nga tipari fetar. ($F(1-319) = 41,441$, $p < .05$). Ky ndryshim është midis unë *jam kundër fesë* dhe unë *nuk kam interes për fenë* dhe pjesëmarrësve më *pak fetarë* dhe *fetarë*. Ndërsa pjesëmarrësit që deklaruan se ishin *fetarë* kishin pikët më të larta ($x = 3.93$) në këtë dimension, e pjesëmarrësit që deklaruan se ishin *kundër fesë* morën pikët më të ulëta ($x = 1.90$).

Në dimensionin e “*Adhurimit dhe Njohurisë Fetare*”, shihet se ka një dallim domethënës ndërmjet grupeve për sa i përket fesë. ($F(1-319) = 23,290$, $p < .05$). Ky dallim është mes pjesëmarrësve që deklarojnë se *janë kundër fesë* dhe pjesëmarrësve të deklaruar se më *nuk kam interes për fenë*, ose më *jam më pak fetar* dhe atyre që kanë thënë se *janë fetarë*. Ndërsa pjesëmarrësit, që deklaruan se ishin *fetarë* i kishin pikët më të lar-

ta ($x=3.80$) në këtë dimension, e rezultatet më të ulëta ($x=2.91$) u panë të ishin në pjesëmarrësit që deklaruan se *ishin kundër fesë*.

Edhe në dimensionin e “*Sjelljes dhe moralit fetar*”, shihet se ka një dallim domethënës ndërmjet grupeve për nga feja. ($F(1-319)=13.552$, $p<.05$). Ky dallim është mes pjesëmarrësve që deklarojnë se *janë kundër fesë* dhe pjesëmarrësve që kanë thënë *më nuk kam interes për fenë* dhe atyre *jam më pak fetar* dhe *jam fetar*. Ndërsa pjesëmarrësit që deklaruan se ishin *kundër fesë* kishin pikët më të ulëta ($x=2.71$) në këtë dimension, e rezultatet më të larta ($x=3.48$) u panë te pjesëmarrësit që deklaruan se ishin *fetarë*.

Pjesëmarrësit që deklaruan se statusi i tyre i fesë ishte “*Më pak fetar*” dhe “*Fetar*”, arritën mesataret më të larta në të gjitha dimensionet e *Prirjes Fetare*. Nga ana tjetër, shihet se pjesëmarrësit që deklaruan se statusi i tyre i fesë ishte “*Unë jam kundër fesë*” dhe “*Nuk kam interes për fenë*” kanë marrë mesataren më të ulët në të gjitha dimensionet.

Kur rezultatet e marra në këtë studim krahasohen me rezultatet e marra në studimin që kemi kryer në vitin 2008, shihet se ka ndryshim në rezultate. Në vitin 2008 ky studim është pyetur në disa opsione, prandaj në këtë vlerësim do të përfshihen vetëm dimensionet “*Më pak fetar*” dhe “*fetar*”.

Në studimin tonë të vitit 2008, pjesëmarrësit që deklaruan se ishin *pak fetarë* u duk se kishin rezultate më të ulëta në të gjitha dimensionet: *Besim* (3.72), *Njohuri*, *Adhurim dhe Aktivitet* (2.77) dhe *Sjellje Moral-Fetar* (3.39). Pjesëmarrësit që deklaruan se ishin *fetarë* ndërkaq kishin rezultate më të ulëta në dimensionet e *Besimit* (3.92) dhe *Njohurisë*, *Adhurimit dhe Veprimtarisë Fetare* (3.46), dhe kishin rezultate më të larta në dimensionin *Sjellje Moral-Fetare* (3.68)⁴⁹. Me fjalë të tjera, në këtë studim që kemi bërë 14 vjet më vonë shihet se ka pasur një rënie në të gjitha dimensionet e pjesëmarrësve që deklaruan se ishin “*pak fetarë*”. Për pjesëmarrësit që deklarojnë se janë “*fetarë*” shihet se ka një rënie në dy dimensionet e tjera, përveç dimensionit të *Sjelljes Morale-fetare*. Mirëpo, nga ana tjetër u

⁴⁹ Gashi, Kosova Bölgesindeki Arnavut, Boşnak ve Türk Gençlerinin Dini Yönelimleri, 69.

vu re se kishte një rritje të ndjeshme të dimensionit të sjelljes moralo-fetare te pjesëmarrësit që deklaruan se ishin fetarë.

Nga studimet e bëra më përpara janë arritur përfundime pothuajse të ngjashme me studimin e sapokryer. Për shembull, në studimin e kryer prej Uysal (Ujsall) për pjesëmarrësit turq është vërejtur se qëndrimet e atyre “*shumë fetar*” dhe “*fetar*” ndaj fesë ishin më pozitive se ato të “*pak fetare*” dhe “*kundra fesë*”⁵⁰. Rezultate të ngjashme janë marrë edhe në hulumtimin e kryer prej Musait.⁵¹

Në përgjithësi, rezultatet e marra nga studimi tregojnë se pjesëmarrësit që zgjedhën alternativën “*Jam Fetar*” kishin pikët më të larta në të gjitha dimensionet, ndërsa pjesëmarrësit që zgjedhën alternativën “*Unë jam kundër fesë*” kishin pikët më të ulëta. Me rritjen e përgjegjshmërisë ndaj fesë individuale ne shohim një rritje të besimit fetar, adhurimit, njohurive si dhe sjelljes dhe moralit fetar. Me fjalë të tjera, mund të themi se feja është një faktor përcaktues në adhurimin dhe njohjen e individëve, si dhe në sjelljen dhe moralin.

Përfundimi

Lufta civile, e cila në Jugosllavi filloi më 1991, përfundoi në vitin 1999. Pas përfundimit të luftës, u krijuan shtatë republika dhe një rajon autonom. Një nga këto republika ishte edhe Republika e Kosovës. Në Jugosllavi feja ishte krejtësisht e ndaluar në periudhat e hershme, e më vonë, në vitet 1963-1974, me anë të Kushtetutës u la në dëshirë për t’u zgjedhur. Megjithatë, pavarësisht kësaj, dhe pas periudhës osmane historia është e mbushur me persekutime ndaj myslimanëve. Edukimi fetar, adhurimi dhe jeta fetare, ndalimi i shamisë në institucionet zyrtare etj., janë disa nga shembujt e persekutimit të besimtarëve.

Edhe pse situata në Republikën e Kosovës, e cila shpalli pavarësinë në vitin 2008, është përmirësuar sadopak, ajo përsëri nuk është në gjendjen e dëshiruar. Veçanërisht moslejimi i edukimit fetar në shkolla dhe vazhdimi

⁵⁰ Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 59.

⁵¹ Musai, *Balkan Müslümanlarında Din-Kimlik Bütünleşmesi*, 123.

i ndalimit të shamisë në institucionet zyrtare (përfshirë shkollat fillore dhe të mesme) janë disa nga këto padrejtësi. Ky informacion është i rëndësishëm për të treguar se sa të vlefshme janë rezultatet e marra në studimin tonë.

Gjetjet e arritura nga studimi janë si më poshtë: Në variabëlin gjinor ka pasur një ndryshim domethënës vetëm në dimensionin e *Besimit Fetar*, ndërsa nuk është vërejtur dallim i rëndësishëm për sa i përket statusit martesor. Ndërsa, sa i përket vendbanimit, në këtë pikë ka pasur një ndryshim domethënës në përmasat e *Adhurimit dhe Njohurisë Fetare* dhe *Sjelljes dhe Moralit Fetar*. Rezultatet e dukshme për sa i përket vendbanimit janë se, veçanërisht pjesëmarrësit që jetojnë në fshat, i kanë pikët më të ulëta në dimensionin e sjelljes dhe të etikës fetare. Sa i përket statusit të të ardhurave, edhe këtu ka pasur një diferencë të konsiderueshme në të gjitha dimensionet. Në dimensionet e *Besimit Fetar*, *Adhurimit dhe Njohurisë Fetare*, ky dallim u pa në favor të pjesëmarrësve me status më të ulët të të ardhurave, ndërsa e kundërta vërehej në dimensionin e *Sjelljes dhe Etikës Fetare*. Pra, u vu re se kishte një ndryshim domethënës në të gjitha dimensionet për sa i përket fesë. Dhe, ky dallim u konstatua se ishte në favor të pjesëmarrësve që shënuan shprehjen “*Fetare*” në të tre dimensionet. Nga ana tjetër, krahasuar me rezultatet e studimit tonë në vitin 2008, vërehet pak se ka një rritje të lehtë pozitive në lidhje me besimin, ndërsa kishte një ulje të ndjeshme në aspektin e *Njohurisë, Adhurimit dhe Moralit*.

Burimet:

- Aruçi, Muhammet. “Eski Yugoslavya II”. *Günüümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar*. İstanbul; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Apaydın, Halil. *Kişilik Özelliklerinin Dinî Tutum ve Davranışlara Etkisi*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2001.
- Apaydın, Halil. vd.. “Hastalık Sürecinde Bireylerin Dinî Eğilimlerine Psikolojik Bir Yaklaşım”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3 (2014). 5-51.
- Aydemir, Ruveyda Efdal. *Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi – İlk Yetişkinlik Dönemi*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Aydınalp, Halil. *Gerede’de Dini Hayat*. Ankara: Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2003.
- Ali, Ayten. *Psikoloji ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Ayten, Ali. “Din Ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 13/3 (2013), 7-31.
- Ayten, Ali. “Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi”. İstanbul: Marmara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2004.
- “Albanians”. *The Illustrated Encyclopedic of Mankind*. ed. Richard Carlisle. 2nd edition. 1/46-48. Pennsylvania: Marshall Cavendish Corp, 1990.
- Beçiri, Ayhan. *Kosova Alaaddin Medresesinde Fıkıh Eğitimi ve Öğretimi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2006.
- Ciroka, Blerim. *İngiltere’de Yaşayan Arnavut Gençlerin Dini Kimlikleri-İnanışları-Yönelişleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2006.
- Drançolli, Jahja. “Përhapja e Islamit në Kosovë”. *Edukata Islame*. XXXV/76 (Prishtinë: Koha Yayınları, 2005), 260-274.
- Diskutime, <http://diskutime.com>. 11 Ocak 2008.
<http://diskutime.com/disk/thread.php?id=2379&faqe=2&shiko=3409>
- Francis, J. Leslie. “Dinde Cinsiyet Farklılıklarının Psikolojisi: DeneySEL Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme”. çev. Muammer Cengil. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/18 (2010), 199-211.
- Fjalor i Gjuhës Shqipe, “Prirje”, Erişim 14 Eylül 2022,
<https://fjalorthi.com/prirje>.

- Gashi, Feim. “Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/1 (Haziran 2020), 89-112. <https://doi.org/10.17859/pauifd.735931>
- Gashi, Feim. “Kosova Toplumunda Covid 19 Korkusu Anksiyete ve Bireysel Dindarlık Uzerine Bir Arastırma”. *Trabzon İlahiyat Dergisi*. 7/2 (Güz 2020), 227-262. <https://doi.org/10.33718/tid.800472>
- Gashi, Feim. *Kosova Bölgesindeki Arnavut, Boşnak ve Türk Gençlerinin Dini Yönelimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Ibrahimî, Nexhat. “İslami është fe autoktone në trojet shqiptare”. <http://burimi.org>. 02 Mart 2012. <http://burimi.org/autore/103-islami-është-fe-autoktone-në-trojet-shqiptare.html>.
- Ibrahimî, Nexhat. *İslami dhe myslimanët në tokat shqiptare dhe në Ballkanın mesjetar*. Prishtinë: Logos Yayınevi. 2006.
- Kosova Anayasası, [wwwhttp://www.kushtetutakosoves.info/repository/docs/Kosova.Cumhuriyeti.Anayasasi.pdf](http://www.kushtetutakosoves.info/repository/docs/Kosova.Cumhuriyeti.Anayasasi.pdf)
- Kubbealtı Lugatı. Erişim 1 Temmuz 2022. <http://ëëë.lugatim>
- L., J: Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, çev. Fuat Aydın. İstanbul: İz Yay. 2004.
- Mehdiyeve, Gülsüm. *İlham Dilman'ın Psikanaliz Anlayışı ve Freud Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: DEM Yayınları. 2004.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2007.
- Mehmedoğlu U. Ali, “Klasik Kuramlar ve Modern Araştırmalar Bağlamında Dindarlık ve Kişilik”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay ve Celaeddin Çelik. Adana: Karahan Kitabevi Yayınları, 2006.
- Musai, Musa. *Balkan Müslümanlarında Din-Kimlik Bütünleşmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- M, Schoëalter. - S., Murken. “Religionundpsychische Gesundheit-empirische Zusammenhänge komplexer Konstrukte”, *Einführung in die Religionspsychologie*, Christian Henning, Sebastian Murken, Erich Nestler (Hg.). Schöningh UTB, Paderborn 2003.
- Pajaziti, Ali. *Rinja Univeristare Dhe Religjioni*. Shkup: Logos Yayınları, 2003.
- Prifti, Kristaq. “Popullsia myslimane shqiptare në Ballkan në fund të shekullit XIX dhe në fillim të shekullit XX”. *Feja kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët Uluslararası Seminer* (Prishtinë: 1992), 154.

Dr. Feim GASHI

RELIGIOUS TENDENCIES OF MUSLIMS LIVING IN KOSOVO

(Summary)

The Republic of Kosovo is the country with the highest Muslim population in the Balkan Peninsula. Although there are people with different ethnic and religious beliefs living in Kosovo, Muslim Albanians are in the majority. Even though the country experienced many different problems after the Ottoman period, it seems that in terms of both ethnic and religious beliefs the society is still in a strong standing. Because even there is no official study on this subject, some studies carried out by non-governmental organizations and survey centers conclude that 95% of the population of Kosovo are Muslim. This study will determine the religious tendencies of Kosovo Muslims. In addition, I will determine the relationship between religiosity and gender, marital status, place of residence, and income. The study is a field research in which I used the survey technique following the scanning method. The sample consists of Muslim individuals (N=319) living in Kosovo. According to the findings, the study observed that there was a significant difference between gender and religious belief, the living space and religious worship, knowledge and religious behavior and morality, income status and religiosity, and between all dimensions. However, I didn't find a significant difference in terms of marital status.

HORIZONTE

MA Rozafa AHMETI¹

Prof. Assis. Dr. Ferid SELIMI² – autor korrespondent

MEDIAT SOCIALE DHE RRJETET SOCIALE SI PËRÇUES TË FENOMENIT TË ISLAMOFOBISË

Abstrakt

Koncepti i Islamofobisë është një temë e rrahur dhe mjaft e debatuar mes studiuesve të shkencave politike, sociologjisë dhe religjionit. Dallimet që këta autorë kanë, lindin nga këndvështrimet, pozicionimet dhe prejardhjen tyre. Duke shfletuar literaturë të ndryshme rreth fesë islame dhe rreth shkencave sociale, fenomeni i Islamofobisë si koncept anti-islam, sidomos në rrjetet sociale, njihet si çështje e diskriminimit fetar gjatë historisë njerëzore. Ndikimi i rrjeteve sociale në krijimin e botëkuptimeve rreth çështjeve të përgjithshme shoqërore, mund të shihet qartësisht në paragjykimet që ndërton ndaj Islamit dhe myslimanëve. Fenomeni i Islamofobisë në rrjetet sociale është një temë, e cila do një studim të thellë, dhe, që rrjedhimisht ka një zhvillim të pakët si në koncept, ashtu edhe në praktikë. Ndikimi i rrjeteve sociale në përhapjen e Islamofobisë, apo në zbutjen e propagandave anti-islamike është i madh. E gjitha varet nga qasja, qëllimi dhe objektivat që do t'i arrijë përdoruesi i rrjeteve sociale. Në Kosovë e në Shqipëri, nuk ka ende ndonjë praktikë të gjerë dhe të zhvilluar në lidhje me këtë koncept.

¹ Master në Media dhe Komunikim

² Ferid Selimi, University of Business and Technology, Prishtinë, Kosovë, (Autori korrespondent është Dekan në Fakultetin Media dhe Komunikim në UBT dhe ka thirrjen akademike: Profesor Asistent) ferid.selimi@ubt-uni.net 0000-0002-4624-3863.

Kjo është edhe arsyeja kryesore e këtij hulumtimi empirik, që të pasqyrohet dhe të jepet një kontribut i vlefshëm në njohuritë praktike, duke u nisur edhe nga përvojat e vendeve të rajonit mbi fenomenin e Islamofobisë. Gjithashtu, studimi ka të bëjë edhe me ndikimin e mediave sociale në përhapjen, ose në luftimin e fenomenit të Islamofobisë, me qëllimin që t'u vijë në ndihmë të gjithë grupeve të cenuara.

Fjalët çelës: *Feja islame, islamofobia, mediet, rrjetet sociale, Shqipëria, Kosova.*

Hyrje

Islami si fe dhe si shkencë studiohet në disa nga universitetet më të njohura botërore. Kështu, “programe akademike të studimeve islame përfshijnë studimin historik të Islamit”

(<https://religiousstudies.yale.edu/academics/fields-study/islamic-studies>) ku mes tjerash studiohet qytetërimi islam, historia dhe historiografia islame, ligji islam, teologjia islame dhe filozofia islame. Ndërkohë që specialistët e studimeve Islame përqendrohen te tekstet e shkruara në arabisht brenda Islamit, Ligjit Islamik dhe Kur'anit dhe Hadithit dhe disiplinave ndihmëse si Tefsir ose Eksgjeza e Kur'anit. Studimet islame, parë nga laikët, janë një fushë e kërkimit akademik, temë e së cilës është Islami si fe dhe qytetërim. Ndërsa nga këndvështrimi tradicional islam, janë një koncept për “shkencat fetare”. (<https://slife.org/islamic-studies/>) Mirëpo, kësaj feje dhe këtij qytetërimi, me ose pa vetëdije i rrinë ndesh ca individë, përfshirë edhe individë të fesë islame dhe sikur duan të nxjerrin nga kjo fe një “fajtor kujdestar”. Ajo që më së shumti bie në sy, është Islamofobia, që përcillet nga një gjuhë e pakontrolluar dhe e nxituar në rrjetet sociale e cila shpeshherë është e trendit global anti-islam. Ndikimi i rrjeteve sociale në krijimin e botëkuptimeve rreth çështjeve të përgjithshme shoqërore, mund të shihet qartësisht në paragjykimet që ndërton ndaj Islamit dhe myslimanëve. Për rrjedhojë, shpërfaqja e pikëpamjeve të ndryshme, shpeshherë çojnë në konflikte shoqërore. (Miller, 2002). Gazetaria dhe gazetarët vazhdimisht përpiqen që ta bindin audiencën, se versioni që po i paraqitet

është ngjarje e besueshme dhe, duhet të pranohet si përfundim i arsyeshëm dhe legjitim. (Salma, 2004). Këto efekte të medias dhe gazetarisë, mund të shihen në raportin që ato krijojnë me pakicat myslimane në mbarë botën. Sipas Saidit (2008), diskursi negativ i medias Perëndimore kundrejt Islamit, nisi të shfaqet në fillimet e Revolucionit Iranian në vitin 1979. Pastaj, ky diskurs vazhdoi të formësohej më tepër gjatë konflikteve në Libi dhe Lindjen e Mesme për gjatë viteve të 80-ta. Mirëpo, shtytja më thelbësore iu dha gjatë luftës në Irak dhe pas sulmeve të 11-të shtatorit (Ahmed, 2012). Pas vitit 2001, diskursi i debateve në media ndryshon nga raste specifike në një çështje globale, ku raportet mes Islamit dhe Perëndimit shihen të ndara dhe konfliktuoze. Sipas Ahmedit (2012), grupe të caktuara, kanë shprehur shqetësim në media të caktuara, që nga viti 1993. Mirëpo, rasti më i veçantë është ai i presidentit Obama në fjalimin e tij gjatë vizitës në Shoqërinë Islamike të Baltimorit (2016), ku ai shprehet si vijon: *“Dhe sot, ekzistojnë individë në botë, veçanërisht në internet, që kërkojnë nga myslimanët të zgjedhin në mes të identitetit fetar dhe atij kombëtar. Shpërfillini ata. Nëse e pyesni veten se a jeni pjesë e shoqërisë apo jo, më lejoni që t’ju përgjigjem qartazi, si presidenti i Shteteve të Bashkuara të Amerikës ju them, se i përkisni këtij vendi. Ju jeni pjesë e shoqërisë dhe jeni pjesë e Amerikës. Ju nuk jeni myslimanë apo amerikanë. Ju jeni myslimanë dhe amerikanë”*.

(<https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2016/02/03/remarks-president-islamic-society-baltimore>) Pati thënë aso kohe ish presidenti amerikan Barak Obama.

Fenomeni i Islamofobisë sipas studiuesve

Duke shfletuar literaturë të ndryshme rreth fesë islame dhe rreth shke-ncave sociale, fenomeni i Islamofobisë si koncept anti-islam, sidomos në rrjetet sociale njihet si çështje e diskriminimit fetar gjatë historisë njerë-zore. Që nënkupton se një persekutim të tillë dhe një diskriminim fetar ndaj islamit haset qysh në shekullin e parë, kur romakët i kundronin të krishterët si të dyshimtë dhe i akuzonin si arsye të problemeve të shoqëri-së së asaj kohe. (Engh, 2006) Më pas vazhdon me inkuizicionin spanjoll,

ku myslimanët dhe çifutët torturoheshin, burgoseshin dhe përfundimisht largohen me dhunë nga trojet e tyre. Pas disa shekujve, gjatë sundimit të Elizabetës përbuzeshin puritanët. (Engh, 2006) një gjë e tillë përsëritet dhe nuk është fundit, kur në pjesën e parë të shekullit njëzetë, me ardhjen në pushtet të Adolf Hitler-it, i cili shkaktoi një nga gjenocidet më të mëdha njerëzore, ku më shumë se gjashtë milionë çifutë, vriten (Sue & Sue, 2008). E kur kësaj i shtohet edhe trysnia që kishin mediat ndaj tyre, duke shfaqur hapur diskriminimin dhe paragjykimet fetare. Sipas McChesney (2010) ekuilibri i pushtetit midis gazetarit, audiencës dhe lexuesit të edukuar modern, që paraqitet si prodhues dhe konsumator përmbajtjeje njëherësh, ka ndryshuar përgjithmonë median dhe kuptimin e saj. Miller (2002) argumenton, që media ka në dorë pushtetin për të paraqitur botën në botëkuptime dhe mënyra të përcaktuara. Prandaj, meqë ekzistojnë botëkuptime kundërtëse, rol të madh luan se kujt i jepet mundësia që t'i shfaq mendimet, kush mbetet i pa prezantuar në publik dhe në çfarë forme paraqiten njerëzit dhe ideologjitë e një shoqërie. Kështu, një nga studiuesit, Hall (1978), thotë se struktura dhe qasja në media “gjithmonë anon kah një kategori e veçantë shoqërore.” Prandaj, duke analizuar literaturën, mund të thuhet që Islami në mediat sociale paraqitet në dy periudha kryesore: para dhe pas sulmeve të 11-të shtatorit 2001, në të cilat Qendrat Botërore të Tregtisë (World Trade Center) u sulmuan nga terroristët arabë. Padyshim që ky sulm ishte planifikuar si një goditje simbolike ndaj vlerave dhe ideve amerikane. Rrjetet sociale kanë dinamizuar jetën, kanë ndryshuar pikëpamjen e perceptimit të kohës dhe kanë ndryshuar mënyrën e arritjes, shpërndarjes dhe të konsumit të informacionit. Ky ndryshim ka shkurtuar ciklet e lajmeve dhe ka përshpejtuar përditësimin e titujve në mediat sociale. Zhvillimi i teknologjisë dhe i internetit, kanë ndikuar që gazetarët dhe mediat të përqendrohen në të “tashmen” gjithmonë duke u bazuar në faktin që lajmet nuk verifikohen e as vërtetohen mjaftueshëm. Rrjedhimisht, i gjithë fitimi i medias moderne bazohet në klikime, shpërndarje dhe në reklamim online. Kjo krijon një ambient, ku kryetitujt “clickbait”, për të fituar para, lulëzojnë, duke përçmuar vlerën e lajmit, dhe, duke krijuar skandale, urtësi e dituri sipërfaqësore për të shitur lajmin.

Kur flasim për media, flasim për diçka që është në qendër. Diçka që bie në sy lehtë. Koncepti media ka nisur të përdoret, diku rreth viteve njëzetë të shekullit njëzetë, kur nis e zgjerohej prezenca e radios dhe e gazetave, të cilat në ato dy dekada filluan të arrijnë publicitet shumë më të madh. Aktualisht, mediat pos që janë ndërmjetësues, duke përcjellë ndonjë përmbajtje, e kanë krijuar po ashtu edhe mjedisin e tyre social, duke u bërë pjesë e ambientit të përgjithshëm. Ato janë kudo. Dhe shpërndahen kurdo dhe kudo lehtësisht nëpërmjet rrjeteve sociale. Në të njëjtën kohë, këto media, pos që janë mjedis ku mund të përhapen të gjitha llojet e gënjeshtreve apo shpifjeve, nëpërmjet rrjeteve sociale përhapin në mënyrë të pakontrolluar çdo lloj imoraliteti, parregullsie dhe elemente të krimit. Duke hetuar këtë gjë, shkrimtari dhe filozofi Umberto Eco, thotë: “Mediat sociale u kanë dhënë të drejtën e fjalës budallenjve. Më përpara ata flisnin vetëm në bare, pas një gote me verë, pa dëmtuar komunitetin. Ua mbyllnin menjëherë gojën, ndërsa tani, kanë të njëjtën të drejtë fjale me një fitues të çmimit Nobel. Është pushtim nga budallenjtë”

([këto media po ashtu kanë krijuar ngritjen e blogerave, që edhe pse në thelb nuk janë gazetarë tipik, krijojnë dhe shpërndajnë përmbajtje në mediat e reja, apo të vjetra. Disa nga faqet më të njohura të rrjeteve sociale që mund të konsiderohen edhe si media sociale janë: Facebook \(i lidhur me Facebook Messenger\), Google, Myspace, Instagram, LinkedIn, Snapchat, Tumblr, Twitter, Viber, WeChat, Weibo, WhatsApp, etj. Këto faqe të rrjeteve sociale kanë më shumë se 100,000,000 përdorues të regjistruar.](https://www.google.com/search?q=Lapsi.al.13.01.2016&ei=OQOdY4LXK_eMxc8P9duRiAY&ved=0ahUKEwjC192Tqf_7AhV3RvEDHfVtBGEQ4dUDCA8&uact=5&oq=Lapsi.al.13.01.2016&gs_lcp=Cgxnd3Mtd2l6LXNlcnAQA0oECEYYAEoECEYYAFAAWABg0QhoAHABeACAAb0BiAG9AZIBAzAuMZgBAKABAqABAcABAQ&)

Islamofobia dhe origjina e lindjes si koncept

Koncepti i Islamofobisë është një temë e rrahur dhe mjaft e debatuar mes studiuesve të shkencave politike, sociologjisë dhe religjionit. Dallimet që këta autorë kanë, lindin nga këndvështrimet, pozicionimet dhe prejardhjen tyre. Për shembull, Alleni (2010) argumenton se koncepti Islamofobi lindi me pushtimin e Algjerisë nga Franca, ku si pasojë, qëndrimet kulturore, politike dhe ekonomike nuk puqeshin me njëra-tjetrën. Ky koncept është thellë i lidhur edhe me idenë e kolonizimit të popujve lindorë nga perëndimi kapitalist. Mirëpo, emërtimi Islamofobi thuhet të jetë përcaktuar së pari nga Runnymede Trust (1997), një organizatë për studimin e racave dhe etnive me qendër në Mbretërinë e Bashkuar. Në raportin e quajtur “Islamofobia” Islamofobia u kategorizua si të besuarit se islami është fe e mbyllur dhe pa dialog. Si rezultat pikat në vijim u përpiluan si argumente mbështetëse të tezës së tyre. (Runnymede Trust, 1997) Ndërsa këtë definicion e kundërshton, Tamdgidi (2012) i cili thekson se pikëpamja e Islamit të hapur “mbështetet te boshti i idesë, se Islami është fe monolite që zhvlerëson të gjitha vetitë heterogjene ndër shekuj”. Prandaj, sipas Tamgididit, ky koncept është i gabuar sepse në vetevete përfshin kontradikta në interpretim, kulturë dhe politikë. Në anën tjetër, Hafezi (2018), arsyeton se autorët e këtij punimi, tentuan të hartojnë një përkufizim që krijon një imazh pozitiv të myslimanëve. Diçka e ngjashme me këtë, mund të cilësohet ndërtimi i imazhit të “Zotit të Zi” nga lëvizjet afrikano-amerikane në mesin e shekullit njëzetë (Cone, 1969). Andaj, ky interpretim i Islamit dhe myslimaneve ndërton në vetvete një definicion që jetësohet nga perspektiva e islamofobëve. Në revistën Studime Islamofobike, Hafezi (2017), argumenton se kritikizmi ndaj myslimaneve dhe Islamit, nuk është me doemos Islamofobi. Ajo më tepër paraqitet si një perceptimi i tij, e që nuk bëhet nga myslimani, por nga Islamofobi, duke treguar më shumë për besimet e Islamofobit, sesa të myslimanit. Zakonisht, mediat sociale shpërndajnë lajme përmes rrjeteve sociale, ku *Facebook*-u është akuzuar direkt, që ka përdorur një algoritëm, për përhapjen e lajmeve të pa verifikuara për vërtetësinë e tyre. Për rrjedhojë, është në dorën e lexuesit, që të hulumtojë dhe të verifikojë lajmin, nëse burimi i lajmit përkatës

është me të vërtetë i besueshëm apo thjeshtë, i rremë. Ndërsa kjo e bën lexuesin më vigjilent, në mënyrë indirekte e shndërron atë në lexues të anshëm, duke i besuar vetëm mediave që puqën me ideologjinë personale të tij, apo të saj. Tiberg, (2018)

Dinamikat e shfaqjes së Islamofobisë

Pa dyshim se në vitet e fundit janë në rritje debatet dhe diskutimet për Islamin dhe myslimanët. Këto diskutime mund të përcillen në mediat dhe rrjetet sociale në çdo skaj të botës, duke filluar nga Evropa e deri tek Amerika Veriore. Pjesë të këtyre diskurseve janë debatet rreth lejimit të vendosjes së shamisë në ambiente publike, etj.

Studimi i Islamit merr kuptim më thelbësor, kur analizohet çështja e Islamofobisë në raport me popujt dhe kulturat e tjera. Pas sulmeve të 11 shtatorit të vitit 2009, përveç rritjes së Islamofobisë në media dhe rrjete sociale, ka edhe angazhim të qenësishëm, për t'i qartësuar dinamikat e shfaqjes së Islamofobisë në qarqe të caktuara të shoqërisë. Në dhjetëvjeçarin e fundit, disa institute të ndryshme akademike kanë organizuar seminare, tubime dhe konferenca rreth studimeve të Islamofobisë. Në vitin 2017 shfaqet Partneriteti për Studime të Islamofobisë i përbërë nga më shumë se 20 universitete nga e gjithë bota. Pos tyre, ka edhe vepra individuale të frymëzuara nga publicistë, gazetarë dhe studiues të ndryshëm që mund të gjenden në biblioteka të disa universiteteve më me renome (Mutfic, 2015). Njëri ndër autorët më të zëshëm të kësaj fushe, është John Esposito, pjesëtar i Universitetit Xhorxhtaun, i cili Islamofobinë e përcakton si një paragjykim dhe diskriminim ndaj myslimanëve “për shkak të identitetit fetar, nacional apo etnik, të ndërlidhur me islamin...” (The Bridge Initiative, 2016) gjithmonë duke pasur për bazë që ky përkufizim nuk nënkupton se kritikizmi i bazuar në fakte ndaj myslimanëve dhe Islamit, konsiderohet si Islamofobi. Ndërkaq Wolfgang Benz, definicionin e tij për Islamofobi, e bazon në paragjykim ndaj një populli. Si studiues i praktikave anti-semite që është, ai nxjerr përfundime të ngjashme edhe për myslimanët. Ndër të tjera, ai argumenton se Islamofobia është e bazuar në

urrejtje dhe si e këfillë, paragjykime dhe diskriminime pasojnë. (Benz, 2011).

Në vijimësi të argumentit se Islamofobia ngjason me anti-semitizmin, mund të merret edhe argumenti i filozofit Sartre (1976) ku në esenë e quajtur “Anti-Semiti dhe çifuti” argumenton: “Nëse çifuti nuk do të ekzistonte, anti-semiti do ta krijonte”. Prandaj, mund të thuhet se në media sociale dhe rrjete sociale, nuk diskutohet për Islamin, por për imazhe të Islamit që paraqiten sa për ta konfirmuar “luftë” në mes “nesh” dhe “atyre”, apo në atë, që Eduard Said e cilëson si “Oksidentale” dhe “Orientale” (Said, 1979). Një botëkuptim i tillë vërehet te libri “Përplasja e Civilizimeve” të Samuel Huntington. Ai argumenton, se lufta e re e ftohtë, nuk bazohet në modele të politikbërjes dhe ekonomisë, por në kulturë. Sipas tij, prirja e Islamit për dhunë dhe katrahurë, paraqet kërcënimin më të madh që civilizimi perëndimor ka parë. Kështu, myslimanët shpesh paraqiten si të pashpirt, të vrazhdë, të pa civilizuar, fanatikë, militantë dhe terroristë (Eward, 2012; Shaeen, 2009).

Islamofobia në mediat sociale në Shqipëri dhe Kosovë

Aktualisht, thuaja të gjitha mediat në Botë merren shumë me mbulimin e grave myslimane me shami... e që janë produkt i një paragjykimi të gjerë anti-mysliman. (Eward, 2012; Shaeen, 2009). Ky negativitet është përshtatur brenda konstruktit që myslimanët janë njerëz të prapambetur, kanë një dominim patriarkal, ku e drjeta e femrës është e cunguar dhe si të tillë, janë të rrezikshëm dhe krijojnë botëkuptimin “ne dhe ata” që mund të jetë shumë e rrezikshme për marrëdhëniet në komunitet. Ndërkohë që, krijimi i rrjeteve sociale ka ndikuar që njerëzit të komunikojnë me lehtësi me familjarët, miqtë dhe shoqërinë. Mirëpo, krijimi i platformave të tilla, ka bërë që të krijohet një vakum medial, ku njerëzit publikojnë artikuj pa mbikëqyrje redaktuese e ku vërtetësia e lajmit të pa verifikuar merret si e mirëqenë. Sipas Berkut (2010), kjo dukuri konsiderohet si “thikë me dy tehe”, sepse ofron mundësi për ngacmim dhe bullizëm virtual. Për rrjedhojë, mesazhet e sulmeve shpërndahen në rrjete me shpejtësi të jashtëzakonshme dhe identiteti i shpërndarësit mbetet anonim. Andaj, konsiderohet

që rrjetet sociale shpërndajnë gjuhë të urrejtjes dhe racizëm në internet; e gjithë kjo, për të manipuluar me opinionin pa u mbështetur në fakte (Kleland, 2014). Gjuha e urrejtjes sipas Putrit (2020), konsiderohet çdo lloj komunikimi që fyen, nënçmon dhe poshtëron një individ, apo grup njerëzish. Në trevat shqipfolëse ekzistojnë media sociale si dhe rrjete sociale (portale, faqe në Facebook, në Instagram, Twitter) që nxisin Islamofobinë, duke postuar herë pas here shkrime dhe komente qartësisht islamofobe, raciste dhe urrejtje-nxitëse. Këto media botojnë shkrime, e që shikuar nga aspekti fetar, qëllimi i është sulmi ndaj myslimanëve shqiptarë, trashëgimisë së tyre fetare, dhe Islamit në përgjithësi. Në to, ka përmbajtje dhe të pavërteta rreth fesë Islame dhe personaliteteve të ndryshme të myslimanëve shqiptarë. Shkrime të tilla kërcënojnë harmoninë fetare në Shqipëri, Kosovë e kudo flitet shqip, duke mbjellë përçarje e urrejtje fetare dhe, duke cenuar të drejtat e qytetarëve myslimanë shqiptar. Interneti pra është bërë strehë e sigurt e grupeve, apo individëve, që marginalizojnë dhe demonizojnë grupe, apo komunitete të ndryshme. Prandaj, në vendet tjera siç është Mbretëria e Bashkuar, kanë kërkuar largimin dhe fshirjen e të gjitha mesazheve të urrejtjes në Twitter dhe Facebook, në mënyrë që të ketë mbarëvajtje normale të shoqërisë (Morris, 2015). Duke lexuar media sociale-portale të ndryshme shqiptare si në Kosovë Ashtu edhe në Shqipëri, gjenden lloj-lloj titujsh që përhapin gjuhën e urrejtjes dhe urrejtjen mbi baza fetare. Kështu një titull që argumenton fjalët e mësipërme është edhe ky: “Gruaja myslimane dënohet me 20 vjet burg vetëm për një gjest” (<http://www.gazetanewborn.co/gruaja-myslimane-denohet-me-20-vjet-burg-vetem-per-nje-gjest/>) Pastaj titulli tjetër për një grua myslimane që paraqitet si e pashpirt. Ja titulli: “Gruaja myslimane indiferente ndaj kufomave në sulmin e Londrës” (<https://alpenews.al/gruaja-myslimane-indiferente-ndaj-kufomave-ne-sulmin-e-londres-zbulohet-kush-fshihet-pas-fotos-qe-tronditi-rrjetin/>) për të shfletuar titullin tjetër po ashtu diskriminues për myslimanët: “Zbulohet kush fshihet pas fotos që tronditi rrjetin”

(<https://www.facebook.com/SHQIPERIA.IME.2010/posts/1899188786776335/>) Aspak më i mirë nuk është as ky titull: “Dijetari islam: Ja rregullat si duhet rrahur gruaja”

(https://www.botasot.info/religion-kultura/1443088/deklarata-shokuese-e-dijetarit-islam-ja-rregullat-si-duhet-rrahur-gruaja/?ads_test=1635060510).

Për të parë titullin tjetër po aq diskriminues ndaj femrës myslimane: “Gruaja myslimane gjobitet se ‘ndoti’ pishinën, pasi u fut me burka”

(<https://www.arbresh.info/bota/gruaja-myslimane-gjobitet-se-ndoti-pishinen-pasi-u-fut-me-burka-2/>) etj., e që lirisht mund të thuhet që përpisqen të krijojnë një bindje që islami shkel dhe dhunon të drejtat e grave myslimane kudo në botë, duke e vënë theksin te karakteristikat më të këqija, që mund t’i gjesh te shoqëritë me shumicë myslimane.

Fenomeni i Islamofobisë në rrjetet sociale

Fenomeni i Islamofobisë në rrjetet sociale është një temë, e cila do një studim të thellë, dhe, që rrjedhimisht ka një zhvillim të pakët si në koncept, ashtu edhe në praktikë. Ndikimi i rrjeteve sociale në përhapjen e Islamofobisë, apo në zbutjen e propagandave anti-islamike është i madh. E gjitha varet nga qasja, qëllimi dhe objektivat që do t’i arrijë përdoruesi i rrjeteve sociale. Në Kosovë e në Shqipëri, nuk ka ende ndonjë praktikë të gjerë dhe të zhvilluar në lidhje me këtë koncept. Kjo është edhe arsyeja kryesore e këtij hulumtimi empirik, që të pasqyrohet dhe të jepet një kontribut i vlefshëm në njohuritë praktike, duke u nisur edhe nga përvojat e vendeve të rajonit mbi fenomenin e Islamofobisë. Gjithashtu, studimi ka të bëjë edhe me ndikimin e mediave sociale në përhapjen, ose në luftimin e fenomenit të Islamofobisë, me qëllimin që t’u vijë në ndihmë të gjithë grupeve të cenuara.

Facebooku si rrjeti social me mbulim më të madh te individët

Facebooku është një platformë ku përdoruesit ndajnë eksperiencën, japin mesazhe, urojnë, japin opinione, komentojnë dhe flasin me të tjerët si dhe përcjellin lajme. Në të njëjtën kohë, ky rrjet social është një platformë, ku grupe të caktuara kanë gjetur strehim dhe vazhdojnë të sulmojnë individë e shoqëri të tëra e pse jo edhe komunitetet të ndryshme në bazë të racës, gjinisë dhe besimit. Duke shfletuar një studim të Qendrës për Urrejtje Online (2013) të titulluar “Islamofobia në internet”, nga 50 faqe të facebookut të analizuar, shihen mbi 349 raste të gjuhës së urrejtjes.

Islamofobia në Instagram

Sipas një studimi që ka bërë Statistas (2020), Instagrami del të ishte rrjeti social me rritjen më të lartë të përdoruesve përgjatë karantinës nga covid-19. Si i tillë, edhe Instagrami luan rol të rëndësishëm për komunikimin e përdoruesve anembanë botës. Për më tepër, njëjtë si Facebooku, edhe ky rrjet social shpërndan gjuhë të urrejtjes, diskriminim dhe racizëm. Në një studim të Civila et al. (2020), ishin analizuar 474 postime me thurjen (hashtagun) #Stopislam të publikuara nga 1 janari deri më 31 korrik të 2020. Në këtë punim ishte gjetur që terminologjitë islamofobe më të përdorura janë: Lufta ndërmjet myslimanëve, myslimanët janë terroristë, gratë myslimane janë kërcënim për sigurinë e vendit, myslimanët duhet të dëbohen, myslimanët janë përdhunues.

Islamofobia në Twitter

Një nga platformat tjera më të mëdha të shprehjes së mendimit është edhe Twitter i cili po ashtu nuk i vërteton lajmet e shpërndara. Në një studim të kryer nga Awan (2014), ishin analizuar 500 postime nga 100 përdorues të ndryshëm, nga janari i 2013-tës, deri më gusht të 2014-tës, data këto që përkojnë me vrasjen e ushtarit britanik Lee Rigby nga Michael Adebowale dhe Michael Adebolajo, e cila ndodhi në maj të vitit 2013. Ky sulm u arsyetua nga dy terroristët si hakmarrje ndaj dhunës së ushtruar

kundrejt myslimanëve në Lindje. Si rezultat, dhjetëra raste dhune ndaj myslimanëve u denoncuan në polici, në javët vijuese.

Konkluzione dhe rekomandime

Bazuar në hipotezën që media sociale herë pas here, ndikon në përhapjen dhe rritjen e fenomenit të Islamofobisë në vendet ku ato veprojnë dhe bazuar në pasqyrimin e disa traditave dhe të anomalive të disa shoqërive të ndryshme myslimane që publikohen në rrjetet sociale, duke krijuar idenë (se ato janë shoqëri të prapambetura, se aty ka shkelje flagrante të të drejtave të gruas, se ato nuk janë aspak tolerante etj.) sikur ndërtohen stereotipe për myslimanët në tërësi. Pastaj, duke parë shkrime të ndryshme të publikuara në to, por edhe nëpër media të ndryshme elektronike e të shtypura, krijohet po ashtu një përshtypje që paragjykimi për myslimanët ekziston. Ky fenomen paraqitet edhe nëpërmjet përshfaqjes së videove ose të fotografive të caktuara ku shihen xhamitë, gratë me mbulesë, ose burra me mjekër, në artikuj ku flitet për çfarëdo lloj akti terrorist, të kudo-shfaqur, apo kudo-ndodhur në rruzullin tokësor. Madje, shpejtësia me të cilin udhëton lajmi dhe përpykja për t'i kualifikuar myslimanët fajtorë për akte të tilla, ende pa u kryer mirë hetimet nga autoritetet, shpeshherë është e pakët brenda këtyre llojeve të artikujve. Edhe pse në Kosovë e në Shqipëri ka mbi 90%, përkatësisht rreth 60% popullatë me përkatësi fetare islame, megjithatë ka Islamofobi. Kjo Islamofobi nuk është aq e theksuar, por ka raste kur gazetarë e opinionistë të njohur japin ose nxjerrin konkluzione jo të mira për islamin dhe për myslimanët. Andaj, mund të konkludohet se tendenca për t'u ndier më i paragjykuar për shkak të besimit fetar, ekziston. Për më shumë, ky punim është përqendruar në identifikimin e përgjithshëm të Islamofobisë në rrjetet sociale me përdorues shqipfolëse. Prandaj, mund të thuhet që Islamofobia dhe paragjykimet ndër shqiptarët nuk janë aq të theksuara sa edhe në vendet tjera të botës. Paragjykimi qëndron, por jo në masë aq të madhe. Këtu, një rol të madh luan edhe bashkëjetesa me shekuj e etniteteve të ndryshme fetare dhe që pjesa më e madhe e tyre janë me përkatësi fetare islame. E janë edhe ca përcaktues të tjerë si, ai arsimor dhe faktorët socio-politik. Për rrjedhojë

gjatë përpilimit të këtij punimi dhe nga faktet e gjetura dhe argumentet e dhëna nga studiues të ndryshëm botëror si dhe nga përcjellja e rrjeteve sociale si dhe e mediave sociale, u shtjellua fenomeni i Islamofobisë. Dhe si rezultat i këtij hulumtimi, del se, në troje shqipfolëse nuk ekziston ndonjë gjuhë aq e theksuar e urrejtjes, meqë shumica e shqiptarëve identifikohen si besimtarë myslimanë. Mirëpo, tendenca për të paragjykuar dhe përdorur gjuhë urrejtjeje, karshi individëve më fetarë ekziston. Si e tillë, identifikimi dhe evidentimi i shkaqeve që e shkaktojnë këtë ndasi fetare është i një rëndësie të lartë.

Referencat:

1. Ahmed S (2012) Media portrayals of Muslims and Islam and their influence on adolescent attitude: An empirical study from India. *Journal of Arab and Muslim Media Research* 5 (3): 279-306.
2. Allen, C. 2010. *Islamophobia*. Aldershot, Burlington, Singapore, and Sydney: Routledge.
3. Awan, I. (2014). *Islamophobia and Twitter: A Typology of Online Hate Against Muslims on Social Media*. *Policy & Internet*, 6, 133-150.
4. Awan, I. (2016). *Islamophobia on Social Media: A Qualitative Analysis of the Facebook's Walls of Hate*. *International Journal of Cyber Criminology*, 10, 1
5. Benz, W. 2011. *Antisemitismus und Islamkritik. Bilanz und Perspektive*, Berlin: Metropol Verlag.
6. Civila, S., Romero-Rodríguez, L.M., & Civila, A. (2020). *The Demonization of Islam through Social Media: A Case Study of #stopislam in Instagram*. *Publ.*, 8, 52.
7. Cleland, J. Racism, football fans, and online message boards: How social media has added a new dimension to racist discourse in English football. *J. Sport Soc. Issues* 2014, 38, 415-
8. Cone, J.H. 1969. *Black Theology and Black Power*. New York: Harper & Row.
9. Engh, M. J. (2006). *In the name of heaven: 3,000 years of religious persecution*. Amherst, NY: Prometheus Books.

10. Ewart J (2012) Framing an alleged terrorist: How four Australian news media organizations framed the Dr. Mohamed Haneef case. *Journal of Media and Religion* 11 (2): 91-106
11. Hall, Stuart 1978. *Policing the Crises*. London: Constable.
12. Hafez, F. 2017. "Debating the 2015 Islam Law in Austrian Parliament: Between Legal Recognition and Islamophobic Populism." *Discourse & Society* 28 (4): 392-412.
13. Hafez (2018), *Schools of Thought in Islamophobic Studies: Prejudice, Racism, and Decoloniality*.
14. McChesney, R. W., & Nichols, J. (2010). *The Death and Life of American Journalism: The Media Revolution that Will Begin the World Again* (1st ed.). Nation Books.
15. Miller, David 2002. 'Promotion and Power.' Pp. 41-52 in *Introduction to Media* (2nd edn), edited by Adam Briggs and Paul Cobley, London: Longman.
16. Morris, N. (2015, January 6). Attorney General steps into social media racism row, Retrieved on from: <http://www.independent.co.uk/news/uk/politics/attorney-general-steps-into-social-media-racism-row-9961364.html>.
17. Muftic, A. 2015. "Islamkritik.Ein Kampfbegriff? Ein Essay." In *Jahrbuch für Islamophobieforschung 2015*, edited by F. Hafez, 83-99. Wien: New Academic Press.
18. Romero-Rodríguez, L.M.; Aguaded, I.; Gadea, W. De la demonización a la polarización: Un análisis desde el discurso digital del gobierno y la oposición venezolana. *Argos* 2015, 32, 97-117.
19. Runnymede Trust., & Conway, G. (1997). *Islamophobia: A challenge for us all*. London: Runnymede Trust.
20. Said, Edward 1978. *Orientalism*. London: Penguin (republished, 2003 and 2005).
21. Said, E. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage.
22. Said E (2008) *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Random House.
23. Salma, Nurul Fathia. *Exploring Van Dijk: Critical Discourse Analysis's Aims*. FKIP Universitas Lancang Kuning, 2004.
24. Samuel, S. (2021). AI's Islamophobia problem. *Portali Vox*. <https://www.vox.com/future-perfect/22672414/ai-artificial-intelligence-gpt-3-bias-muslim>.
25. Sartre, J.P. 1976. *Anti-Semite and Jew. An Exploration of the Etiology of Hate*. New York: Schocken Books.

26. Sue, D. W., & Sue, D. (2008). Counseling the culturally diverse: Theory and practice
 27. (5th ed.). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
 28. Shaheen JG (2009) Reel bad Arabs: How Hollywood vilifies a people. Brooklyn, NY: Olive Branch Press.
 29. Shahin, S (2021); How social media-aided by bots-amplifies Islamophobia online. Retrieved from <https://theconversation.com/how-social-media-aided-by-bots-amplifies-islamophobia-online-166080>.
 30. Tamdgidi, M. 2012. "Beyond Islamophobia and Islamophilias Western Epistemic Racisms: "Revisiting Runnymede Trust's Definition in a World-History Context." Islamophobia Studies Journal 1 (1): 54-81.
 31. Timberg, Craig; Romm, Tony (2018-04-09). "Facebook CEO Mark Zuckerberg to Capitol Hill: 'It was my mistake, and I'm sorry.'" Washington Post. ISSN 0190-8286. Retrieved 2018-05-26.
 32. The Bridge Initiative. 2016b. "What Is Islamophobia?" Accessed January 14, 2016. <http://bridge.georgetown.edu/what-is-islamophobia/>.
- <http://www.gazetanewborn.co/gruaja-myslimane-denohe-me-20-vjet-burg-vetem-per-nje-gjest/>. (a.d.).
- <https://alpenews.al/gruaja-myslimane-indiferente-ndaj-kufomave-ne-sulmin-e-londres-zbulohet-kush-fshihet-pas-fotos-qe-tronditi-rrjetin/>. (a.d.).
- <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2016/02/03/remarks-president-islamic-society-baltimore>. (a.d.).
- <https://religiousstudies.yale.edu/academics/fields-study/islamic-studies>. (a.d.).
- <https://slife.org/islamic-studies/>. (a.d.).
- <https://www.arbresh.info/bota/gruaja-myslimane-gjobitet-se-ndoti-pishinen-pasi-u-fut-me-burka-2/>. (a.d.).
- https://www.botasot.info/religjion-kultura/1443088/deklarata-shokuese-e-dijetarit-islam-ja-rregullat-si-duhet-rrahur-gruaja/?ads_test=1635060510. (a.d.).
- <https://www.facebook.com/SHQIPERIA.IME.2010/posts/1899188786776335/>. (a.d.).
- https://www.google.com/search?q=Lapsi.al.13.01.2016&ei=OQOdY4LXK_eMxc8P9duRiAY&ved=0ahUKEwjC192Tqf_7AhV3RvEDHfVtBGEQ4dUDCA8&uact=5&oq=Lapsi.al.13.01.2016&gs_lcp=Cgxnd3Mtd2l6LXNlcnAQA0oECEYYAEoECEYYAFAAWABg0QhoAHABeACAAb0BiAG9AZIBAzAuMZgBAKABAqABAcABAQ&1. (a.d.).

MA Rozafa Ahmeti

Prof. Assis. Dr. Ferid Selimi

SOCIAL MEDIA AND SOCIAL NETWORKS, THEIR ROLE IN SPREADING THE PHENOMENON OF ISLAMOPHOBIA

(Summary)

The concept of Islamophobia is a much-discussed topic among different scholars in the fields of political sciences, sociology and religion. The differences they have regarding the interpretation of this concept, are a result of their views, positioning and origin. According to different writings on Islam and social sciences, the phenomenon of Islamophobia as an anti-Islamic concept, especially in social media, is an issue of religious discrimination.

The influence, which social networks have, in creating a certain outlook on general social issues can be best seen from their role in inciting prejudice against Islam and Muslims.

The phenomenon of Islamophobia in social networks is a topic, which requires a deep analysis. The role of social networks in either the spreading of Islamophobia or in fighting anti-Islamic propaganda is great.

It all depends on the approach, and the objectives the users of social networks have. So far, in both Kosova and Albania, there are no established practices regarding this concept. This was the main reason for us to carry out this empirical research taking into consideration the experiences of other countries in the region regarding the phenomenon of Islamophobia.

Finally, the paper analyses the influence of social media in disseminating or combatting the phenomenon of Islamophobia in order to help vulnerable groups.

Agron M. REXHEPI, Md, MSc, PhD

FILLET DHE KUPTIMI I MJEKËSISË SPORTIVE

*“...Thuaj: A janë njëlloj ata që dinë dhe ata që nuk dinë?
Mësim marrin vetëm të mençurit”*

Studimi i njeriut, si tërësi psiko-fizike, bëhet nga **antropologjia mjekësore**. Detyrë parësore e kësaj dege të antropologjisë së përgjithshme është definimi i biotipit të të sëmurëve, gjë që ka rëndësi të madhe në diagnostikimin bashkëkohor.

Afiniteti ndaj sëmundjeve në përgjithësi, e sidomos atyre të sistemit kardiovaskular dhe sistemit respirator, është ndikuar nga faktorë të ndryshëm, qofshin të natyrës endogjene, ekzogjene apo patologjike, siç janë: faktori i trashëgimisë, trashësia (*obesitas*), shtypja e lartë e gjakut (*hipertensioni*), sëmundja e sheqerit (*diabetes mellitus*), pirja e duhanit, niveli i lartë i yndyrave në serum, pasiviteti fizik, stresi emocional dhe faktorë të tjerë të jashtëm. Hulumtimet e gjertanishme tregojnë se ka dallime statistikisht të rëndësishme në vetitë morfologjike, fiziologjike, motorike dhe biokimike ndërmjet entiteteve që vuajnë nga sëmundjet kronike të sistemit respirator dhe të entiteteve klinikisht të shëndosha, si dhe ndërmjet entiteteve që aktivisht merren me sport dhe atyre që nuk merren me sport. Definimi me kohë i këtyre hapësirave, ndërlidhja e tyre, si dhe transformimi i karakteristikave të tyre do të mundësonte njohjen e përafërt të statusit antropometrik të popullatës sonë. Kjo, pastaj do të mundësonte ndërmarrjen e masave gjegjëse për ruajtjen e shëndetit, për plotësimin e motiveve dhe kërkesave bio-psiko-sociale për lëvizje, për jetë normale si

dhe për përshtatjen në kushte të ndryshme të jetesës. Meqenëse gjatë periudhës së rritjes dhe zhvillimit të organizmit, parametrat morfologjikë dhe fiziologjikë ndryshojnë vazhdimisht, i tërë organizmi është në fazën e përshtatjeve dhe të ndryshimeve të mëdha. Te të rriturit, disa parametra morfometrik, siç janë treguesit e dimensionit longitudinal, kryesisht, nuk ndryshojnë gjatë jetës (dimensionet mezostabile). Ndërkaq, dimensionit transversal, dimensionit i masës dhe i vëllimit, si dhe dimensionit i indit dhjamor nënlëkuror (dimensionet mezolabile) janë dimensione të ndryshueshme nën ndikimin e faktorëve të jashtëm (*ushtrimet trupore, të ushqyerit e tepërt, të ushqyerit e mangët, sëmundjet e ndryshme, etj*). Me ushtrime dhe aktivitete të shtuara trupore mund të ndikojmë në shtimin e muskulaturës në pjesë të ndryshme të trupit, në shpërndarjen proporcionale të indit dhjamor nënlëkuror, si dhe në rritjen e disa dimensioneve qarkore të trupit (*perimetri i gjoksit, perimetri i krahut në ekstension dhe në fleksion të dorës, perimetri i kofshës, perimetri i kërcirit etj*). Të ushqyerit e tepërt, të ushqyerit e mangët dhe sëmundjet e ndryshme mund të ndikojnë në grumbullimin e indit dhjamor nënlëkuror, në shpërndarjen e tij jo-proportionale në pjesë të ndryshme të trupit, si dhe në ndryshimin e masës trupore. Në mesin e sëmundjeve, që kanë ndikim në ndryshimin e dimensioneve morfologjike, mund të përmendim sëmundjet jo-specifike kronike të sistemit respirator, etiologjia e të cilave është e kushtëzuar me ndikimin e faktorëve gjenetikë dhe faktorëve ekologjikë.

Në praktikën mjekësore, ende është parësore caktimi i natyrës dhe i intensitetit të sëmundjes duke e lënë anash ndikimin e faktorëve gjenetikë dhe faktorëve ekologjikë (*manifestimet fenotipe*) në manifestimin e sëmundjes. Për vlerësimin e gjendjes shëndetësore të një popullate përdoren indeks-vlerat e ndryshoreve të matura, ndërsa caktimi i ndërlidhjes ndërmjet ndryshoreve morfologjike dhe ndryshoreve fiziologjike ka rëndësi të madhe në diagnostikimin dhe në prognozimin e sëmundjeve, si psh. predispozitat konstitucionale të njeriut për disa sëmundje të sistemit respirator.

Duke u bazuar në gjithë këto fakte, rreth ndikimit të faktorëve të jashtëm në mirëqenien bio-psiko-sociale të njeriut dhe ndërlidhjes së Mjekë-

sisë Sportive me këta faktorë, apo më mirë të themi ndikimit të Mjekësisë Sportive në këta faktorë, me plot të drejtë, mund të themi se Mjekësia Sportive është degë e rëndësishme e Antropologjisë Mjekësore, e që të dyja së bashku degë të Antropologjisë së Përgjithshme ⁽⁴⁾.

Mjekësia Sportive është një lëmi shkencore, praktike me detyrat, metodat, teorinë dhe problemet e veta të kërkimeve shkencore. Mjekësia Sportive është pjesë përbërëse e mbrojtjes shëndetësore, si dhe pjesë e pandarë e sistemit organizativ sportiv dhe të kulturës fizike të njeriut (*organizimi dhe realizimi i kujdesit mjekësor të rregullt mbi shëndetin e të gjithë atyre që merren me sport, kulturë fizike dhe me rekreacion*).

Zhvillimi i hovshëm i Kulturës Fizike dhe i Sportit gjithsesi kushtëzoi lindjen e Mjekësisë Sportive, si një degë e pavarur e mjekësisë.

Shkrimet e para mbi ndikimin e aktiviteteve fizike në mirëqenjen psiko-fizike të njeriut, datojnë qysh 2800 vjet para epokës sonë - vepra e Kong Fu-së, në të cilën përshkruhet një lloj gjimnastike e frymëkëmbimit. Shkrime, po ashtu, mjaft të hershme, që flasin për fushën e mjekësisë sportive, mund të merren shkrimet në broshurën mjekësore të Indisë Arthava-Veda (*viti 800-100 p.e.s.*), ku përshkruhen një sërë ushtrimesh fizike me qëllim terapeutik.

Më 400 p.e.re Herodicusi, mësuesi i Hipokratit, ka punuar rreth ushqimit të sportistëve, si dhe i ka preferuar ushtrimet fizike si formë rehabilitimi.

Kontribut të madh në njohjen e fiziologjisë sportive ka dhënë mjeku antik, Claudius Galen (*viti 131-201*). I pari e dha përshkrimin sistematik të trupit të njeriut, si dhe vërtetoi se muskuli e ka vetëm një funksion – tkurrjen, ndërsa grupet e ndryshme të muskujve punojnë në mënyrë antagoniste. Që atëherë, Galeni mendonte se aktivizimin e muskujve e bëjnë ngacmimet që vijnë nga truri. Ai e përshkroi lidhjen dhe funksionin e arterieve dhe venave.

Flavius Filostratos, më 264, përshkruan tipat e sportistëve që kanë gjasa për të fituar në gara të ndryshme sportive, si dhe jep udhëzime për programet e stërvitjes në qëndrueshmëri dhe për ushqim.

Njohuri të mëdha rreth ndikimit të kulturës fizike në mjekësi arrihen me depërtimin e medicinës arabe në perëndim, e sidomos vlen të përmenden veprat e Avicenës (*viti 980-1037*). Errësira e mesjetës, ashtu si çdo pore të jetës, e kaploi edhe mjekësinë, kështu që, gjatë tërë kësaj kohe, duke përfshirë edhe kohën e renesancës, pak hapa bëhen në avancimin e mjekësisë.

Nga shekulli i XVIII e deri në shekullin e XX, pasojnë vepra të shumta nga mjekësia dhe fiziologjia sportive, të shkruara nga mjekë të shumtë si: Francisko Fulleri “Gjimnastika mjekësore”-1750, Ferdinand Lagrange “Fiziologjia e ushtrimeve trupore”-1888, Siegfried Weissben “Higjiena e sportit”-1910, E. C. Schneider “Fiziologjia e aktivitetit muskolor”-1931, Percy M. Dawson “Fiziologjia e kulturës fizike”-1935.

Në shekullin e 20, ndikim të madh në zhvillimin e mjekësisë sportive dhe në përmirësimin e arritjeve sportive ka pasur organizimi i lojërave moderne olimpike.

Në lojërat e para olimpike, të mbajtura në Athinë më 1896, nuk ka pasur organizim të shërbimit mjekësor. Një kujdes, nga mjekët grekë, u është kushtuar vetëm vrapuesve në maratonë, madje duke u nisur nga ajo se vrapimet maratonike kërkojnë mundim të madh nga sportistët dhe se mundësia e incidenteve është e madhe. Një praktikë e tillë haset edhe në organizimin e lojërave tjera olimpike deri në vitin 1924.

Në Lojërat olimpike të vitit 1924, për herë të parë, Shtetet e Bashkuara të Amerikës, së bashku me ekipin olimpik, dërgojnë edhe një ekip mjekësor, të përbërë nga dy mjekë dhe një motër medicinale.

Në Lojërat olimpike dimërore, të vitit 1928, bëhet një organizim i mirë i shërbimit mjekësor-ekipi mjekësor ka numëruar 33 mjekë nga 11 vende të botës.

Pas Luftës së Dytë Botërore paraqiten dy probleme që kishin të bënin me mjekësinë sportive: a) gjinia dhe b) mjetet stimulative.

Në Kampionatin Evropian të Atletikës, të mbajtur më 1964 në Oslo, dy femra, pasi që kanë fituar shpërblime, kanë deklaruar se janë meshkuj. Si hap i parë për të penguar pjesëmarrjen e meshkujve në konkurrencën e femrave është zbatuar kontrolli gjinekologjik, ndërsa në garat tjera, për-

caktimi i gjinisë është bërë përmes ekzaminimit mikroskopik të strishos së mukozës bucale.

Për të ndaluar përdorimin e mjeteve stimulative, tentativa e parë është bërë më 1952 në Helsinki, duke kontrolluar dhomat dhe rekuizitat sportive. Mirëpo, kontrolli i parë antidoping është bërë më 1968 në Lojërat olimpike në Meksikë, kur qenë diskualifikuar katër sportistë.

Një ndihmë të madhe zhvillimit të mjekësisë sportive i dha themelimi i Federatës Ndërkombëtare të Mjekësisë Sportive, më 1928. Themelues të Federatës kanë qenë 32 mjekë nga 11 vende të botës. Kjo Federatë, më 1952, zyrtarisht pranohet nga Komiteti Olimpik Ndërkombëtar, si dhe nga Organizata Botërore e Shëndetësisë. Më pas, u formuan shumë asociacione në favor të mjekësisë sportive, si: Asociacioni Nacional i Trajnerëve të Atletikës (1950), Asociacioni Amerikan i Mjekësisë, më 1951, themeloi Komitetin për Lëndime në Sport, Kolegji Amerikan i Mjekësisë Sportive u themelua më 1954, Shoqata Ortopedike Amerikane për Mjekësi Sportive (1974).

Nën patronazhin e Federatës Ndërkombëtare të Mjekësisë Sportive janë organizuar dhe vazhdojnë të organizohen shumë seminare ndërkombëtare të mjekëve të sportit.

Që nga viti 1945, shumë organizata ndërkombëtare fillojnë të interesohen dhe të kontribuojnë për Kulturën Fizike, Sportin dhe për Mjekësinë Sportive.

Tek ne në Kosovë, Mjekësia Sportive funksionon në formë të Qendrës Kombëtare të Mjekësisë Sportive – QKMS si pjesë e Shërbimit Spitalor Klinik Universitar të Kosovës. Çdo punëtor i kësaj Qendre, i mëparshëm apo i tashëm, në këtë apo në atë mënyrë, ka dhënë kontributin e tij në formimin dhe funksionimin e QKMS. Mirëpo, gjithsesi duhet theksuar se arkitekti i vërtetë dhe themeluesi i kësaj Qendre ka qenë Dr. Bashkim Islami, mëshira e Allahut qoftë mbi te, i cili, deri në çastet e fundit të jetës së tij, u mundua që ta mbajë në jetë dhe ta zhvillojë këtë institucion shëndetësor. Në këtë Qendër ofrohen shërbimet specialistike nga mjekësia sportive, fiziatra dhe fizioterapia. Puna shkencore në QKMS bëhet në bashkëpunim me punëtorë të tjerë shkencorë.

Me qëllim të ngritjes së cilësisë së sportit dhe në shërbim të të gjithë atyre që merren me sport, kulturë fizike apo me rekreacion, qoftë në mënyrë të drejtpërdrejtë apo të tërthortë, në Prill/2001, është themeluar Instituti i Antropologjisë Sportive – INASP. Bashkëpunimi ndërmjet QKMS-së dhe INASP-it bëri që të fitohen vlerat orientuese morfologjike dhe funksionale për sportistët, për fëmijët dhe të rinjtë kosovarë. Që të dyja këto institucione, me qëllim të ngritjes së cilësive morfo-funksionale të popullatave tona, kanë zgjeruar bashkëpunimin e tyre me të gjithë ata që janë të përfshirë drejtpërdrejt në këtë problematikë (*Ministria për Sport, Fakultetet/Kolegjet e Shkencave Sportive, Federatat dhe Klubet sportive, trajnerët, sportistët dhe të tjerët*).

RECENSIONE

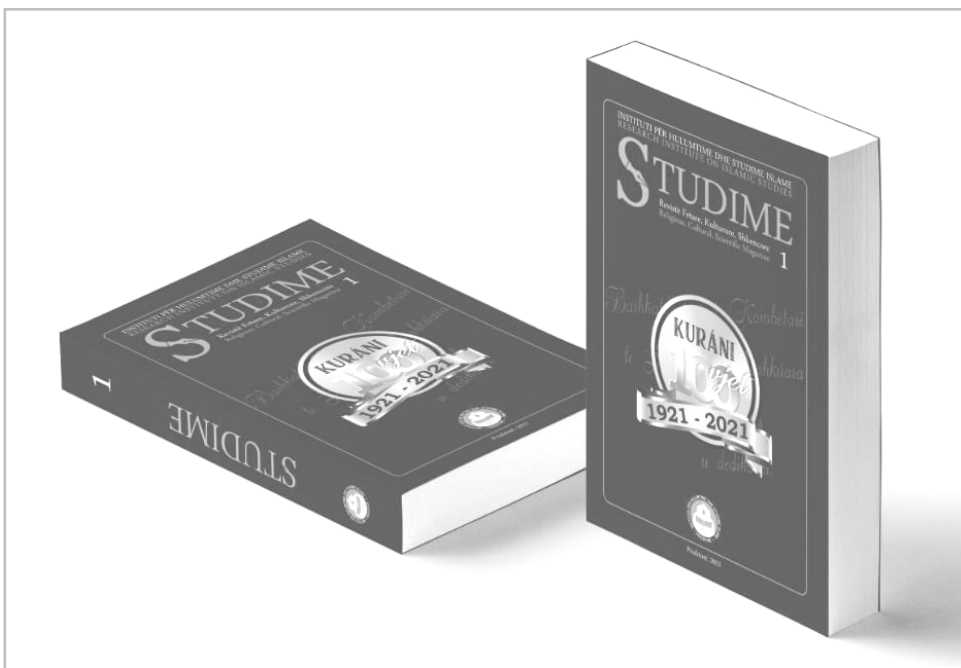
NJË REVISTË E NEVOJSHME NGA NJË INSTITUCION I DUHUR NË KOHË TË QËLLUAR

**(“STUDIME”, nr. 1, (revistë fetare, kulturore, shkencore), botoi:
Instituti për Hulumtime dhe Studime Islame, Prishtinë, 2021, f. 341)**

Viti 2020 për institucionet e Bashkësisë Islame të Kosovës, do të mbetet i shënuar edhe për faktin se këtë vit, saktësisht më datën 09.07.2020, Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës mori iniciativë që t’i propozojë Kuvendit të Bashkësisë Islame të Kosovës, për themelimin e një Instituti i cili do të merret me hulumtimet dhe studimet islame në Kosovë. Kjo iniciativë e Kryesisë së

BI të Kosovës, u finalizua me sukses më datën 25.02.2021, kur edhe nisi punën zyrtarisht Instituti për Hulumtime dhe Studime Islame i BI të Kosovës, me seli në Prishtinë.

Ky Institut në kuadër të objektivave të veta, sikurse thuhet në Statutin e tij, përveç punës kërkimore shkencore nga fusha e shkencave islame dhe të trashëgimisë islame ndër ne, ka edhe organizimin e sek sione-



ve, konferencave e simpoziumeve të ndryshme nga këto fusha, si dhe publikimin e këtyre rezultateve. Shih për këtë, Instituti për Hulumtime dhe Studime Islame i Prishtinës, akoma pa i mbushur një vit të plotë nga fillimi i punës së tij, nxori edhe numrin e parë të organit të saj, përkatësisht të revistës së vet me emrin “*STUDIME*”.

Në të vërtetë, revista “*Studime*”, po sipas Statutit të IHSI-së, të botuar po në këtë numër të revistës, është revistë vjetore e këtij instituti dhe e cila do të botojë studime, trajtesa, artikuj, bibliografi, kritika, recensione, raporte dhe shënime me dhe për Institutin.

Revista “*Studime*”, gjithnjë sipas Statutit të IHSI-së, si qellim kryesor ka që të jap kontribut në ngritjen, avancimin dhe pasqyrimin e studimeve të trashëgimisë dhe kulturës tonë islame shqiptare dhe më gjerë; dhe të jetë një nxitëse e frymëzuese dhe tribunë e fjalës me peshë në fushat që do të trajtojnë.

Numri i parë i revistës “*Studime*” nisi me botimin e akteve të Konferencës shkencore kushtuar “*100-vjetorit të botimit të përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe nga Ilo Mitkë Qafëzezi*”. Konferencë kjo e cila u mbajt më datën 21 shtator 2021 në Prishtinë nën organizimin e IHSI-së.

Në “*Studime*” 1, përveç fjalës së kryeredaktorit, përkatësisht drejtorit të IHS-së, z. Sabri Bajgora me titull “*Një fillim i mbarë*” (f. 5-8), pasojnë aktet e kësaj konference (f. 9-275), në

të cilën morën pjesë dhe kumtimet e tyre i lexuan 19 referues. Këtu botohen edhe fjalët përshëndetëse të prijësve fetarë islamë: Myftiut të Kosovës, Naim ef. Tërnavë: *Përkthimi i kuranit në shqip - akt me rëndësi të veçantë për fenë dhe kulturën tonë*; Kryetarit të Komunitetit Mysliman të Shqipërisë, Bujar ef. Spahiu: *Lidhja e besimtarit me Kuranin është një lidhje besnikërie*; dhe Reisit të BFI të Maqedonisë së Veriut, Hfz. Shaqir ef. Fetahu: *Kurani - burimi kryesor për të kuptuar fenë islame*, si dhe fjalën e drejtorit të IHSI, Sabri ef. Bajgora: *Popujt e qytetëruar kanë ecur përpara në sajë të vëmendjes që kanë treguar për të kaluarën e tyre*.

Në faqet 285-288, botohet fjala përmbyllëse e Konferencës, kurse në faqet 189-298, janë paraqitur 31 fotografi nga zhvillimet e punimeve të Konferencës.

Po ashtu në një Shtojcë të veçantë të këtij numri të parë të “*Studime*” (f. 297-304) botohen edhe aktet dhe vendimet e themelimit të Institutit, që janë me shumë rëndësi dhe me vlera dokumentare, si dhe Shtojca e aktiviteteve të IHSI-së (f. 305-338) të realizuara gjatë vitit 2021.

Revista “*Studime*” 1, trajton në mënyrë të gjithanshme aspekte të ndryshme të përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe nga Ilo Mitkë Qafëzezi. Në të trajtohen aspekte si jeta dhe veprimtaria e Ilo Mitkë Qafëzezi dhe potencohet edhe qëllimi i mirë i tij për përkthimin e Kuranit në gjuhën

shqipe. Secili prej 19 referuesve gati e potencon këtë fakt mbi qëllimin e një të krishteri-ortodoks shqiptar të përkthej librin e shenjtë të myslimaneve pa ndonjë prapavijë si rëndom ndodhnin deri atëherë. Qafëzezi nuk ka përkthyer Kuranin të tërë por vetëm 6 suret e para në fashikullin e parë më 1921 dhe 2 sure të tjera në fashikullin e dytë më 1927. Përkthimi është bërë nga anglishtja në shqip duke marr parasysh përkthimin e Kuranit të përkthyesit George Sale. Aspektet tjera të cilat shtjellohen në këtë libër janë aspekti historikë, ekonomikë, filologjike, kulturorë, leksikor, teknikë dhe estetikë.

Përveç fjalëve të drejtuesve të bashkësive islame shqiptare dhe të drejtorit të IHSI-së, sikurse u tha, pasojnë kumtesat e studiuesve pjesëmarrës në këtë Konferencë, sipas kësaj renditje: Ramadan Shkodra: *Përkthimi i Kuranit prej Qafëzezit akt i rëndësishëm për literaturën shqipe*; Dr. Sadik Mehmeti: *Ilo Mitkë Qafëzezi - përkthyes yni (histori e identitet)*; Zeqirija Ibrahim: *Përkthimi i Kuranit të Ilo Mitkë Qafëzezit - ngjarje e rëndësishme e kulturës dhe e filologjisë shqiptare*; Prof. Dr. Selim Sylejmani: *Ilo M. Qafëzezi - përkthyesi i parë i Kuranit në shqip*; Doc. Dr. Ziber Lata: *Vonimi i përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe*; Dr. Azmir Jusufi: *Përkthimi i parë i Kuranit në gjuhën shqipe dhe në gjuhët sllave*; Prof. Dr. Muhamed Mustafi, *Përkthimi i përkthimit*; Sabri Bajgora: *Leksiku islam në përkthimin*

e Kuranit prej Ilo Mitkë Qafëzezit, Prof. Dr. Qazim Qazimi: *Gjuha e përkthimit të Kuranit tek Ilo Mitkë Qafëzezi*, Prof. Ass. Dr. Abdurrahim Maxhuni: *Pasuria leksikore e fjalëformuese në përkthimin e Kuranit prej I. M. Qafëzezit*; Prof. Dr. Rahim Ombashi: *Sprova shekullore nga I. M. Qafëzezi si qasje kulturore në ngjizjen e ndërgjegjes kombëtare*; Prof. Asoc. Dr. Isa Memishi: *George Sale dhe Ilo Mitkë Qafëzezi: përkthimi i Kuranit në kontekstin historik*; Elez Osmani: *Ndikimi i përkthimit të George Sales-it në përkthimin e Ilo Mitkë Qafëzezit*; Akademik Feti Mehdiu: *Kurani (këndimi) i Ilo Mitkë Qafëzezit në burime të shkruara - prej Xhevat Korçës deri te Ramadan Shkodra*; Prof. Dr. Hysen Matoshi: *Ilo Mitkë Qafëzezi - rilindës*; Dr. Islam Hasani: *Ajetet që trajtojnë çështje ekonomike në përkthimin e Qafëzezit*; Prof. Dr. Fahrush Rexhepi: *Veprimtaria krijuese dhe botuese e Ilo Mitkë Qafëzezit (1889-1964)*; Besnik Jaha: *Diskursi retorik dhe letrar në përkthimin e Kuranit të Ilo Mitkë Qafëzezit*; Bashkim Mehani: *Aspekte teknike dhe estetike në botimin e përkthimit të kuranit prej I. M. Qafëzezit*.

Shikuar në përgjithësi, duke i lexuar këto materiale të kësaj Konference të botuara në revistën "Studime", nr. 1, lirisht mund të thuhet se lexuesi do të njihet jo vetëm me përkthimin e historikut të Kuranit ndër shqiptarët, me përkthyesit shqiptar, me Ilo Mitkë Qafëzezin si të parin që kishte botuar të përkthyer pjesë të Kuranit në gju-

hën shqipe, faktorët, arsyet dhe rrethanat e (mos) përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe më herët etj., por ai do të njihet edhe me përkthimin e Kuranit nëpër botë dhe në gjuhë të ndryshme. prandaj, botimi i këtyre akteve të kësaj konference në revistën “Studime”, nr. 1 të IHSI-së, mendojmë se ka qenë një veprim i qëlluar dhe domethënës dhe me shumë vlerë, me se do t’u ndihmojë studiuesve fushash të ndryshme dhe sidomos atyre që merren me shkencat kuranore ndër ne.

Pas botimit të akteve të Konferencës dhe të pjesës tematike, në revistën “Studime”, në një Shtojcë të veçantë janë botuar *Aktet e themelimit dhe të Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame* (IHSI), faksimile, fotografi etj., që padyshim është një veprim i qëlluar i revistës, sepse me të përveç se tregohen arsyet, objektivat dhe qëllimet që ka themeluesi dhe vetë Instituti, botimi i këtyre materialeve, merr vlerë dokumentare, sidomos për historinë e këtij Institucioni.

Kurse në Shtojcën e aktiviteteve të IHSI-së (f. 305-338) të realizuara gjatë vitit 2021, spikasin:

Përurimi i Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame; Themelimi i Institutit - nevojë e kahershme; Instituti do të ndikojnë në krijimin e mendimit dhe interpretimit autokton islam; Instituti do të jetë krah i fuqishëm shkencës fesë e kulturës sonë; Bota jonë shkencore po pasurohet me një institut të rëndësishëm; Hapja e Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame - rezultat i një përpjekjeje të gjatë; Konferenca shkencore një shekull nga botimi i përkthimit të Kuranit nga Ilo Mitkë Qafëzezi.

Në mbyllje të këtij recensionit theksojmë edhe faktin se revista “Studime”, nr. 1, e IHSI-së, vjen tekniksht jashtëzakonisht mirë e përgatitur, me kopertinat me ngjyrë ari dhe me një dizajnë fortë të bukur e reprezentativ.

Në fund fare, revistës “Studime”, i urojmë jetë të gjatë dhe suksese të reja në publikimin e rezultateve në fushën e hulumtimeve dhe studimeve islame ndër ne.

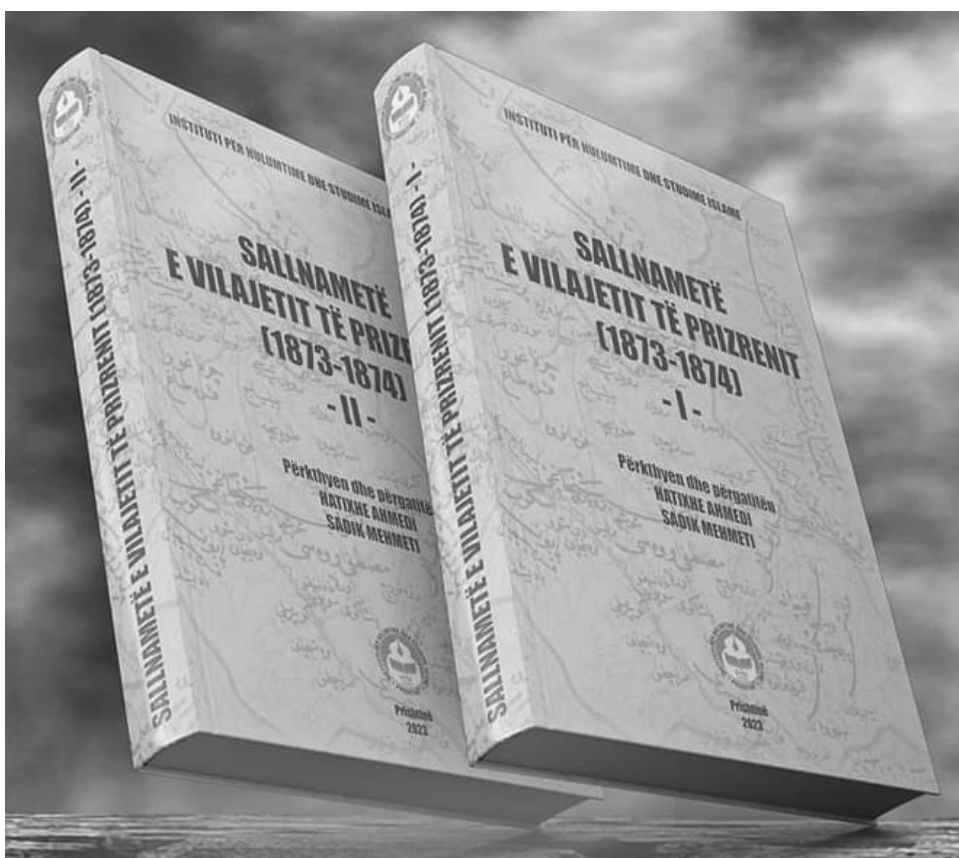
Sanije HAJREDINI

E VËRTETA DOKUMENTARE FLET SHQIP

**(Sallnametë e Vilajetit të Prizrenit (1873-1874) I dhe II,
përkthyen dhe përgatitën: Hatixhe Ahmedi dhe Sadik Mehmeti,
botoi: Instituti për Hulumtime dhe Studime Islame,
Prishtinë, 2023, f. 280 dhe 344).**

Pas botimit të vëllimit “*Dijetarë shqiptarë në Perandorinë Osmane (1880-1912), sipas dokumenteve të Meshihatit të Lartë Osman*” (me pjesëmarrjen në autorësi edhe të Ramadan Shkodrës), dhe hedhjes

dritë mbi një aspekt të rëndësishëm, sikurse është dimensionin e elitës shqiptare në një periudhë të caktuar të ekzistimit të kombit shqiptar në kuadër të Perandorisë Osmane, studiuesit Hatixhe Ahmedi dhe Sadik



Mehmeti dalin para lexuesit tonë me një botim të ri. *Sallnametë e Vilajetit të Prizrenit (1873-1874)*, të sjella në dy vëllime, janë kontributi i tyre në rrugëtimin drejt ndriçimit të aspekteve të së kaluarës së shqiptarëve, në një periudhë e cila, ndonëse ka dëshmi të shumta të kohës, nuk është e njohur sa duhet, në rend të parë, për shkak të mungesës së projekteve sistematike shkencore. Këtë mungesë informacionesh burimore ndejshëm e zbut projekti i realizuar dhe i botuar në kuadër të Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, i cili me këtë botim e nis me këmbë të mbarë historikun e projekteve shkencore, gjë që është një nga synimet e tij themelore. Në anën tjetër, botimi i sallnameve përbën një interes të madh për njohjen më të plotë të fakteve dhe të rrethanave të përgjithshme shoqërore që ishin me interes për ekzistencën e shqiptarëve të trojet e tyre etnike. Përzgjedhja e sallnameve të Vilajetit të Prizrenit nuk është gjë e rastit, ngase bëhet fjalë për dy vjetarë, të cilët ishin hartuar në periudhën që i parapriu Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, me çka qartësohen faktet dhe rrethanat më të rëndësishme që lidhen me vendin ku u ngrit e para organizatë me synime mbarëkombëtare, si dhe rëndësinë që e kishte si qendër vilajeti atëbotë. Prizreni, siç e dëshmojnë këto dy sallname, del të jetë një ndër qendrat më të rëndësishme administrative-politike shqiptare, që përfshinte një territor prej gati 20 mijë kilomet-

rash katrorë, gjë që është afërsisht sa dy herë Kosova e sotme.

Pas reformave rrënjësore në Perandorinë Osmane, legjislacioni që rregullonte strukturën e vilajeteve e bëri të nevojshëm hartimin e vjetarëve përkates (sallnameve), ndërsa përgatitësit e këtyre dy vëllimeve konstatojnë se janë hartuar gjithsej 25 sallname të këtyre vilajeteve shqiptare: Prizrenit (2), Kosovës (8), Shkodrës (5), Manastirit (9) dhe Shkupit (1). Botimi i dy prej tyre është një ndërmarrje trimëruese për të sjellë në gjuhën shqipe edhe të tjerat. Përgatitësit, të cilët e kanë bërë edhe përkthimin e tyre, por edhe leximin kritik në mjaft raste, plotësimin me të dhëna shtesë e me shpjegime të rëndësishme për lexuesin e sotëm, e vlerësojnë përmbajtjen e tyre me interes të shumanshëm: “Sallnametë e vilajeteve paraqesin të dhëna të shumta rreth ndarjes administrative të vilajeteve në fjalë, pastaj të dhënat për nëpunësit, për historinë, gjeografinë vendore, për monumentet e vjetra, për aktivitetet tregtare, ekonominë, numrin e banorëve, të medreseve, të bibliotekave etj. Ka nga to, sidomos ato të mëvonshme, që përmbajnë vizatime dhe fotografi, madje edhe plane dhe harta të qyteteve, apo të tilla që përmbajnë linjat e postë-telegrafit etj.”

Në planin strukturor këto sallname kanë ngjashmëri të shumta, ndonëse e dyta është më e plotë dhe rrjedhimisht përmban një informacion shtesë e më të detajuar në raport

me të parën. Fillimisht në Sallnamenë e vitit 1873 kemi fjalën e botuesit (drejtorit të Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, prof. Sabri Bajgorës), hyrjen e përkthyesve dhe përgatitësve të sallnameve (Hatixhe Ahmedi dhe Sadik Mehmeti), shtojcën 1 që përmban të dhëna për vendet se ku ruhen sallnametë shqiptare në bibliotekat e Turqisë dhe shtojcën 2 në të cilën qartësohen nëpërmjet shpjegimeve njësitë administrative të kohës, duke filluar nga vilajeti e deri kasabaja. Këto shtojca përbëjnë një ndihmesë si në të kuptuarit e vendndodhjes së sallnameve, në rend të parë kjo është me interes për studiuesit, ashtu edhe lidhur me zotërimin e terminologjisë përkatëse.

Më tej pason struktura e sallnamesë, e cila ka parathënien e shkurtër, ku qartësohet baza juridike e botimit të saj dhe vendndodhja e qendrës së vilajetit, pastaj vjen kalendari vjetor me festat përkatëse fetare të komuniteteve të ndryshme fetare. Në vijim është bërë një përmbledhje e ngjarjeve më të rëndësishme të njerëzimit, të ndara në dy faza, përkatësisht para Hixhretit dhe pas tij. Gjithashtu pjesë të Sallnamesë së parë janë edhe disa nga të dhënat më të rëndësishme për sultanët osmanë, një pjesë e të cilave nga përgatitësit e botimit të saj në shqip janë saktësuar ose korrigtuar, marrë parasysh faktin se, në disa raste, ato janë dhënë gabimisht në origjinalin e Sallnamesë. Pasojnë të dhëna për titujt dhe ofiqet me të cilat shë-

nohej në dokumente hierarkia e lartë dhe e ulët në Perandorinë Osmane, është bërë pastaj radhitja e gradave shkencore, burokratike dhe ushtarake, sipas hierarkisë në Perandorinë Osmane, e gjithashtu ka edhe shpjegime dhe të dhëna për gradat e klasës intelektuale-shkencore. Lidhur me këto grada dhe me institucionet nga përgatitësit e këtij botimi janë ofruar referenca të shumta, nëpërmjet të cilave lexuesi do ta kuptojë më lehtë e në mënyrë më të plotë këtë materie. Në vijim janë theksuar organet kryesore të vilajetit, duke i paraqitur edhe bartësit e tyre, elitën qeverisëse e profesionale të Vilajetit të Prizrenit dhe të gjitha njësive administrative që ishin në varësinë e tij. Nga struktura e emrave të bartësve të funksioneve në organe të ndryshme të vilajetit, sanxhakëve, kazave etj. del se kishte një përfaqësim adekuat edhe të pjesëtarëve të komuniteteve të tjera (jomyslimane), ndonëse trajtat e emrave të të krishterëve ortodoksë më shumë ngjasojnë me emra shqiptarë e grekë sesa me ata sllavë (p.sh. krahas emrit Gjorgje e hasim edhe trajtën Jorgo, ose Gjorgji, Jorgaqi etj., por gjithashtu ndeshen edhe emra si Naum, Serafil, Vasiko, Anastas, Risto, Jandil, Koço, Mano, Taso, Stefo, Mihallaq etj. si emra që rëndom, historikisht dhe edhe sot, i bartin shqiptarët e besimit ortodoks. Mosdominimi i trajtave sllave të emrave të përfaqësuesve të krishterë të ritit bizantin dëshmon se në këtë periudhë kishte ende një

komunitet të qartë të shqiptarëve të krishterë të këtij riti, të cilët, me kalimin e kohës dhe sidomos me shtrirjen e ndikimit të Kishës Ortodokse Serbe dhe të politikave asimiluese të Serbisë gradualisht u sllavizuan. Kujtojmë këtu mbijetojat e fundit të shqiptarëve ortodoksë të Rekës së Epërme, procesi i asimilimit të të cilëve është kryer shumë vonë. Duhet thënë se ka një përfaqësim edhe të hebrenjve (p.sh. Sakito Hebreu, Mirkado efendiu etj.), gjë që flet për integrimin dhe përfaqësimin e tyre në strukturën e asokohshme pushtetore e institucionale.

Autorët e këtij projekti, përtëj fakteve ekzistuese në sallname, nëpërmjet referencave, kanë ofruar aty-këtu të dhëna shtesë, veçmas lidhur me qendrat e njësive administrative - territoriale të përfshira në kuadër të Vilajetit të Prizrenit, me çka lexuesit ia lehtësojnë të kuptuarit e vendndodhjes së tyre dhe rëndësinë që e kishin në atë strukturë vilajetore. Sallnameja e vitit 1874, si më e vëllimshme, del të jetë më e plotë edhe në pikëpamje të përshkrimit të Vilajetit të Prizrenit, por edhe të livave (saxhaqeve), kazave, nahijeve, në të cilat tekste përshkruhen veçantitë ekonomike, gjeografike, demografike, arsimore, institucionale, kulturore, fetare etj. të secilës prej tyre.

Të dhënat standarde të sallnameve, përveç statusit të kazasë, përfshijnë edhe distancën deri në qendrën e vilajetit, përkatësisht të livasë (san-

xhakut), pastaj përbërjen e institucioneve qeverisëse e të drejtësisë, të dhënat për numrin e fshatrave, të shtëpive dhe sidomos me interes janë ato për numrin e popullsisë, strukturën e saj fetare në proporcionin myslimanë / jomyslimanë (sipas të cilit 60 për qind e banorëve të Vilajetit të Prizrenit ishin myslimanë). Sallname të ofrojnë edhe të dhëna arsimore me interes, duke përfshirë të gjitha shkollat e mesme Rushdije në Vilajetin e Prizrenit, vendndodhjen e tyre, sikundër edhe emrat e mësuesve, por te vëllimi i dytë, te pjesa përshkruese, ndeshen edhe të dhëna lidhur me lëndët mësimore etj. Në vëllimin e sallnamesë së vitit 1873 janë përfshirë edhe gradat ushtarake të anëtarëve të Vilajetit të Prizrenit të ushtrisë së rregullt, asaj rezervë dhe oficerëve, si dhe bartësit e tyre. Edhe në këtë rast përkthyesit dhe përgatitësit, Ahmedi dhe Mehmeti, kanë dhënë shpjegime të duhura shtesë lidhur me gradat e asokohshme. Ndërkaq, në vëllimin vijues të sallnamesë së vitit 1874 është përfshirë xhandarmëria rezervë e vilajetit, ku gjithashtu nuk mungojnë saktësimet terminologjike. Si në rastin e parë, ashtu edhe në të dytin janë ofruar të dhënat kryesore për gradën e shërbyesit, njësinë, statusin dhe vendin e shërbimit.

Një aspekt tjetër interesant i përmbajtjes së sallnameve të përme-ndura ka të bëjë edhe me të ardhurat dhe shpenzimet e Vilajetit të Prizrenit, të cilat janë paraqitur në mënyrë

tabelore. Derisa nuk ka të dhëna për shpërndarjen e shpenzimeve, mbledhja e të hyrave buxhetore është specifikuar sipas disa zërave, gjë që flet për një administratë të avancuar tati-more e financiare përgjithësisht.

Përkthyesit, njëkohshëm edhe përgatitës të botimit në gjuhën shqipe, nuk i janë qasur ftohtë kësaj materieje. Përkundrazi, vërtetohet katërçipërisht se kanë bërë punë me profesionalizëm, pasion e përkushtim të paparë. Kanë ndrequr një varg gabimesh të hartuesve të sallnameve, qoftë kur është fjala për gabime të aspektit fonetik, qoftë kur bëhet fjalë për gabime përmbajtjesore. Shpjegimet e shumta dhe korrigjimet e dobishme përbëjnë rreth një të katërtën e tekstit të gjithmbarshëm, kuptohet pa përfshirë faksimilet që janë sjellë si të plota. Kolegët tanë kanë identifikuar edhe gabime në leximin e kësaj sallnameje, gabime që pastaj janë transmetuar nga një autor te tjetri. Pa dyshim njëri ndër shembujt më sinjifikant është edhe gabimi gjatë leximit të emrit të konsullit Lipiç, për çka ata kanë dhënë këtë sqarim: “Dr. Hasan Kaleshi dhe Dr. Hans Jürgen, në studimin e tyre tashmë të përmendur *“Vilajeti i Prizrenit”*, emrin e konsullit austro-hungarez Lipiç (Lippich von Lindburg Friedrich 1834-1888) e kanë lexuar gabimisht si Mospolić. Në fakt, para emrit të konsujve, në Sallname, është shënuar nga frëngjishtja titulli “monsieur” (shkurt: “mosyu”-zotëri) dhe kjo i ka ngatërruar

autorët në fjalë. Ndaj dhe Mosyu Lipiçin (zotëri Lipiçin), e kanë lexuar Mospolić”. Është e udhës të thuhet me këtë rast se, marrë parasysh autoritetin e autorëve Kaleshi dhe Jürgen, ky lexim i gabuar i emrit të konsullit Lipiç është bartur në format citimi në studimet e trajtimet e shumë autorëve vijues.

Natyrisht, në ndonjë rast, kur studiuesit Ahmedit dhe Mehmeti nuk ia kanë dalë të saktësojnë çështjet, e kanë bërë të ditur lexuesin lidhur me pamundësinë e tyre aktuale dhe me dilemën që kërkon zgjidhje në të ardhmen. Të tilla çështje kanë të bëjnë me pamundësinë e leximit të ndonjë emri etj.

Sidoqoftë, si realizues të këtij projekti të rëndësishëm e me interes shumëplanësh, autorët e tij, me të drejtë, kanë konstatuar se “Me botimin në gjuhën shqipe të Sallnameve të Vilajetit të Prizrenit shpresojmë t’iu kemi ndihmuar gjithë atyre që dëshirojnë të dinë për historinë, gjeografinë, ekonominë, arsimin, komunikacionin, ndarjen administrative, institucionet, biografitë e personaliteteve të ndryshme, ushtrinë, zejtarinë, bujqësinë, shërbimet postare, institucionet fetare, urat, kalatë, emrat e nëpunësve, myderrizëve, myftinjve, kadilerëve, pashallarëve, valinjve etj., pastaj mbi administratën, gjyqet e deri te fe-stat e feve të ndryshme. Me një fjalë, aty do të gjejnë fakte për shoqërinë dhe jetën materiale të Vilajetit të dikurshëm të Prizrenit, pjesë territoriale

të të cilit, për arsye politike dhe për shkak të apetiteve hegjemoniste e pushtuese të fqinjëve tanë, lëre që nuk i përkasin Kosovës së sotme, si trung i këtij vilajeti të dikurshëm, por as që banohen më nga shqiptarë.”

Se cila ishte rëndësia e këtij vilajeti, në strukturën e përgjithshme të vilajeteve të Rumelisë, më së miri e dëshmon vetë shtrirja e tij gjeografike që shkonte nga Elbasani në jug e deri te Nishi në veri dhe nga Radovishta në lindje e deri te Gucia në perëndim. Rreth 20 mijë kilometra katrorë e bënin atë njërin ndër vilajetet më të mëdha në tërë Perandorinë Osmane. Pavarësisht se po bëhet me një vonesë të madhe, është një fat i madh që, në jubileun e 150-vjetorit të botimit të së parës sallname lidhur me trojet shqiptare, lexuesit tonë po i hapet një dritare e re. Botimi këtyre sallnameve është demant i njërit ndër burimet më të rëndësishme të historiografisë serbe, përkatësisht librit dygjuhësh të Spiridon Gopçeviqit, të titulluar “Makedonien und Altserbien” / “Stara Srbija i Makedonija”, botuar në Vjenë më 1890, sipas të cilit elementi serb i mbizotëronte etnikisht këto hapësira. Ky botim dhe shumë të tjerë, të nxitur nga ideologjia serbomadhe, në mungesë të publikimit të burimeve zyrtare dokumentare, ndikuan që të krijohet një pasqyrë e shtrembëruar për realitetin etnik të Ballkanit, gjë që rezultoi me pasoja tejet tragjike sido-

mos për kombin tonë, dy të tretat e të cilit nuk u përfshinë në shtetin shqiptar më 1913. Ndërkohë sallnametë janë burime autentike e zyrtare dhe më të verifikuara të kohës, por të cilat nisën të flasin shqip vetëm 150 vjet pas publikimit të tyre në osmanisht. Është meritë e studiuesve tanë, Hatixhe Ahmedi dhe Sadik Mehmeti, të cilët, me punën e tyre, e zgjeruan bazën dokumentare për studime më të sakta lidhur me periudhën osmane të viseve shqiptare, për çka i përgëzojmë. Botimi eventual i sallnamesë së vitit 1874 edhe në anglisht (gjithnjë kam parasysh versionin e botuar në gjuhën shqipe, për shkak të referencave dhe plotësimeve të shumta që kanë bërë përgatitësit) do të ishte me interes edhe për opinionin e gjerë global shkencor. Gjithsesi, me qëllimin që kjo bazë e rëndësishme burimore të zgjerohet edhe më tej me faktografi të dorës së parë, inkurajojmë kolegët tanë të angazhuar në këtë projekt që të vijojnë punën për përkthimin dhe përgatitjen edhe të sallnameve të vilajeteve të tjera shqiptare, sepse vetëm duke e njohur, në mënyrë më të plotë, veten do të na njohin më mirë e më drejt edhe të tjerët.

Prishtinë, korrik 2023

Prof. Dr. Hysen Matoshi

Instituti Albanologjik – Prishtinë

PËRMBAJTJA

STUDIME 5

- Dr. Abdulla HAMITI
LUTFI PASHA, KRYEMINISTËR
DHE SHKENCTAR I MADH OSMAN I SHEK. XVI..... 7
- Dr. Isa MEMISHI
NJË HISTORI E SHKURTËR E ARABISHTES/POZITA E
ARABISHTES NË GRUPIN E GJUHËVE SEMITE-HEMITE..... 31
- Prof. Dr. Metin IZETI
TESAVVUFI (PËRSHPIRTSHMËRIA ISLAME) NDËRMJET
TRADITËS DHE PERSPEKTIVËS..... 51
- Dr. Abdulla REXHEPI
SFIDAT BASHKËKOHORE TË TEOLOGJISË
DHE TEOLOGËT MODERNË IRANIANË 73
- Prof. Dr. Isuf AHMETI
ISLAMIZIMI NË QYTETET E KOSOVËS
GJATË SHEKUJVE XVI-XVIII..... 101

KONTRIBUTE..... 133

- Besnik JAHA PhD (c)
NARRACIONI I FSHEHUR I HISTORISË
SË LETËRSISË SHQIPE 135
- Prof. dr. Hysen MATOSHI
GJENOCIDI MBI SHQIPTARËT SI PJESE
E PROGRAMEVE SERBE 159
- Prof. Dr. Ass. Ferdi KAMBERI
SJELLJET DEVIJANTE TË TË RINJVE NË KOSOVË,
SHKAQET DHE PASOJAT..... 167
- Dr. Feim GASHI
PRIRJET FETARE TË MYSLIMANËVE
QË JETOJNË NË KOSOVË 179

HORIZONTE	207
MA Rozafa AHMETI	
Prof. Assis. Dr. Ferid SELIMI	
MEDIAT SOCIALE DHE RRJETET SOCIALE	
SI PËRÇUES TË FENOMENIT TË ISLAMOFOBISË.....	209
Agron M. REXHEPI, Md, MSc, PhD	
FILLET DHE KUPTIMI I MJEKËSISË SPORTIVE	225
 RECENSIONE	 231
NJË REVISTË E NEVOJSHME NGA NJË INSTITUCION	
I DUHUR NË KOHË TË QËLLUAR	233
E VËRTETA DOKUMENTARE FLET SHQIP	237
 PËRMBAJTJA.....	 243