

INSTITUTI PËR HULUMTIME DHE STUDIME ISLAME
RESEARCH INSTITUTE ON ISLAMIC STUDIES

STUDIME

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

4



Prishtinë, 2024

INSTITUTI PËR HULUMTIME DHE STUDIME ISLAME
RESEARCH INSTITUTE ON ISLAMIC STUDIES

S STUDIME

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

4

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.net

Redaktor gjuhësor:

Bajram Zeqiri

Ballina:

Bashkim Mehani

Redaktor teknik:

Nuhi Simnica

Shtypi:

“Printing press” - Prishtinë

Tirazhi: 200

INSTITUTI PËR HULUMTIME DHE STUDIME ISLAME
RESEARCH INSTITUTE ON ISLAMIC STUDIES

S STUDIME

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

4



Prishtinë,
2024

PARATHËNIE

TRASHËGIMIA ISLAME TE SHQIPTARËT Përmbledhje editoriale

Trashëgimia islame ndër shqiptarët është mishëruar thellë në qenien tonë, duke u bërë kështu pjesë e pandashme edhe e identitetit tonë fetar, krahas atij kombëtar, duke u formësuar në rrjedhën e shekujve jo vetëm si besim dhe sistem vlerash, por edhe si përvojë historike, edukim institucional, arkitekturë, art, muzikë fetare dhe ndërveprim ndërkulturor. Nga ndërtimet monumentale të periudhës osmane, deri tek institucionet e arsimit fetar dhe botimet në gjuhën shqipe në periudhat moderne, ajo përfaqëson një pasuri që ka nevojë të njihet, të vlerësohet dhe të ruhet me përgjegjësi akademike e kulturore.

Ky numër tematik i revistës “*Studime*”, ndër të tjera vjen me disa kontribute të drejtpërdrejta edhe në këtë drejtim, duke sjellë ca studime që analizojnë dimensionet të ndryshme të trashëgimisë sonë islame ndër shqiptarët, me fokus të veçantë në ato forma që kanë mbijetuar si dëshmi të gjalla të trashëgimisë sonë historike.

Në qendër të këtyre studimeve janë xhamitë, të cilat përbëjnë ndoshta formën më të dukshme dhe të qëndrueshme të kësaj trashëgimie. Artikujt mbi rëndësinë e xhamive në jetën e myslimanëve shqiptarë, qëndrimet e tyre ndaj xhamive dhe xhamia si simbol identiteti, e trajtojnë këtë institucion fetar jo vetëm si vend adhurimi, por edhe si hapësirë që përfaqëson lidhjen shpirtërore, historike dhe kulturore të komunitetit me Islamin. Në të njëjtin drejtim, artikulli për xhamitë e periudhës osmane në Tetovë, ofron një analizë konkrete të trashëgimisë arkitekturore islame në një nga qendrat më të rëndësishme shqiptare me karakter urban islam.

Një pasuri tjetër shpirtërore e trashëguar ndër shqiptarët është tradita e mekameve në xhamitë e Kosovës - një dukuri e rrallë në rajon, që përfaqëson ndërthurjen e ndjenjës fetare me elemente të muzikës klasike os-

mane. Artikulli mbi këtë temë paraqet një skicë për studim të mëtejshëm muzikologjik dhe antropologjik.

Në një linjë tjetër studimore përfshihen temat që trajtojnë zhvillimin dhe dëmtimin e trashëgimisë islame në Shqipëri gjatë shekullit XX, ku përmes një analize historike paraqiten shkaqet që sollën lulëzimin e kësaj trashëgimie pas periudhës osmane dhe faktorët që çuan në zhdukjen sistematike të saj gjatë regjimit komunist. Ky artikull shërben si çelës interpretues për të kuptuar ndërprerjet e trashëgimisë islame në shtetin shqiptar dhe sfidat e rimëkëmbjes së saj pas vitit 1990.

Një pasqyrë e gjerë historike jepet edhe në studimin mbi dëbimet e popullatës shqiptare myslimane, turke dhe boshnjake nga Pashallëku i Beogradit, ku theksohet ndikimi i këtyre zhvendosjeve në dobësimin e trashëgimisë fetare e kulturore në ato rajone. Po ashtu, përvoja e bashkëjetesës ndërjetare në Shqipëri gjatë periudhës osmane (XV–XVII) jep një model të pasur të marrëdhënieve ndërkomunitare, ku trashëgimia islame është zhvilluar në harmoni me besime të tjera, duke lënë gjurmë në strukturën shoqërore të shqiptarëve.

Dimensioni teologjik i trashëgimisë islame paraqitet përmes studimit mbi Tefsirin Mevâkib, ku analizohen metodologjia dhe veçoritë e një prej veprave më të njohura të tefsirit klasik, që vazhdon të përdoret edhe sot në mjediset akademike dhe fetare në Turqi.

Në këtë përmbledhje janë përfshirë edhe tema që trajtojnë përmasën përshtatëse dhe edukative të Islamit në jetën bashkëkohore, si jeta fetare dhe devocioni, apo familja myslimane përballë sfidave të modernitetit, çështje këto që flasin për vazhdimësinë dhe ripërshtatjen e trashëgimisë islame në kohën tonë.

Trashëgimia institucionale islame ndriçohet edhe në artikullin që trajton rolin dhe kontributin e Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë, si një qendër e dijes që gjatë periudhës 1992-2022 ka luajtur një rol të pakrahasueshëm në botimin dhe përhapjen e literaturës islame në gjuhën shqipe, duke mbushur zbrazëtirat e trashëgimisë së ndërprerë gjatë periudhave represive.

Ky numër tematik i revistës “*Studime*” synon të shërbejë si nxitje për studime të mëtejshme dhe si themel për një vlerësim të ri akademik mbi trashëgiminë islame si një pasuri e përbashkët kulturore, historike dhe shpirtërore e shqiptarëve, që meriton të ruhet, të promovohet dhe të integrohet në narrativen më të gjerë të identitetit tonë kombëtar.

Prishtinë, dhjetor 2024

Sabri Bajgora

Prof. dr. Fahrush REXHEPI

POZITA E POPULLATËS MYSLIMANE SHQIPTARE NË PERIUDHËN E MBRETËRISË JUGOSLLAVE DHE ROLI I MEDRESEVE TË SHKUPIT

Abstrakt

Ky punim trajton pozitën e vështirë të popullatës myslimane shqiptare në viset e pushtuara nga Mbretëria Serbo-Kroato-Slllovene, përkatësisht Jugosllavia e Versajës, në periudhën 1912–1941. Përmes analizës së dokumenteve arkivore, literaturës historike dhe shtypit të kohës, paraqitet politika diskriminuese, kolonizuese dhe asimiluese e shtetit jugosllav ndaj shqiptarëve myslimanë, si dhe përpjekjet e kësaj popullate për të ruajtur identitetin e vet fetar dhe kombëtar. Vëmendje e veçantë i kushtohet rolit që kanë pasur medresetë e Shkupit, në veçanti “Medreseja e Madhe e Mbretit Aleksandër”, në përgatitjen e kuadrove fetare dhe kulturore shqiptare në kushte të represionit shtetëror. Në mungesë të shkollave shqipe, këto institucione luajtën rol esencial në edukimin dhe formimin shpirtëror e arsimor të rinisë shqiptare myslimane, duke ofruar jo vetëm arsim fetar, por edhe elementë të arsimit laik. Po ashtu, analiza ndalet edhe te roli institucional i Ulema Mexhlisit të Shkupit si i vetmi organ legal që u krijoi shqiptarëve myslimanë një hapësirë për rezistencë dhe për mbajtjen e gjallë të gjuhës e kulturës së tyre. Punimi përmes metodës historiko-analitike dhe krahasuese synon

të hedhë dritë mbi një aspekt të rëndësishëm të jetës kulturore dhe fetare shqiptare që shpesh është lënë në harresë nga historiografia.

Fjalë kyçe: *shqiptarët myslimanë, Jugosllavia, kolonizimi, asimilimi, medresetë e Shkupit, Ulema Mexhlisi, arsimi fetar, identiteti kombëtar.*

Hyrje

Kosova dhe trojet e tjera shqiptare, nën sundimin e Mbretërisë Serbo-Kroate-Slllovene, përkatësisht Jugosllavisë, ishin në prag të shfarosjes. Qarqet e atëhershme pushtuese serbe-jugosllave, përdorën të gjitha metodat që “me çfarëdolloj çmimi, të ndryshohet karakteri etnik në krahinat e banuara me shqiptarë”. Ndër metodat më të shpeshta që përdorëshin për arritjen e këtij qëllimi duhen veçuar: përndjekjen e çfarëdo lloji qoftë, për t’i detyruar shqiptarët të shpërnguleshin; përdorimi i dhunës për asimilimin e detyrueshëm të popullatës shqiptare, e cila nuk ishte në gjendje të mbrohej dhe përndjekja e zhdukja e elementëve, që nuk dëshironin të lëshojnë vendin e tyre, ose nuk pranonin asimilimin, përkatësisht serbizimin.¹

Metoda e parë zbatohet përmes marrjes së tokës së bukës popullsisë shqiptare, për t’ua dhënë kolonëve serbë e malazezë, ndërkohë metoda e dytë dhe e tretë zbatohet përmes vrasjeve dhe persekutimeve masive të popullsisë shqiptare në përgjithësi, e të parisë së saj në veçanti, por edhe përmes mbylljeve të atyre pak shkollave shqipe që funksiononin deri në mbarim të Luftës së Parë Botërore dhe hapjes së shkollave serbe në vendbanimet e pastra shqiptare.² Sa i përket hapjes së shkollave serbe në vendbanimet e pastra me shqiptarë, ky veprim kishte hapur dilema të shqiptarët. Të parët që kishin shfaqur dyshime për rolin e këtyre shkollave ishin hoxhallarët. Ata kishin shprehur frikën se “Ndjekja e mësimi nga shqiptarët në këto shkolla mund të ndikoi në tjetërsimin, asimilimin dhe prishjen e traditave fetare dhe kombëtare të shqiptarëve. Hoxhallarët kon-

¹ Qerim Lita, *Mulla Nura - veprimtar i Lëvizjes Kombëtare Shqiptare (1895-1954)*, Prizren, 2024, f. 7.

² Po aty.

sideronin se në rrethanat e mungesës së shkollës shqipe, më mirë do të ishte që fëmijëve shqiptar, krahas mësimi fetar, në mejtepe, t’iu mësohej gjuha shqipe, historia etj..³ Është e vërtetë se besimi fetar i dallonte thellësisht shqiptarët nga serbët, paraprakisht ata i dallonte edhe gjuha, tradita, kultura, zakonet dhe historia. Serbëve, hoxhallarët nuk iu besonin asnjëherë, sepse ata gjatë gjithë historisë projektonin plane për asimilimin dhe shfarosjen e tyre.

Pas vitit 1912 e deri në vitin 1941, pushtuesit serbo-malazez ndoqën një politikë diskriminuese ndaj popullit shqiptar, që përbënte shumicën e popullsisë së viseve etnike shqiptare, që mbetën jashtë Shqipërisë Londineze. Qëllimi përfundimtar i pushtuesit ishte spastrimi etnik shqiptar i viseve të pushtuara dhe kolonizimi me popullatë serbe e malazeze. Në rrethanat e okupimit jugosllav të kësaj periudhe ishte vështirësuar edhe organizimi i jetës fetare të bashkësisë islame të shqiptarët. Tendencave të tilla shoviniste iu kundërvu Lëvizja e Rezistencës Kombëtare Shqiptare, e prirë nga patriotë shqiptarë. Në këtë Lëvizje u inkadruan që nga fillimi edhe shumica e prijësve fetarë myslimanë.

Pushteti ushtarak policor serb në këto vise zbatoi edhe metodën e konvertimit, të ndërrimit të fesë me dhunë. Ekspedita të tilla famëkeqe vepruan kryesisht në viset e ndryshme të Dukagjinit dhe në Sanxhak. Kështu, në shumë telegrame dhe raporte të kohës nga viset e ndryshme shqiptare, raportuesit serb gënjejnë duke thënë se: “*Shqiptarët po shprehin dëshirë të kalojnë në fenë ortodokse.*”⁴ Në të vërtetë, veprimeve të tilla djallëzore të konvertimit, popullata shqiptare myslimane në përgjithësi iu kundërvu në mënyrën më të ashpër individualisht dhe kolektivisht me kryengritjen e vitit 1913.

Në rrethanat e krijuara pas vitit 1912, gjendja dhe pozita e institucioneve të Bashkësisë Islame ishte tejet e rëndë. Pos vështirësive të tjera, në

³ Prof. dr. Fahrush Rexhepi, *Kontributi i hoxhallarëve në përpjekje për zgjidhjen e çështjes shqiptare gjatë shekullit XX*, Prishtinë, 2024, f. 28.

⁴ Dr. Haki Kosumi, *Gjendja organizative e Bashkësisë Islame të Shqiptarët nën okupimin Jugosllav 1912-1941*, Feja, tradita dhe kultura islame ndër shqiptarët, (Simpozium Ndërkombëtar), Prishtinë, 1995, f. 459.

këtë kohë ishin shkëputur pothuajse të gjitha lidhjet me selinë e kryeqendrës islame në Stamboll. Pra, jeta e organizuar fetare islame në viset shqiptare të pushtuara nga serbo-malazezët mund të thuhet se ishte paralizuar fare. Në vitin 1919, rregullimi administrativ i BI-së në viset jugore: Sanxhak, Kosovë, Maqedoni, u organizua sipas modelit të Bosnjë dhe Hercegovinës. Selia e BI-së vendoset në Beograd, ndërsa nëpunësit ishin me orientim pro-shtetërorë.⁵

Gjendja dhe pozita e popullatës myslimane në viset jugore: Sanxhak, Kosovë dhe Maqedoni, ishte e nderë. Për pozitën e popullatës myslimane të përfshirë në kuadër të Mbretërisë Serbe-Kroate-Slllovene u bë fjalë edhe në Konferencën e Paqes në Paris, më 1919, ku u arrit marrëveshja e posaçme ndërkombëtare lidhur me pozitën e myslimanëve si pakicë fetare. Delegacioni i shtetit të SKS-së në këtë Konferencë deklaroi se çështja e popullsisë myslimane është rregulluar me marrëveshjen e Stambollit të vitit 1914, edhe pse këtë marrëveshje Serbia nuk e kishte aplikuar asnjëherë dhe e kishte ndaluar krejtësisht në fillim të Luftës së Parë Botërore. Në këtë marrëveshje theksohej se paragrafët e saj ishin pikërisht në favor të shqiptarëve myslimanë, ndërsa për shqiptarët katolik u tha se do të vlejë konkordati i lidhur me Serbinë. Delegacioni serb me dinakëri dhe tradhti rrëfehej se do të lejohej edhe hapja e shkollave në gjuhën shqipe pasi të normalizohen rrethanat.⁶ Veç të tjerash, në përfundim të këtyre bisedimeve u tha se Mbretëria do t'u përmbahej vendimeve të marrëveshjes së arritur në Versajë vetëm për viset e aneksuara pas 10 janarit 1913. Kështu, në mënyrë tinëzare dhe dinake, delegacioni serb mashtroi bashkëbiseduesit dhe në thelb u lirua nga përmbushja e detyrimeve për popullatën në viset e okupuara qysh më 1912 dhe sidomos për shqiptarët.⁷

Me ndryshimet që pasuan pas vitit 1929, u formua Ulema Mexhlisi i Shkupit, i cili zëvendësoi Myftininë Supreme të Beogradit. Pas kësaj ngjarje shohim një konsolidim dhe forcim më të avancuar të organeve dhe

⁵ Arkivi Jugosllav, MP (Ministria e Drejtësisë), KJ, VO. F. 129, D. 4814/18.

⁶ *Prillozi institute za istoriju radničkog prokreta*, Sarajev, 1977, 8, 82. (cituar sipas Haki Kosumit...).

⁷ SHS, *S Almanah Kralevine*, III, Deo 7, 8, 9, 1927, 163.

institucioneve të ndryshme fetare të BI-së, dhe krahas kësaj, gjendja dhe pozita e mjerë e besimtarëve shqiptarë myslimanë bëhej pak më e lehtë.

Duhet theksuar se organet administrative fetare islame dhe më vonë Ulema Mexhlisi i Shkupit, ishin të vetmet institucione që mund të quhen organe institucionale legale për shqiptarët myslimanë të viseve të okupuara, ku ato mund të komuniknin jo zyrtarisht në gjuhën amtare, shqipe. Për rolin pozitiv të këtyre organeve në ruajtjen e identitetit fetar dhe kombëtar dhe për krijimin e mundësisë së rezistencës së organizuar shqiptare kundër pushtuesit deri më sot është shkruar pak. Është i njohur aktiviteti dhe lufta politike e Ferhat bej Dragës në Ulema Mexhlin e Shkupit, kundër veprimeve dhe tendencave shoviniste serbe. Në mënyrë të veçantë, ai u angazhua kundër shpërnguljes së shqiptarëve nga Kosova dhe viset e thera etnike. Gjendja dhe pozita e arsimit fetar nën okupimin e Jugosllavisë së Versajës, gjithashtu ishte shumë e rëndë. Në fillim të gjitha institucionet e arsimit fetar ishin të mbyllura, kurse një pjesë e madhe e tyre ishin rrënuar dhe djegur. Deri në vitin 1919 nuk ka funksionuar asnjë *sibjan mekteb* apo medrese, por edhe midis dy luftërave botërore gjendja nuk ndryshoi shumë. Nga mesi i viteve të 20-ta u aktivizuan disa medrese private, si ajo e “*Medahut*” (1923), kurse më 1925 filloi punën medreseja e quajtur “*Medreseja e Madhe e Mbretit Aleksandër*”, në Shkup.⁸ Pushteti serb përcillte me kujdes policor punën e mejtepeve dhe të medreseve, gjë që dëshmohet në shumë dokumente. Në një shkresë të ministrit të Fesë, dërguar Këshillit Kryesor të Ministrisë së Arsimit në Beograd, më 7 shtator 1928 thuhej: “*Në viset jugore (shqiptare), çështja e arsimit fetar të myslimanëve është shumë e komplikuar (...). Në këto vise ka afro 50 myftinj dhe 600 imamë, prej të cilëve asnjëri nuk e njeh gjuhën serbe, të gjithë janë të edukuar në frymën armiqësore ndaj vendit tone.*”⁹

Duke pasur parasysh faktin se për rolin e mejtepeve dhe medreseve të kësaj periudhe nuk është hulumtuar mjaftueshëm, me përkushtim ju kemi qasur trajtimit dhe hulumtimit të kësaj teme, sepse kontributi i këtyre institucioneve ishte shumë i madh dhe i rëndësishëm. Në to mësoheshin

⁸ AJ. MP. KJ. VO. F.129, 4814/19.

⁹ Po aty.

shkrim-leximi arabisht, mësoheshin sure dhe pjesë të caktuara të Kuranit, mësoheshin bazat themelore të fesë islame, edukata islame, historia islame e drejta e sheriatit etj.. Në medrese të mesme, përveç lëndëve fetare edhe gjuhëve orientale, mësoheshin edhe disa lëndë laike, profesionale që ishin në plan-program edhe në gjimnaze pro-shtetërore të sistemit shkollor osman.¹⁰

Në përgatitjen e këtij punimi hulumtues shkencor kam shfrytëzuar materiale të rëndësishme nga fonde dhe burime të ndryshme historike, që kanë të bëjnë me medresetë e Shkupit. Jam mbështetur në dokumentacione arkivore, në tekste e literatura historike e fetare, në kronika dhe raporte të institucioneve dhe zyrtarëve të kohës. Jemi mbështetur po ashtu edhe në shtypin e kohës dhe në revista të tjera, por edhe në takimet dhe konsultat që i kemi pasur në teren me studiues të cilët janë marrë me këtë tematikë. Materialet e grumbulluara jemi munduar t'i sintetizojmë e përpunojmë në mënyrë studimore, analitike me metodën krahasuese. Për të arritur një pamje më të plotë dhe më të saktë për këto medrese, kemi vlerësuar kontekstin historik, kemi konsultuar dhe përdorur një kombinim të këtyre burimeve.

Medresetë në Maqedoni dhe kontributi i tyre në arsimin fetar gjatë sundimit jugosllav 1918-1941

Para ardhjes së osmanlinjve çështja e arsimit fetar në trojet shqiptare ishte shumë e varfër, ajo pothuajse ishte tërësisht e humbur. Në bazë të kësaj, mund të konkludojmë se në këto troje as arsimi kombëtar, e as ai fetar nuk ekzistonte dhe shqiptarët në këto kohë rrezikoheshin të asimiloheshin edhe në aspektin kombëtar edhe në atë fetar nga dhuna dhe terror i pushtuesit serbo-sllav i udhëhequr nga nemanjiqët. Por, me ardhjen e Perandorisë Osmane kjo gjendje ndryshoi, sidomos sa i përket ndërtimit dhe zhvillimit të infrastrukturës fetare islame. Me depërtimin e Perandorisë Osmane, në territorin e Maqedonisë së Veriut janë ndërtuar një numër

¹⁰ Iljas Rexha, *Koxha Sinan pasha dhe monumentet e arkitekturës osmane në Kosovë*, Revista kulturore, Bashkimi-Ittifak, Prishtinë, 1994, f. 32.

i konsiderueshëm i xhamive, mejtepeve, medreseve dhe i trashëgimive të tjera islame osmane.

Gjatë sundimit mbi pesëshekullor të Perandorisë Osmane, Shkupi me rrethinë lulëzoi me një numër të madh të objekteve infrastrukturore dhe kulturore, profane dhe sakrale (islame, fetare).¹¹ Sa i përket fillimit të ndërtimit të medreseve në Shkup, është mjaftë vështirë të përcaktohet fillimi i ndërtimit, pasi që nuk kemi argumente për atë, por përmes vakëfnameve kjo çështje sado pak ndriçohet. Në bazë të vakëfnameve dhe burimeve të tjera të publikuara deri sot, mund të konstatohet se medresetë e para në trojet shqiptare janë ngritur në fillim të shek. XV. Medreseja më e vjetër e ngritur në këto troje është medreseja e Is'hak Beut në Shkup, e hapur para vitit 1411.¹²

Ndër xhamitë e para në Shkup konsiderohet ajo e Jegid Pashës, i cili në oborrin e xhamisë, që mbante emrin e tij, përveç të tjerash, në vakëfmenë e tij përmend se ka lënë vakëf edhe një medrese, ku për nevojat e saj ka akorduar një pasuri shumë të madhe. Mendohet se xhamia e Pasha Jegid Beut është ndërtuar rreth vitit 1397. Pranë kësaj xhamie ka ekzistuar dhe është vakëfnuar nga ky person edhe një medrese. Kjo medrese është quajtur “Medah Baba”, ndërsa është themeluar nga çliruesi i Shkupit, Jegit Pasha (1397/98).¹³ Emrin “Medah”¹⁴ e ka marrë nga myderrizi i parë, baba Medah, emri i vërtet i të cilit ishte Mudehin.¹⁵ Pas kësaj medreseje është ndërtuar medreseja e Sunbur Çaush Beut në Manastir, medreseja e Sulltan Muratit II-të, e ndërtuar më 1438, afër xhamisë së Sulltan Muratit të II-të, pastaj e kemi medresenë e Is'hak Beut në Shkup, e njohur si një

¹¹ Qenan Ismaili, *Xhamia simbol i Shkupit*, Shkup, 2021, f. 13.

¹² Shengjile Sadiki, *Hoxhë Ataullah ef. Kurtishi dhe medreseja Medah*, Shkup, 2024, f. 53.

¹³ Mr. Taxhedin Bislimi, “Medreseja Medah” e Ataullah Efendiut dhe nxënësit e saj, Shkup, f. 36.

¹⁴ Fjala “Medah” rrjedh nga gjuha arabe, që do të thotë: “i lavdëruar”, “i lavdishëm”, “lavdiplotë”, “i ndritur”. Këto epitete ndoshta i janë adresuar medresesë “Medah”, e cila për punën dhe veprimtarinë që ka bërë, ka gëzuar popullaritet shumë të madh te besimtarët myslimanë.

¹⁵ Qerim Lita, *Medreseja Medah dhe një hoxhë si Ataullah ef. Kurtishi*, Gazeta Koha, nën. 18, 2017, Shkup.

ndër medresetë më të vjetra jo vetëm në Maqedoni, por edhe në Ballkan, e ndërtuar sipas disa burimeve më 1445. Gjithashtu nga medresetë e vjetra të ndërtuara në Shkup, në fund të shek. XV dhe në fillim të shek. XVI janë edhe medreseja e Mustafa Pashës dhe medreseja e Jahja Pashës.

Në Manastir, përveç medresesë së Sunbur Çaushit ka ekzistuar edhe ajo e Is'hak Çelebiut, e ngritur më 1508. Sipas Evlia Çelebiut, në Maqedoninë e sotme kanë ekzistuar mbi 24 medrese (përveç Tetovës dhe Gostivarit). Në fund të shek. XIX dhe fillim të shek. XX, në Maqedoni kanë ekzistuar diku mbi 41 medrese.¹⁶ Sa u përket themeluesve të xhamive dhe medreseve të caktuara, ata ishin njerëz të klasës udhëheqëse të sistemit feudal shtetëror osman. Por, përveç tyre edhe ulemaja, dijetarët islam dhe prijësit e institucioneve fetare, duke filluar nga sulltanët, vezirët e deri te pashallarët, bejlerët dhe tregtarët e pasur, një pjesë të madhe të pronave dhe pasurive të tyre e kanë dedikuar për qëllime bamirëse dhe humane duke i lënë vakëfe.¹⁷

Pas largimit të Perandorisë Osmane nga trojet ballkanike dhe okupimit të këtyre trojeve nga ana e pushtuesve sllav, çështja arsimore në këto troje pothuaj se ishte e humbur. Për ta kthyer arsimimin fetar islam në nivel të duhur, myslimanët dhanë një kontribut tejet të madh. Për të arritur këtë qëllim ata filluan me rihapjen e medreseve të mbetura nga periudha osmane dhe hapjen edhe të xhamive të tjera. Medresetë e mbetura nga periudha osmane e që u rihapën përsëri ishin: Kumanovë 1, Prilep 1, Ohër 1, Tetovë 5, Gostivar 1, dhe Shkup 3.¹⁸

Midis dy luftërave botërore, nën pushtimin e mbretërisë SKS (Jugosllavisë), shqiptarëve iu mohojë drejta e arsimimit në gjuhën e tyre amtare. Në mungesë të shkollave shqipe, fëmijët shqiptarë edukatën e tyre arsimore e merrnin nëpër shkolla private fetare, përkatësisht mejtepe, ku një numër i konsiderueshëm i mualimëve mejtepet e tyre i shndërruan në

¹⁶ Jenus Ibrahim, *Medresetë në Maqedoni gjatë viteve 1918-1941*, Hëna e Re, 1 dhjetor 2003, f. 13.

¹⁷ Jusuf Osmani-Fahrush Rexhepi, *Xhamitë dhe objekte të tjera të trashëgimisë kulturore islame-osmane në pashallëkun e Beogradit dhe sanxhakun e Nishit*, Prishtinë, 2023, f. 12.

¹⁸ Jenus Ibrahim, *Medresetë në Maqedoni...*, vepër e cituar.

shkolla shqipe. Përveç mejtepeve në territorin e Ulema Mexhlisit në Shkup funksiononin edhe disa medrese private, siç ishin: medreseja “Atik” në Gjilan, medreseja “Medah” në Shkup, medreseja “Pirinaz” në Prishtinë, medreseja “Gazi Ali Beu” në Vushtri, “Medreseja e Madhe” në Gjakovë, medreseja “Mehmet Pasha” në Prizren, dhe medreseja “Haxhi Pllana” në Ferizaj.¹⁹

Rrethanat e krijuara nën sundimin e Mbretërisë së SKS-së, kur shqiptarëve u mohojë e drejta e arsimit kombëtar dhe fetar si dhe shumë shkaqe të tjera, e shtynë Nexhip Dragën, Emin Beun, Aqif Blytën, Halim Bej Derallën dhe një plejadë të ulemave shqiptarë të asaj periudhe, të merrin nismën për themelimin e organizatës politike “Xhemijeti” (Bashkimi). Kuvendi themelues u mbajt më 18 dhjetor të vitit 1919 në qytetin e Shkupit.²⁰ Në rrethanat e vështira që ekzistonin, ajo u paraqit nën një mbulesë fetare dhe në këtë kuadër bashkëpunoi dhe i shtoi radhët edhe me përfaqësues të kombësive të tjera. Në kuadër të organizatës “Xhemijeti”, në vitin 1920, botohet Gazeta “Hak” (E drejta), e cila dilte në gjuhën serbo-kroate dhe në gjuhën e vjetër turke. Përkundër asaj se gazeta dilte në këto dy gjuhë, ajo në fakt mbronte interesat e popullsisë myslimane në përgjithësi në Kosovë, Maqedoninë e Veriut, Mal të Zi e në Sanxhak, e të shqiptarëve myslimanë në veçanti.²¹

Organizata “Xhemijeti”, zhvilloi një politikë që mbështeste interesat kombëtare, arsimore e sociale të shqiptarëve dhe luftoi për të drejtat e tyre. Deputeti shqiptar, Sherif Agë Gjinoci, i cili iu kishte bashkuar klubit të deputetëve të “Xhemijetit”, në foltoren e parlamentit, në mënyrë të hapur kishte kërkuar hapjen e shkollave shqipe në Kosovë dhe në trevat e tjera shqiptare nën pushtimin e Mbretërisë së SKS-së. Përveç kësaj, ai u apelonte ulemave shqiptarë që të bëjnë çmos që krahas mësim-besimit fetar, fëmijëve t’ua mësojnë edhe shkrim-leximin në gjuhën shqipe.²²

¹⁹ Qerim Lita, *Medresetë e Bashkësisë Fetare Islame në Shkup gjatë sundimit të mbretërisë Serbo-Kroate-Sllavene (Mbretëria Jugosllave)*, nëntor 2012-Zul-Hijja 1434/muharrem 1435, f. 57.

²⁰ Qerim Lita, *Mulla Nura - veprimtar i Lëvizjes Kombëtare...*, vepër e cituar, f. 26.

²¹ Po aty.

²² Po aty, f. 26, 27.

Medreseja e “Medahut” nën udhëheqjen e dijetarit Muhamed Ataullah ef. Kurtishit

Trojet tona shqiptare dhe islame, pas largimit të osmanlinjve nga vendet tona dhe okupimit serb, po përjetonin një tmerr dhe represion të vërtetë nga sistemi kolonialist serb, i cili pandërprerë dhe në forma të ndryshme ushtronte dhunë mbi popullatën myslimane shqiptare. Kolonialistët serbo-sllav tanimë kishin filluar që myslimanët t’i detyronin që të konvertohen në fenë ortodokse. Qëllimi i pushtuesit serb nuk ishte vetëm ndërrimi i fesë, por edhe shkombëtarizimi dhe asimilimi i popujve të trevave myslimane. Këtu edhe fillon të paraqitet nevoja e domosdoshme për arsimim sa më të shumtë të myslimanëve në të gjithë lëmenjtë, si në atë fetar, ashtu edhe në atë kombëtar. Për t’u ruajtur integriteti, dinjiteti fetar dhe ai kombëtar, nga myslimanët patriotë shqiptarë u vlerësua se ka nevojë për hapjen e ndonjë institucioni edukativo-arsimor dhe shkencor të quajtur “Medrese”.

Në këto rrethana, në Maqedoninë e Veriut filluan të hapen disa medrese. Ndër medresetë më të njohura gjatë viteve 1918-1941 ishin: Medreseja e “Medahut”, medreseja e madhe e “Mbretit Aleksandrit I” dhe medreseja e “Gazi Isa Beut”. Që të tria, selinë e kishin në Shkup. Medreseja e “Medahut” ishte shkollë private e themeluar nga Ataullah efendi Kurtishi, medreseja e madhe e “Mbretit Aleksandër” i përkiste mbretërisë së atëhershme SKS, ndërsa medreseja e “Gazi Isa Beut” i përkiste Bashkësisë Islame.

Edhe pse medreseja e “Isa Beut” dhe medreseja e madhe e “Mbretit Aleksandër I” kanë funksionuar si medrese shtetërore, medreseja “Medah” për nga periudha kohore është më e vjetër se dy të parat. Nga kjo arsye fillimisht do të shkruajmë për historikun e medresesë “Medah”, e themeluar për herë të parë në vitin 1397-98, dhe e rihapur në kohën e Mbretërisë Jugosllave, në vitin 1923, nga dijetari i shquar, Ataullah efendi Kurtishi.

Ataullah ef. Kurtishi, (themelues i medresesë “Medah”) lindi më 1874 në fshatin Sidyngjan (Studenica), në afërsi të Shkupit.²³ Rrjedh nga një familje e varfër, nga babai Kurtishi dhe nëna Husnija, që ishin dy prindër të devotshëm, të cilët edukuan edhe Ataullahun në frymën islame. Kjo familje kishte kujdes të veçantë që furnizimi i tyre të jetë nga pasuria hallall dhe t’i ruhen sa më shumë haramit. Familjarisht dhe me fanatizëm, me tërë potencialin ishin të përkushtuar që shtëpia dhe familja e tyre të jetë shtëpi me shije dhe atmosferë fetare islame dhe kombëtare.²⁴ Njohuritë e para të edukimit fetar i mori në vendlindje, në mektebin e fshatit ku edhe mësoi leximin e Kuranit fisnik dhe disa parime të përgjithshme dhe elementare të Islamit. Pasi i mori mësimet e para bazike të islamit në vendlindje, Ataullah efendi Kurtishi, i vazhdoi mësimet në medresenë “Fatih” të Stambollit (e cila në atë kohë ishte fakulteti më i shquar i teologjisë), në të cilën studiuuan edhe një numër studentësh shqiptarë. Këtë institucion e udhëhiqte Hysejn efendi Iskilipi, prej të cilit Ataullah efendiu ka marrë njohuri në fushën e fikhut dhe është specializuar në lëndën e fikhut, filozofisë, tefsirit si dhe në lëndën e hadithit. Emri i plotë i Ataullah Kurtishit, siç shënon në ixhazetnamenë e tij, është: Nabzade Muhamed Ataullah.²⁵ Njohuritë e tij nuk kufizoheshin vetëm në shkencat islame, por ai njihte edhe filozofinë e Perëndimit. Pas mbarimit të mësimave në këtë medrese, Ataullah efendiu punësohet si profesor në këtë institucion arsimor islam.²⁶ Sipas konstatimit të Hasan Kaleshit, në këtë medrese kanë dhënë mësim edhe disa profesorë të shquar shqiptarë, si: Adem Nuriu – gjakovar, Ibrahim Hakiu - elbasanas, Mehmet Ethem - kavajas, Ismail Hakiu - tetovar, Osman Nuriu - gjakovar, Hysen Nexhmedini - prizrenas, Hafiz Rexhepi - prilepas, Musa Qazimi - dibran. Të gjithë këta kanë qenë

²³ Mr. Aliriza Selmani - Hafiz Avni Aliu, *Myderriz Haki Efendiu (1914- 1948)*, Prishtinë, 2005, f. 49.

²⁴ Mr. Taxhedin Bislimi, “*Medreseja Medah*” e Ataullah Efendiut dhe nxënësit e saj, Shkup, f. 15.

²⁵ Bekir Sadak, *Medresata Meddah vo Skopje*, “*Mllada Meseçina*”, nr. 105, Shkup, 2000, f.5.

²⁶ “Ulkuqu Gençlik”, *Dituria Rinore*, Rev. për kulturë, art dhe letërsi, nr. 9, viti 1, maj, 1971, Stamboll.

profesorë të medresesë së Fatihut dhe njëkohësisht edhe anëtar të Ulemasë Shqiptare të Stambollit.²⁷

Duke qenë se Ataullah efendiu si intelektual është i pajisur me njohuri të thella shkencore islame, me aftësi të gjithanshme me zgjuarsori oratorike dhe me autoritet të lartë, e gjithë kjo ndikoi që në medresenë e Fatihut të dekorohet me titullin më të lartë të asaj kohe - “Myderriz i gjithanshëm”.²⁸

Periudha e viteve 1909-1918 e deri në vitin 1923, njihet si periudha më kontradiktore e historisë së politikës turke. Rrethanat e gjithanshme të krijuara në këtë kohë ndikuan që Ataullah efendiu të aftësohet dhe të përgatitet për të menduar dhe vepruar edhe politikisht. Meqë nuk mundi t’i bëjë ballë stuhisë politike që në kohën e tij e kishte kapluar Republikën e Turqisë dhe, meqë ky shtet, shumë nga shokët e tij të idealit i kishte anatemuar, burgosur e dëbuar nga vendi, u detyrua që edhe vetë Ataullahu të braktisë Stambollin dhe në vitin 1922 definitivisht të kthehet në vendlindjen e vet, në Shkup.²⁹

Pas kthimit në Shkup të Ataullah efendiut, ai pa gjendjen e rëndë në pikëpamje ekonomike, sociale, kulturore dhe morale që po rëndonte në popullin e vet. Nënshtrimi i popullatës së këtushme para okupuesve të mbretërisë serbe, analfabetizmi, si dhe ikja nga tokat stërgjyshore, e tronditën pa masë hoxhë Ataullahun. Ai një vit e më tepër luftoi kundër këtyre dukurive të shëmtuara në qarqe më të ngushta dhe kur sheh se populli i tij, shqiptarët e turqit, me mish e me shpirt po i përgojnë idetë e tij, më në fund këtë veprimtari të vetën e legalizoi. Idetë e tij ishin ide atdhetare dhe në këtë frymë ai e formoi drejtimin e vet fetar dhe kombëtar që do ta institucionalizonte në vitin 1923, kur e themeloi medresenë e “Medahut”, të cilën e udhëhoqi deri në vitin 1937.³⁰ Pra, me iniciativën e Ataullahu efendiut medreseja “Medah” ishte rihapur për herë të dytë dhe me këtë akt hoxha bëri një hap të madh rreth realizimit të aspiratave dhe interesit

²⁷ Mr. Nexhat Abasi, *veprimtaria kulturore – arsimore e Said Najdenit*, Hëna e Re, 15 shkurt 1994, f. 28.

²⁸ “Ulkuqu- Gençlik”, po aty, f. 2-23.

²⁹ Mr. Aliriza Selmani - Hafiz Avni Aliu, po vepër e cituar, f. 50.

³⁰ Po aty, f. 51.

të përgjithshëm fetar, shoqëror e kombëtar. Kjo medrese vazhdoi së vep-ruari deri në fund të Luftës së Dytë Botërore (viti 1946).

Gjatë kësaj periudhe, derisa punoi për ngritjen e vetëdijes intelektuale e fetare, për veprimtarinë e tij të guximshme e patriotike në zgjimin e rini-së intelektuale, që është e gatshme t'i kundërvihet armikut, ai nuk u kurs-ye nga akuzat dhe kërcënimet e ndryshme. Megjithatë, të gjitha ato akuza e kërcënime ishin të kota për të, nuk e frikësuan, nuk e shmangën nga drejtimi i tij fetaro-patriotik, sepse ishte betuar që në këtë drejtim me vë-llezërit e vet të punonte deri në frymën e fundit të jetës së tij.

Sistemi i funksionimit dhe plan-programi mësimor i medresesë “Medah”

Që nga rihapja e medresesë “Medah”, ajo u shndërrua në një vatër të diturisë për të gjithë ata që dëshironin t'i ndiqnin mësimet në këtë shkollë. Aty ndiqnin mësimet nxënës nga shumë vise të banuara me myslimanë, si nga: Maqedonia, Kosova dhe Lugina e Preshevës. Në aspektin e organizi-mit të sistemit të funksionimit të kësaj shkolle, ajo kishte sistem të mbyll-ur, që do të thotë se kishte konviktin e vet ku banonin nxënësit. Medreseja kishte rend shtëpiak dhe disiplinë të lartë, namazet faleshin në mënyrë të organizuar dhe me xhematë.

Nxënësit patjetër duhej të ishin të matur, të disiplinuar dhe të edukuar sipas parimeve islame, përndryshe mund të përjashtoheshin nga kjo me-drese. Dalja jashtë medresesë lejohej vetëm në kohë dhe ditë të caktuar, apo me lejen e edukatorëve dhe pedagogëve përgjegjës.

Në kuadër të plan-programit mësimor të kësaj medreseje ishin përfshi-rë shumë shkenca nga lëmenj të ndryshme islame, si: gjuhë arabe, Kuran, tefsir, hadith, ulumu hadith, fikh, usulu fikh, belaga (stilistika), histori is-lame, filozofi etj..³¹ Megjithatë kjo nuk do të thotë se në këtë medrese lë-ndët e tjera shkencore e fetare ishin të anashkaluara.

³¹ Mr. Taxhedin Bislimi, *Medreseja “Medah” e Ataullah Efendiut dhe nxënësit e saj*, ve-për e cituar, f. 40.

Në medresenë “Medah” mësimi zhvillohej në mënyrë interaktive ndërmjet profesorëve dhe nxënësve. Këtë më së miri e vërteton plan-programi dhe librat prej të cilave mësuani. Të gjitha lëndët dhe i tërë plan-programi mësimor ishte në gjuhën arabe nga autorë të njohur. Këto tekste mësimore mësoheshin pothuajse në të gjitha medresetë e Perandorisë Osmane apo së paku në shumicën dërmuese të tyre në pjesën perëndimore të Perandorisë Osmane.

Në medresenë “Medah”, koha e mësimi nuk ishte e përcaktuar apo e kufizuar në vite siç është sot. Për këtë tregon fakti se gjenerata e parë që ishte pranuar në medrese në vitin shkollor 1923-24, kishte diplomuar në vitin 1937, respektivisht pas 12-15 vjetëve mësim. Pra, mësimet zgjatnin derisa nxënësi t’i mbaronte dhe përvetësonte ato lëndë të cilat i kishte përpapë plan-programi dhe myderrizi. Nga kjo mund të kuptojmë se atëherë kur myderrizi konstatonte se nxënësi i ka përvetësuar lëndët dhe është pajisur me dituri të merituar me të cilat ai mund të shërbej si nëpunës fetar, atëherë ia jepte ixhazetin-diplomën. Prej kësaj nënkuptojmë se në sistemin klasik të medreseve, ndonjë nxënës në bazë të aftësive dhe përgatitjes së tij shkencore ka mundur që medresenë ta kryej më shpejt brenda disa viteve, e të tjerët më gjatë.³²

Diplomimi i gjeneratës së parë u prit me gëzim të madh dhe me entuziazëm të paparë nga të diplomuarit dhe nga stafi i medresesë “Medah”. Për të nxitur dhe inkurajuar gjeneratat e tjera dhe për ta afirmuar edhe më shumë këtë medrese, në vitin e diplomimit të gjeneratës së parë (1937), në xhaminë e Sulltan Muratit u organizua manifestim ceremonial me rastin e shpërndarjes së diplomave në shenjë të suksesit të shkëlqyeshëm që kishin arritur gjenerata e parë e të diplomuarve. Kësaj gjenerate i përkisnin: Haki efendi Sermagjaj - Gjilan, Fetah Rauf Efendiu - Shkup, Mehmet efendi Sadiku - Grushincë, Kemajl Efendiu - Vrapçishtë, hafëz Shaban efendi Salihu - Shkup, hafëz Beqir Efendiu, hafëz Hasan Efendiu, hafëz Abdurrahim Efendiu - Preshevë, Osman efendi Jarganxhiu, Ferhat Efendiu - Nikushtak, Xhemajl efendi Xhemajli - Kumanovë, Sali Efendiu – Studenican, Ramazan Efendiu, hafëz Hysejln Qefeliu - Prilep, hafëz Kadriu,

³² Po aty.

hafëz Mustafë Efendiu - Nerez, Idriz Efendiu - Shkup. Këto personalitete u nderuan dhe u vlerësuan nga të gjithë shqiptarët e besimit islam dhe nga turqit në gjithë territorin e Banovinës së Vardarit, Banovinës së Zetës dhe Banovinës së Moravës.³³

Siç dihet, medreseja “Medah” ka punuar nga viti 1923 deri më 1946. Gjatë kësaj periudhe kishin diplomuar mbi 80 nxënës, kurse për shkak të mbylljes së medresesë, shumë nxënës nuk kishin arritur të diplomojnë. Këtë të dhënë e vërteton fakti se në diplomën që e kishte nënshkruar vetë Ataulah Efendiu ishte diploma e h. Jusuf Hisenit, e regjistruar me numër rendor 79 të datës 23.1.1946, që nënkupton se numri i të diplomuarve ishte mbi 80.³⁴

Në tabelat në të cilat do ta paraqesim numrin e nxënësve sipas gjeneratave, janë verifikuar me emër e mbiemër gjithsej 54 nxënës. Mirëpo ka edhe emra të tjerë të nxënësve që nuk janë përfshirë në tabelë pasi që nuk janë hasur.

Emrat e nxënësve të gjeneratës së parë

Nr	Emri dhe Mbiemri	Vendi
1	Fetah efendi Raufi	Shkup
2	Mehmed efendi Sadiku	Grushinë, Shkup
3	Hfz. Nexhati efendi Ameti	Preshevë
4	Hfz. Sadulla efendi Selami	Semenishtë, Shkup
5	Hfz. Shaban efendi Saliu	Shkup
6	Selim efendi Memet	Gyrelere- Konjare, Shkup
7	Hfz. Bedri efendi Hamiti - Abazi	Straçincë, Shkup

Emrat e nxënësve të gjeneratës së dytë

Nr	Emri dhe Mbiemri	Vendi
1	Ferat efendi Hirda	Nikushtak, Kumanovë
2	Haki efendi Sermahaj	Hogosht, Kamenicë, Kosovë
3	Hasan efendi Ibrahim	Shkup

³³ “Ulkuqu- Gençlik”, po aty, f. 178.

³⁴ Mr. Taxhedin Bislimi, “Medreseja Medah” e Ataulah Efendiut..., vep., e cituar, f. 45.

4	Hfz. Mustafa efendi Shemo	Nerez, Shkup
5	Hfz. Abdurrahim efendi Xheladini	Shkup
6	Hasan efendi Bekiri	Shkup
7	Hfz Hamdi efendi Gurelere	Gyrelere, Shkup
8	Idris efendi Sulejmani	Luboten, Shkup
9	Kadri efendi Jashari	Studenica, Shkup
10	Husein efendi Çelebi	Strumica (apo Prilep)
11	Osman efendi Abdurrahmani	Shkup
12	Shukri Mustafa	Prelez, Ferizaj- Kosovë

Emrat e nxënësve të gjeneratës së tretë

Nr	Emri dhe Mbiemri	Vendi
1	Xhemail efendi Emini	Nikushtak, Kumanovë
2	Kemal efendi Aruçi	Vrapçisht, Gostivar
3	Hfz. Beqir efendi Sadaku	Shkup
4	Ramadan efendi Studenica	Studenica, Shkup
5	Sali efendi Idrisi	Studenica, Shkup
6	Hfz. Sami efendi Nebiu	Shkup

Emrat e nxënësve të gjeneratës së katërt

Nr	Emri dhe Mbiemri	Vendi
1	Xhavit efendi Osmani	Vrapçisht, Gostivar
2	Hfz. Shaban efendi Banushi	Graçan, Shkup
3	Shaban efendiu (Shapça)	Shkup
4	Nexhmi efendi Hasipi	Shkup
5	Mexhit efendi Haki	Shkup
6	Fevzi efendi Selmani	Orizare, Kumanovë
7	Sabri efendi Hasani	Sllupçan, Kumanovë
8	Besim efendi Abazi	Hotël, Kumanovë
9	Memet efendi Rasimi	Tërnovc, Lugina e Preshevës, Serbi
10	Hasan efendi Çerkezi	Me prejardhje, Çerkez
11	Mefail efendi Fejzullau	Grushinë, Shkup

Emrat e nxënësve të gjeneratës së pestë

Nr	Emri dhe Mbiemri	Vendi
1	Hfz. Shaip efendi Osmani	Toplicë, Gostivar
2	Nimetulla efendi Kurtishi	Studenica, Shkup
3	Shuajb efendi Gjilani	Gjilan, Kosovë
4	Jusuf efendi Hiseni	Studenica, Shkup
5	Meqani efendi Elebiu	Bukoviq, Shkup
6	Hfz. Bexhet efendi Idrisi	Bukoviq, Shkup
7	Shukri efendi Kurtishi	Studenica, Shkup
8	Xhavit efendi Jonuzi	Studenica, Shkup
9	Muzafer efendi Rexhepi	Ramanli, Kumanovë
10	Sait efendi Saiti	Ramanli, Kumanovë
11	Musli efendi Murseli	Mojancë, Shkup
12	Daut efendi Islami	Llopat, Kumanovë
13	Baudin efendi Krusha	Krushë (afër Konjares), Shkup
14	Hfz. Haki efendi Sabriu	Nerez, Shkup
15	Abdurrahman efendi Murseli	Luboten, Shkup
16	Hfz. Nazim Ejupi- Shahinler	Mojancë, Shkup
17	Hfz. Naim Ejupi- Shahinler	Mojancë, Shkup
18	Haxhi Xhavit Ali	Dllëg, Kumanovë - Shkup

Kuadri i arsimuar në medresenë “Medah”, në këtë vatër edukative-arimore, mund të thuhet se ishte mjaft i përgatitur dhe profesional për kohën. Nga medreseja “Medah” kishin dalë hoxhallarë e teolog të aftë me moral të lartë fetar e kombëtar. Ata ishin mjaft aktiv në mbajtjen e vazeve dhe ligjëratave nëpër xhami, nëpër dhoma e konakë, veçanërisht gjatë muajit Ramazan. Pas mbarimit të mësimëve, të vetëdijshëm për amanetin që e bartnin mbi supet e tyre, ata menjëherë u aktivizuan në veprimtari konkrete, veçanërisht në fushën e arsimit fetar me qëllim që ta shpërndajnë diturinë në mjedisin ku vepronin te brezat e ardhshëm. Edhe këta, megjë jetuan në periudhën e sistemit okupues totalitar monist, nuk mbetën pa u ballafaquar me sfida të ndryshme, me dhunë, presion dhe persekutim. Si rast të veçantë e përmendim Mulla Xhemën, të cilit, kur pushteti monist ia mbylli mektebin në të cilin e zhvillonte mësim-besimin, ai shndërroi

shtëpinë e tij në mekteb, derisa përsëri ndërhyjnë organet e pushtetit dhe ia ndaluan.³⁵

Me përfundimin e Luftës së Dytë Botërore, në vitet 1945-1946, kur arsimi shqip filloi të lejohet dhe shkollat shqipe filluan të hapen, ndihej nevoja e madhe për mësimdhënës dhe arsimtarë. Në këtë proces edukativo-arsimor ishin hoxhallarët dhe kuadrot fetare të parët që u inkuadruan si mësues në procesin edukativo-arsimor. Gjithashtu gjatë Luftës së Dytë Botërore, një numër i madh i personaliteteve fetare islame kishin marrë pjesë aktive në të. Fill pas saj, më të pushur armët, ata morën abetaret në dorë për t'ua mësuar fëmijëve shqiptarë shkrim-leximin. Ata punuan me bindjen dhe parimin se, pa arsimim nuk ka as ngritje fetare e as kombëtare. Së këndejmi, me të drejtë këta kontribuues u quajtën pishtarë të arsimit shqip, emrat e të cilëve duhet kujtuar përgjithmonë.³⁶ Në këtë proces edukativo arsimor, ishin të kyçur nxënësit e të gjitha medreseve, ndër ta edhe të medresesë “Medah” dhe të atyre medreseve, që më pas i kishin hapur nxënësit e medresesë “Medah”, si medreseja e Nikushtakut dhe Kumanovës, të hapura nga mulla Ferat Hirda, Faik Nuredini (Vishticë), Adem Nexhipi, mulla Zulfi Bakiu, Xhavit Sulejmani, mulla Qazim Aliu (të gjithë nga Nikushtaku), “Atik” medreseja në Gjilan në të cilën myderriz ishte Mehmed Sadiku (Grushinë) dhe medreseja e Preshevës me myderriz hfz. Nexhatun, medreseja e Mehmet Efendisë në ambientet e xhamisë së Mustafa Pashës në Shkup etj..³⁷

³⁵ Mr. Taxhedin Bislimi, “*Medreseja Medah*” e Ataullah Efendiut..., vepër e cituar, f. 53, 54.

³⁶ Ibrahim Islami- Agim Rushiti, *me veteranët e arsimit shqip në Kumanovë dhe rrethinë*, Shkup, 1998, f. 5.

³⁷ Po aty, f.5,6.

Medreseja “Gazi Isa Beu” e ndërtuar nga i biri i Gazi Is’hak Beut

Gazi Isa Beu, komandanti i tretë i Shkupit dhe i rrethinës, ishte i biri i Gazi Is’hak Beut dhe nip i Jegid Pashë Beut, çliruesit dhe komandantit të parë të Shkupit dhe rrethinës së tij. Gazi Isa Beu, në trojet ballkanike, ishte njëri nga personalitetet më të shquara të shekullit XV. Të dhënat historike që flasin për veprimtarinë e Gazi Isa Beut, janë dëshmi të personalitetit të tij dhe funksionet që i ka ushtruar në territorin e Ballkanit, duke u emëruar edhe guvernator i Prishtinës në vitin 1439, të cilin post e ushtroi për pesë vjet. Ai përveç se i hodhi themelet e qytetit të Sarajevës, ngriti edhe shumë objekte fetare islame dhe la pas vete shumë pasuri të luajtshme dhe të paluajtshme dhe shumë vakëfe për bamirësi.³⁸ Ndër objektet fetare që ka ndërtuar Gazi Isa Beu, është edhe xhamia “Gazi Isa Beu” në Shkup. Kjo xhami ishte dhe mbetet një nga xhamitë më të bukura dhe më imponante të Shkupit, e këtë e vërteton edhe kronisti osman Evlija Çelebiu. Ndërtimin e kësaj imareti-ndërtese-xhamie e ka financuar Gazi Isa Beu, i biri i të mëshiruarit muxhahidit Haxhi Is’hak Beut në ditët e Sulltanit të birit të Sulltanit, Mehmed Han, i biri i Sulltan Murat Hanit, të mirë ia bëftë Allahu xh.sh. sundimin e tij.

Gjatë kohës sa ishte gjallë Isa Beu, për nevojat e përgatitjes kadrovike islame, përreth xhamisë kishte ndërtuar edhe një medrese. Lidhur me këtë, Isa Beu thotë: “Dhe të ndërtoj një medrese për njerëzit, e cila përbëhet prej dhjetë dhomave”. Gazi Isa Beu e kishte fjalën për ndërtimin e medresesë “Gazi Isa Beu”.³⁹

Medreseja “Gazi Isa Beu” njihej si njëra ndër shkollat më të vjetra fetare islame, më të njohura dhe më të bukura, e cila është themeluar që në vitin 1440. Këtë e vërteton edhe udhëpërshkruesi, Evlija Çelebiu.⁴⁰ Ekzistojnë burime që flasin se kjo medrese është ndërtuar rreth vitit 1469.⁴¹

³⁸ Mr. Taxhedin Bislimi, *Gazi Isa Beu dhe bamirësit e tij*, Shkup, 2012, f. 7.

³⁹ Po aty, f. 22.

⁴⁰ Dr. Jashar Rexhepagiq, “Zhvillimi i arsimit dhe i sistemit shkollorë të kombësisë shqiptare në territorin e Jugosllavisë së sotme deri në vitin 1918”, Prishtinë, 1970, f. 36.

⁴¹ Mr. Musli Bajrami, *Periudha historike e medresesë së Isa Beut*, Shkup, 2005, f. 37.

Themelues i kësaj medreseje është Gazi Isa Beu, i biri i Is'hak Beut. Më vonë, në vitin 1689 kjo medrese ishte shkatërruar në themel, kur qytetin e Shkupit e dogji Pikolomini, komandant i ushtrisë austro-hungareze, ku përmes një kundërsulmi forcat austro-hungareze arritën ta pushtojnë një pjesë të madhe të shtetit osman deri në Maqedoni, gjegjësisht deri në jug të Shkupit. Gërmadhat e saj janë mbajtur deri para Luftës së Parë Botërore.⁴² Mirëpo, më pas, pikërisht në vendin e saj, sërish ishte ngritur medreseja, por me material më të dobët. Kjo nxiti besimtarët islam, që në vitin 1936, të ndërtojnë ndërtesë tjetër për nxënësit, kurse ajo u rinovua dhe shërbente si kuzhinë dhe restorant i medresesë.⁴³

Siç u cek më sipër, në vitin 1936, me iniciativë të Bashkësisë Islame të Shkupit dhe me iniciativë të besimtarëve islam, në këtë qytet do të hapet një shkollë e mesme fetare islame. Kjo medrese që mori emrin, “Medreseja e qendrës së reformuar Gazi Isa Beu”, në Shkup, për dallim nga medreseja e madhe e Aleksandrit, financohej nga buxheti i Bashkësisë Islame Fetare në Shkup, ndaj edhe plan-programi i saj kishte autonomi më të madhe.⁴⁴

Hapja e kësaj shkolle të mesme fetare islame ishte paraparë me Kush-tetutën e vitit 1936 të BFI-së, ku në nenin 203, paragrafi 1, thuhej: “Medreseja “Gazi Isa Beu” në Shkup është shkollë e mesme fetare (teologjike), e cila në frymën e Islamit përgatit kuadro për imamë të xhematit, mësues fetarë për shkolla qytetare, fillore, profesionale e ngjashëm, muallimë, imamë, hatibë dhe tituj të këtij niveli, për të cilët kërkohet shkollim i mesëm i plotë, gjithashtu edhe për kandidatë për fakultete teologjike islame ose shkolla të larta.”⁴⁵

Për hapjen e kësaj shkolle ishte ngarkuar Ulema Mexhlisi dhe Kuveni Mearif i Vakëfit në Shkup, që më së voni, brenda një viti të hartojnë dhe miratojnë rregulloren, e cila duhej që përveç internatit, të përfshij

⁴² Bahri Aliu, *drejtor i medresesë “Isa Beu”, në Shkup*, Dituria Islame, nr. 80. 1996, f. 29.

⁴³ Mr. Taxhedin Bislimi, *Gzi Isa Beu dhe bamirësitë e tij..., vepër e cituar*, Shkup, 2012, f. 23.

⁴⁴ Qerim Lita, *Medresetë e Bashkësisë Fetare Islame në Shkup...*, vepër e cituar, f. 61.

⁴⁵ Po aty.

edhe planin mësimor, mirëmbajtjen, pranimin, të drejtat dhe obligimet e nxënësve, rregulloren për mësimin dhe provimet, të drejtat dhe obligimet e posaçme të arsimtarëve dhe personelit tjetër, etj.⁴⁶

Vendimi për hapjen e medresesë “Gazi Isa Beu” ishte marrë për shkak të pakënaqësisë së madhe që mbisundonte te popullsia myslimane në përgjithësi, veçmas të viseve shqiptare, me gjendjen tejet të pa lakmuar arsimore. Medreseja e Madhe në Shkup, siç u përmend edhe më sipër, edhe pse nga pushteti konsiderohej si shkollë fetare, në fakt aty më së paku mësohej feja, sepse të gjithë ligjëruesit dhe edukatorët ishin jomyslimanë, përkatësisht serb dhe rus. Madje struktura e nxënësve në Medresenë e Madhe në Shkup, nuk ishte aspak e volitshme për myslimanët e jugut, sepse një numër i vogël i nxënësve nga Kosova patën fatin që të ndjekin mësimet në këtë medrese, ndërsa pjesa dërmuese ishin nga Sanxhaku dhe Bosnja, e të mos flasim për personelin arsimor edukativ të kësaj medreseje.⁴⁷

Medreseja “Gazi Isa Beu” zyrtarisht e filloi punën më 2 tetor të vitit 1936. Këtë e shohim në njoftimin e lëshuar më 2 shtator të vitit 1936 nga ushtruesi i detyrës së Ulema Mexhlsit, përkatësisht Naibit Fejzi Haxhihamziq, në të cilin fillimisht thuhet: *“Me qëllim të krijimit dhe aftësimit të personelit të nevojshëm për kuadro fetare dhe fetaro-arsimore në shërbim të Bashkësisë Fetare Islame, me vendim të nënshkruesit dhe Këshillit të tij është themeluar medreseja qendrore 8-vjeçare “Gazi Isa Beu” në Shkup...”* për të vazhduar: *“Plan-programi mësimor i kësaj shkolle, i cili është miratuar nga z.ministri i arsimit, përveç arsimimit fetar parasheh edhe arsimim të shkencave natyrore, kështu që medreseja nxënësve të vet do t’iu ofroj arsimim bashkëkohorë fetar dhe shoqëror...”*.⁴⁸ Sipas rregullores së vet, që përbëhej prej 34 neneve, plan-programi i saj ishte në frymën e Medresesë “Gazi Husret Beu” të Sarajevës, dhe nga ky moment ajo e mbanë emrin “Medreseja Qendrore e Reformuar Gazi Isa Beu” në

⁴⁶ Po aty.

⁴⁷ Jenus Ibrahim, *Medresetë në Maqedoni...*, vepër e cituar, f. 13.

⁴⁸ Qerim Lita, *Medresetë e Bashkësisë Islame Fetare në Shkup...*, vepër e cituar, f. 62.

Shkup.⁴⁹ Kjo shkollë e mesme teologjike islame funksionon në dy nivele - niveli i ulët dhe niveli i lartë, në të cilën mësimi zgjatë nga 4 vjet. Sipas rregullores së financimit, kjo medrese financohet nga mjetet e Bashkësisë Fetare Islame në Shkup, kurse neni 6 sqaronte se “gjuha e mësimi në medresenë qendrore të reformuar “Gazi Isa Beu” është ajo zyrtare shtetërore, pra gjuha serbo-kroate. Në këtë medrese për vitin shkollor 1936-37 kishin konkurruar gjithsej 197 kandidatë, çka do të thotë se konkurrenca ishte mjaft e fortë. Kandidatët që kishin konkurruar ishin nga të gjitha viset shqiptare dhe nga Sanxhaku. Për shkak të interesimit të madh, drejtorja e shkollës vendosi që numri i nxënësve i paraparë për t’u regjistruar në vitin e parë, të shtohet nga 60 nxënës në 72, edhe atë 45 me financimin e Bashkësisë Islame, ndërsa 72 me vetëfinancim.⁵⁰ Krahas mësimi të rregullt në medrese, nxënësit zhvillonin edhe aktivitete të lira të shpërndara nëpër grupe të ndryshme, si: grupi letrar, dramatik etj.. Po ashtu funksiononte edhe kori i mevludit, i cili kishte një reputacion në opinion, si në Shkup ashtu edhe jashtë tij. Fatkeqësisht e tërë kjo veprimtari e begatshme u shua pas shpërthimit të Luftës së Dytë Botërore në vitin 1941.

Plan-programi i këtij institucioni arsimor ishte mjaft i begatshëm. Në të, krahas lëndëve fetare, si: Kurani, Akaidi, Fikhu, Tefsiri, Hadithi etj., që ishin edhe lëndë bazike kryesore, aty mësoheshin edhe gjuhët e huaja, si: arabishtja, turqishtja, frëngjishtja, gjuha boshnjake, pastaj historia e përgjithshme dhe ajo kombëtare, gjeografia, matematika, fizika, kimia, logjika, psikologjia dhe pedagogjia.

Viti i parë shkollorë filloi më 2 tetor 1936, me këtë kuadër arsimor: Hamid Haxhibegiq, mysliman nga Bosnja - jurist i diplomuar dhe të përfunduar fakultetin teologjik, drejtor shkolle; Remzi Rexhep Abdullahu - fakultetin teologjik - Prishtinë, shqiptar, profesor i gjuhës arabe, Hajro Sheqerkadiq - mysliman nga Sanxhaku, profesor i gjeografisë, të mbaruar fakultetin filozofik, Bedri Abaz - shqiptar nga Shkupi, profesor i gjuhës arabe, të përfunduar fakultetin teologjik në Az’har, Qamil Ibrahimimi - mysliman, me nacionalitet turk nga Shkupi, të përfunduar fakultetin teolo-

⁴⁹ Po aty.

⁵⁰ Po aty.

gjik, Fuad Slipçeviq - të mbaruar fakultetin filozofik, Muzafer Sulejmani - shqiptar nga rrethi i Shkupit, mësimdhënës i gjuhës frënge dhe gjuhës gjermane, Fetah Sulejman Pashi - Sanxhak, mësimdhënës i historisë, Ashkija Sulejman - shqiptar nga rrethi i Gjilanit, mësimdhënës i gjuhës turke, Njazi Resuloviq - student në fakultetin filozofik në Beograd, Fahredin Bashelia - nga Bosnja, profesor i matematikës.⁵¹ Në kuadër të medresesë u hapën edhe biblioteka dhe shoqëri të ndryshme, si ajo “Feriale”, “Luboten”, “Shoqata kundër alkoolizmit”, etj.. Objekti i medresesë “Isa Beu” ishte i ndërtuar me sistem shkollimi mjaft komod, me konvikt. Ai ishte i ndërtuar prej 8 dhomash mësimi, kabinete, kuzhinë, dhoma për fjetje dhe ambulancë.⁵²

Përkundër shumë kontributeve dhe aktiviteteve që i zhvilloi medreseja “Gazi Isa Beu”, luftërat e zhvilluara gjatë kësaj periudhe dhe shndërrimi i trojeve shqiptare e më gjerë në sheshe lufte, por në mënyrë të veçantë pushtimi serb, e penguan seriozisht zhvillimin normal të punës në këtë medrese. Megjithatë rol të rëndësishëm do të ketë kjo medrese në ruajtjen dhe kultivimin e fesë islame dhe të mos asimilimit të shqiptarëve. Mund të themi se ky institucion arsimor islam ishte shumë i rëndësishëm për nxënësit shqiptarë, prandaj shqiptarët do të bëjnë përpjekje maksimale që ta zgjerojnë dhe konsolidojnë edhe më tepër. Por, një gjë e tillë, nga Qeveria Jugosllave nuk do të shihej me sy të mirë. Në një qarkore zyrtare serbe të vitit 1933, shpaloset qartë politika sllave. Në të urdhërohen organet e arsimit të Mbretërisë Jugosllave që “*nxënësit e shkollave fillore të marrin njohuri elementare, por, vend të posaçëm duhet t’i jepet mësimi të fesë në frymën e jugosllavizmit, “besnik të mbretit dhe të kishës”*.”⁵³

Siç është theksuar edhe më parë, politika e mbretërisë jugosllave ishte anti-shqiptare dhe anti-islame në mënyrë konsekuente. Ajo, nën traditat e kishës ortodokse-sllave, gjithnjë synoi shkombëtarizimin dhe pastaj sllavizmin e shqiptarëve. Organet e qeverisë mbretërore të SKS-së ndoqën

⁵¹ Po aty, shih edhe: Jenus Ibrahim, *Medresetë në Maqedoni...*, vepër e cituar, f. 13.

⁵² Jenus Ibrahim, *Medresetë në Maqedoni...*, vepër e cituar, f. 13.

⁵³ Mr. Avzi Mustafa, “*Shkollat fetare*”, Hëna e Re, Shkup, 1992, nr. 39, f. 17.

një plan diabolik, duke shfrytëzuar të gjitha rastet e mundshme për t'i lënë shqiptarët myslimanë në errësirë dhe të paarsimuar.⁵⁴

Medreseja e “Gazi Isa Beut”, në mbarim të vitit 1939-40 kishte 145 nxënës. Prej tyre nga Bosnja dhe Hercegovina si dhe nga Sanxhaku kanë qenë 53 nxënës, e kjo është 36.5%, shqiptarë ka pasur gjithashtu 53 nxënës 36.5%, dhe turq kanë qenë 39 nxënës, gjegjësisht 27%. Nga këto të dhëna shihet se nga shqiptarët dhe turqit kjo medrese e ka gëzuar besimin shumë më shumë se medreseja e madhe e Mbretit Aleksandër.⁵⁵ Në vitin 1940-1941, numri i nxënësve në këtë medrese ishte 180. Me shkatërrimin e Mbretërisë Jugosllave (prill, 1941) dhe pushtimin e këtyre viseve nga fashistët bullgarë, kjo shkollë pushoi së funksionuari. Është e rëndësishme të theksohet se për dallim nga “Medreseja e Madhe”, kjo medrese edhe pse punoi shumë shkurt (gjithsej 5 vjet), nxori një numër të madh kuadrosh, të cilët më vonë do të jenë në ballë të lëvizjeve kombëtare shqiptare.

Pas shuarjes së medresesë “Isa Beu” në Shkup në vitin 1941, kjo medrese që edhe tani funksionon, u rihap në mënyrë solemne më 15 tetor të vitit 1984. Ideja për themelimin apo rihapjen e kësaj medreseje lindi në vitin 1979, e cila u aprovua në një nga mbledhjet e Kuvendit të Bashkësisë Islame të Maqedonisë, ku edhe u mor vendim që një kërkesë për këtë qëllim të përcillet deri tek organet më të larta të Bashkësisë Islame të Jugosllavisë së atëhershme, e cila selinë e kishte në Sarajevë.⁵⁶ Edhe pse marrja e lejes nuk ishte lehtë të arrihej në rrethanat e sundimit të pushtetit politik komunist monist, megjithatë pas shumë mundimeve u arrit pëlqimi për ndërtimin e medresesë dhe në muajin Ramazan, në ditën e 17, në she-një të fitores në Bedër, që përputhet me 2 gushtin e vitit 1980 u hodh gurtëmi i saj.⁵⁷ Ndërtimi i kompleksit të kësaj vatre edukative arsimore islame zgjati katër vjet të plota, ndërsa dyert e saja në mënyrë solemne u hapën më 15 tetor të vitit 1984.

⁵⁴ Mr. Aliriza Selmani- Hafiz Avni Aliu, *myderriz Haki Efendiu...*, vepër e cituar, f. 39.

⁵⁵ Kasim Hoxhiç, “*Predratna Gazi Isa Beg Medresa u Skoplju (1936-1941)*”, Takvim, 1982, Sarajevë, f.150. (Shih edhe: Gllasnik. Sarajevë, Janar, 1937, nr. 1, f. 27).

⁵⁶ Gllasnikvrhovnog islamskog stareshinstva u S.F.R.J, Broj 5, September-oktombor, Sarajevo, godina XLVII/84.

⁵⁷ Po aty, burim i cituar..., f. 530.

Medreseja e Madhe “Mbreti Aleksandër I” në Shkup

Ndër medresetë e njohura në Shkup, ishte edhe Medreseja e Madhe e Mbretit Aleksandër. Kjo shkollë e mesme zyrtare filloi punën në vjeshtën e vitit 1925 dhe vazhdoi deri në vitin 1941.⁵⁸ Në vitin 1925, Qeveria e Beogradit, gjoja për nevoja, siç thuhet në një dokument, të “Myslimanëve të Jugut” (për shqiptarët e Kosovës, Maqedonisë, Malit të Zi dhe Sanxhakut) hapi medresenë e madhe, e cila mori emrin “Kral Aleksandri I”. Kjo shkollë licencohej nga shteti dhe si e tillë pati statutin e njëjtë me shkolla e tjera të mesme shtetërore. I tërë kuadri arsimor - edukativ, përveç drejtorit Mehmet Bashiq, një boshnjak i serbizuar, i përkiste kombësisë krishtere serbe, përkatësisht ruse.⁵⁹ Siç u tha më sipër, me propozim të Ministrisë për Fe të Qeverisë Mbretërore të SKS-së dhe me dekretin e mbretit Aleksandri I, të datës 24 prill 1924, në shtator të vitit 1925, në Shkup filloi punën shkolla e mesme teologjike për popullsinë “myslimane”, e cila mori emrin “Medreseja e Madhe Kral Aleksandri I”.⁶⁰

Ndër ideatorët për hapjen e kësaj medreseje, siç bëjnë të ditur burimet e kohës, ishin Hasan Rebac dhe Ahmed Mehmedbashiç, që të dy funksionarë të lartë të pushtetit të atëhershëm serbomadhi. Motivi për formimin e saj ishte që të *“ushtrohet dhe kontrollohet ndikimi mbi popullsinë shqiptare...”*. Këtë e shohim në referatin e drejtorit Mehmedbashiç, të cilin e paraqiti me rastin e ceremonisë së hapjes së shkollës në fjalë, ku do të shprehej: *“Eliminimin e injorancës së madhe që i ka kapluar këto treva, posaçërisht popullsinë shqiptare dhe turke.”*⁶¹

Në këtë medrese, gjatë shkollimit, nuk do të lejohej gjuha amtare, sepse nxënësit duhet të edukoheshin dhe të vetëdijesheshin për përkatësinë e tyre shtetërore. Me këtë shihej qartë se Mbretëria Jugosllave po bënte një politikë anti-shqiptare dhe anti-fetare islame, ndryshe nga qëllimi që ajo ishte themeluar. Dikur, kësaj shkolle filluan t’i thonë edhe “Medreseja

⁵⁸ Kasim Hoxhiç, *Pedesetgodishnjica odosnutka vëllike medrese u Skoplju*, Takvim, Sarajevo, 1975, f.223.

⁵⁹ Qerim Lita, *Medresetë e Bashkësisë Fetare Islame në Shkup...*, vepër e cituar, f. 57.

⁶⁰ Po aty, f. 58.

⁶¹ Po aty.

e Kuqe” prandaj nuk gëzonte respektin e duhur nga popullsia e trojeve shqiptare.⁶² Vend të dukshëm lidhur me medresenë e madhe të Shkupit zë stigmatizimi i politikës së brendshme të medresesë (trupi arsimor- drejtorri) që, ndryshe nga ç’e paraqiste propaganda zyrtare e Mbretërisë Jugosllave, në thelb puna e saj ishte e gabuar, joaktive, inferiore, demagogjike sa u përket lëndëve fetare. Nga drejtori i saj përkthehen dhe komentohen ajetet e Kuranit pa ndonjë përgjegjësi. Kjo medrese luante rolin e hetuesisë, sepse aty përgjoheshin, kontrolloheshin dhe bastiseshin dhomat e nxënësve (sidomos të nxënësve të paktë shqiptarë; autori: F. Rexhepi).

Në këtë medrese kishte diçka artificiale, hipokrite, konfliktuoze dhe megalomane e akuzuese kundrejt medresesë “Medah”, karakterit të punës së saj, drejtorit (që ishte një patriot i madh shqiptar: autori F. Rexhepi) dhe nxënësve të saj.⁶³ Me gjithë faktin se shumica e nxënësve të Medresesë së Madhe të Shkupit janë shkolluar me shpenzimet e shtetit, që sillleshin prej 250 deri në 400 dinarë, sepse ajo ishte shkollë shtetërore, ajo prapëseprapë nuk arriti të përvetësonte numër të madh nxënësish shqiptarë.

Në vitin e parë shkollor, 1925-1926, u hap paralelja e parë vetëm me 58 nxënës. Nga ky numër, 11 nxënës ishin turq, 9 shqiptarë, ndërsa të tjerët ishin deklaruar si myslimanë që vinin nga Sanxhaku dhe Bosnja dhe Hercegovina. Mos përfshirja e nxënësve shqiptarë erdhi për shkak të politikës serbomadhe, që zbatohet nga mësimdhënësit dhe edukatorët e kësaj shkolle, shumica e të cilëve ishin serbë ose boshnjakë, të deklaruar si serbë. Sipas burimeve të shumta, qëllimi primar i kësaj shkolle ishte asimilimi e popullsisë shqiptare. Këtë mund ta shohim edhe në shkresën e Ministrisë për Fe - Dhoma Myslimane, dërguar ministrit të Arsimit të Mbretërisë SKS, në të cilën thuhet: *“E kemi të njohur se nga 1 shtatori i këtij viti do të filloj me punë Medreseja “Kral Aleksandri I” në Shkup. Meqenëse për këtë shkollë janë të nevojshëm profesorë, dhe atë serbë të*

⁶² Mr. Ali Riza Slemani - Hafiz Avni Aliu, “Myderriz Haki Efendiu...”, vepër e cituar, f. 37.

⁶³ Mustafa Memiq, “Velika Medresa i Njeni Ucenici u Revolucionarnum pokretu”, Shkup, 1984, f. 27.

*fesë myslimane kam nderin t'iu lus juve që të më jepni në dispozicion Dervish Torfin, profesor në Gjimnazin e Sarajevës, i cili është i njohur për punën e tij nacionale serbe, me qëllim që ta vëmë si profesor në medresenë "Kral Aleksandri I".*⁶⁴

Mund të themi se këto ishin arsyt kryesore që numri i nxënësve shqiptarë dhe turq në një shkollë të tillë nacionaliste serbe të jetë aq simbolik. Por, në anën tjetër, këtu duhet përmendur edhe fushatën e Ferhat Bej Dragës dhe të Ataullah Hoxhës dhe hoxhallarëve të tjerë, të bërë kundër regjistrimit të nxënësve shqiptarë në atë shkollë. Në informatën e Shtabit të Përgjithshëm të Armatës Jugosllave, dërguar në mars të vitit 1925 Ministrisë së Fesë në Beograd, vihej në pah se politikanët shqiptarë, në krye me Ferhat Dragën e Ataullah Hoxhën *"zhvillojnë agjitacion në Shkup e më gjerë që myslimanët mos t'i regjistrojnë fëmijët e tyre në medresenë e "Kral Aleksandrit I", sepse boshnjakët do t'i serbizojnë..."*⁶⁵

Edhe pse "Medreseja e Madhe e Kralit Aleksander" ishte paraparë si shkollë fetare, për qëllime të caktuara, autoritetet e kësaj shkolle nuk do t'i përmbaheshin plan-programit të paraparë. Kështu në atë medrese nxënësit mësonin gjashtë gjuhë të huaja: frëngjisht, arabisht, turqisht, gjermanisht, latinisht, persisht dhe gjuhën serbe, që do të thotë shtatë gjuhë. Plani mësimor i lëndëve fetare përfshinte vetëm 11.5% nga fondi i përgjithshëm i orëve, ndërsa për mësimin e gjuhës serbo-kroate kanë qenë të parapara dy orë më shumë se nëntë lëndët fetare të parapara në plan-program. Nëse kjo shprehet në përqindje, atëherë del se nxënësit brenda një muaji mbanin gjithsej 113 orë nga lëndët gjuhësore, ose 40% nga fondi i përgjithshëm i orëve dhe vetëm 32 orë nga lëndët fetare, ose vetëm 11% nga fondi i përgjithshëm.⁶⁶ Edhe prindërit që i kishin dërguar fëmijët e tyre në medresenë e madhe filluan të shikonin këtë rrjedhë me skepticizëm dhe dyshim. Këto janë fjalët e një prindi, që ia thotë të birit: *"Biri im, unë*

⁶⁴ Aj.1. 66. Pov. Br.3846, 11 Februar, 1925 god. U Beogradu

⁶⁵ Aj. 1. 110. Pov. Br.2218, 21.III. 1925 god., Beograd.

⁶⁶ Qerim Lita, *Medresetë e Bashkësisë Islame në Shkup...*, vepër e cituar, f. 59.

kesh të prura në Medrese të mësoh për hoxhë e jo për kryepriift Nedelkun.” Me sa duket ky prind ka qenë një shqiptar nga Mitrovica.⁶⁷

Për orientimin e kësaj medreseje më së miri tregojnë vetë fjalët e drejtorit të saj, H. Ahmed Mehmedbashi: *“unë dua që këtij vendi t’i përgatis administrator të nevojshëm, e jo hoxhallarë...”*.⁶⁸ Me përjashtim të një numri shumë të vogël, një numër shumë i madh i nxënësve nga kjo medrese nuk pati për synim të vazhdojë veprimtarinë fetare islame, për ç’arsye do të tregojë praktika e më vonshme se nga kjo shkollë kanë dalë nxënës të ndikuar me orientime dhe botëkuptime nga literatura marksiste, intelektualë dhe njerëz që do të zënë poste të ndryshme si funksionarë në periudhën e regjimit komunist dhe të cilët do të luajnë rol të rëndësishëm në zhvillimin e “vëllaznim-bashkimit”. Por, pati edhe nga ata që do t’i shërbejnë çështjes së fesë, gjuhës e kombit, si Kasim Haxhiqi dhe Idriz Ajeti.⁶⁹

Në Medresenë e Madhe, gjatë tërë funksionimit të saj nga themelimi (1925-1941) gjithsej janë regjistruar 680 nxënës, prej tyre 40% e kanë ndërprerë shkollimin, shumica prej tyre të kombësisë shqiptare. Sipas të dhënave, shkollimin në këtë medrese e kanë përfunduar gjithsej 190 nxënës - prej tyre 118 boshnjakë, 62 shqiptarë dhe 10 turq.⁷⁰ Si përfundim, mund të konkludojm se “Medreseja e Madhe e Mbretit Aleksandër I” nuk përmbante element fetar islam, edhe pse për atë qëllim ishte hapur, por ishte veç një instrument, ku pushteti i atëhershëm serbomadhi, nëpërmjet saj, përpiqej të zbatonte politikën asimiluese të popullsisë jo sllave, përkatësisht atë shqiptare. Kjo u pa edhe gjatë Luftës së Dytë Botërore, ku numri më i madh i nxënësve shqiptarë nga kjo medrese u bënë mbështetës më të mëdhenj të politikës komuniste jugosllave, siç ishte Hivzi Sylejmani dhe suita e tij.⁷¹ Nxënësit që kishin shkuar me synim të përfitimit të di-

⁶⁷ Abas Rexhepagiq, *“Derzhavna Velika Medresa u Skoplju*, vjetar XVI- XVII, arkivi i Kosovës, Prishtinë, 1983, f. 198.

⁶⁸ Abas Rexhepagiq, *“Derzhavna Velika Medresa u Skoplju*, vjetar XVI-XVII..., vepër e cituar, f. 310.

⁶⁹ Abas Rexhepagiq, *Derzhavna Velika Medresa...*, vepër e cituar, f.191-311 (shih edhe: Mustafa Memiq, *Velika Medresa...*, vepër e cituar, f. 24-33.

⁷⁰ Qerim Lita, *Medresetë e Bashkësisë Fetare Islame në Shkup...*, vepër e cituar, f. 61.

⁷¹ Po aty.

jeve fetare dhe për t'u kualifikuar në profesionin e hoxhës, ata sapo kishin kuptuar se kjo medrese ishte e ideologjizuar dhe me politikë anti-shqiptare dhe anti-islame, ishin larguar nga ajo, natyrshëm edhe me sugjerimin e prindërve të tyre.

Përfundim

Me largimin e Perandorisë Osmane nga vendet ballkanike dhe rënien e myslimanëve të jugut nën pushtimin e mbretërisë së SKS-së, çështja e edukimit islam në këto troje pothuajse nuk ekzistonte fare. Për ta kthyer arsimimin dhe edukimin islam në nivel të duhur, myslimanët u dashtë të bënin një mund dhe sakrificë të madhe për rihapjen e xhamive dhe medreseve, të cilat kishin funksionuar gjatë periudhës së Perandorisë Osmane. Për nga periudha kohore, medreseja “Medah” e Ataullah Efendiut ishte e para që u rihap në Maqedoni, pastaj ishte ajo e “Aleksandërit I” dhe e “Gazi Isa Beut”. Këto tri medrese janë hapur pothuajse në periudhë të njëjtë kohore, mirëpo dallojnë njëra nga tjetra për nga statusi i tyre, për nga themeluesit dhe plan-programi mësimor.

Medreseja “Medah” ka qenë shkollë private dhe themelues i saj ka qenë hoxha i njohur Ataullah efendi Kurtishi. Plan-programi mësimor i saj ka pasur autonomi më të madhe. “Medreseja e Madhe e Kral Aleksandrit I” në Shkup, ishte shkollë e mesme zyrtare shtetërore, të cilën në vitin 1925 me propozimin e Ministrisë për Fe e hapi Qeveria e Beogradit, gjoja për nevojat e “myslimanëve të jugut” (Kosovë, Maqedoni, Mal të Zi dhe Sanxhak). Ndërsa medresenë e “Gazi Isa Beut” e hapi Bashkësia Islame Fetare e Shkupit. Kjo medrese ishte shkollë e mesme teologjike dhe ishte më shumë profesionale islame, sesa medreseja e mbretit Aleksandër I.

Këto tri medrese të hershme, të kohës së Mbretërisë Jugosllave dallojnë në njëra prej tjetrës edhe për nga plan-programet e tyre. Në kuadër të plan-programit mësimor, medreseja “Medah” përfshinte disa lëndë nga fushat e ndryshme shkencore islame. Përveç lëndëve që i kemi përmendur më sipër, si: Kuran, gjuhë arabe, tefsir, hadith, ulumu hadith, fikh, usulu

fikh, histori islame, filozofi, etj., mësoheshin edhe lëndët e gjeografisë, historisë, matematikës etj..⁷²

Në Medresenë e Madhe të Kralit Aleksandër I, përfshirja e lëndëve fetare islame nuk ishte e duhur dhe e mjaftueshme, siç ishte në medresenë “Medah”. Edhe pse kjo medrese ishte paraparë si shkollë fetare, për qëllime tani të njohura, autoritetet e kësaj shkolle nuk do t’i përmbaheshin plan-programit mësimor të paraparë. Plan-programi mësimor i lëndëve fetare përfshinte vetëm 11.5% nga fond i përgjithshëm i orëve. Ndërsa lëndët gjuhësore mësoheshin 40% nga fondi i përgjithshëm i orëve. Rreth 49 % e plan-programit mësimor përfshinte lëndët e shkencave natyrore, shoqërore, humane, filozofike, politike etj..

Plan-programi mësimor i medresesë “Gazi Isa Beu”, i cili ishte i miratuar nga ministri i Arsimit, përveç arsimimit fetar, përfshinte edhe lëndë të shkencave natyrore. Sipas rregullores së kësaj medreseje, e cila përbëhej prej 34 neneve, plan-programi i saj ishte në harmoni me atë të medresesë “Gazi Isa Beu” të Sarajevës. Lëndët fetare bazike islame ishin në përqindje më të madhe. Medreseja “Medah” dhe ajo e “Gazi Isa Beut” kuadrot i kishin më të kualifikuara dhe më të përgatitura, sidomos në lëndët profesionale të lëmenjve të shkencave islame. Përderisa në Medresenë e Madhe të Aleksandërit, ishte e kundërta. Sa i përket financimit, medreseja “Medah” financohej nga besimtarët në mënyrë vullnetare dhe private, medreseja e Madhe e Mbretit Aleksandër financohej nga shteti, ndërsa ajo e “Gazi Isa Beut” financohej në rrugë institucionale nga mjetet e Bashkësisë Fetare Islame të Shkupit.

Nënshtrimi i popullatës myslimane shqiptare dhe turke nga pushtuesit e Mbretërisë Serbo-sllave, e shtynë Ataullah efendi Kurtishin që veprimtarinë e vet fetare dhe kombëtare ta legalizoj edhe në praktikë. Idetë e hoxhë Ataullahut ishin ide fetare e atdhetare, dhe në këtë frymë ai këto ide do t’i formalizonte në vitin 1923, kur e themeloi medresenë e Medahut, të cilën e udhëhoqi deri në vitin 1937. Medreseja “Medah” dhe medreseja “Gazi Isa Beu” e themeluar më vonë (1936) do të japin një kontribut të

⁷² Qerim Lita, *Medreseja “Medah” dhe një hoxhë si Ataullah ef. Kurtishi*, Gazeta Koha, Nën. 18, 2017, Shkup.

rëndësishëm në arsimimin dhe edukimin fetar islam të popullatës shqiptare e më gjerë. Rëndësia dhe roli i këtyre medreseve në këtë periudhë ishte jetik edhe për faktin se në trojet shqiptare jashtë Shqipërisë Londineze nuk kishte asnjë shkollë shqipe për arsimimin dhe edukimin e rinisë shqiptare në gjuhën e tyre amtare. Kuadrot e dala nga këto dy medrese më vonë do të bëhen bartësit kryesor të lëvizjeve politike shqiptare, të rezistencës kombëtare dhe të shkollës shqipe.

Veprimtaria dhe kontributi i medresesë “Medah” shfaqet në këto rrafsh kryesorë: në vazhdimin e trashëgimisë islame nga periudha e Perandorisë Osmane, në aftësimin dhe përgatitjen e kuadrove profesionale në lëmin e shkencave themelore islame në mënyrë teorike dhe praktike, si dhe në ruajtjen e identitetit dhe kulturës shqiptare brenda saj dhe në popullatën myslimane shqiptare në përgjithësi.

Burimet dhe Literatura:

- Qerim Lita, *Mulla Nura - veprimtar i Lëvizjes Kombëtare Shqiptare (1895-1954)*, Prizren, 2024.
- Prof. dr. Fahrush Rexhepi, *Kontributi i hoxhallarëve në përpjekje për zgjidhjen e çështjes shqiptare gjatë shekullit XX*, Prishtinë, 2024.
- Qenan Ismaili, *Xhamia - simbol i Shkupit*, Shkup, 2021.
- Shengjile Sadiki, *Hoxhë Ataullah ef. Kurtishi dhe medreseja "Medah"*, Shkup, 2024.
- Glasnik vrhovnog islamskog staroshinstva u S.F.R.J, Broj 5, September-oktobar, Sarajevo, godina XVI/84.
- Dr. Haki Kosumi, *Gjendja organizative e Bashkësisë Islame te Shqiptarët në okupimin Jugosllav 1912-1941*, në: Feja, tradita dhe kultura islame ndër shqiptarët, (Simpozium ndërkombëtar), Prishtinë, 1995.
- *Prilozi institute za istoriju radničkog prokreta*, Sarajevo (Cituar sipas Haki Kosumit...). SHS, S Almanah Kralevine, III, Deo 7, 8, 9, 1927.
- AJ (Armata Jugosllave). MP (Ministria e Drejtësisë). KJ. VO. F.129, 4814/19.
- Iljas Rexha, *Koxha Sinan pasha dhe monumentet e arkitekturës osmane në Kosovë*, Revista kulturore, Bashkimi-Ittifak, Prishtinë, 1994.
- Mr. Taxhadin Bislimi, *"Medreseja Medah" e Ataullah Efendiut dhe nxënësit e saj*, Shkup, 2011.
- Qerim Lita, *Medreseja "Medah" dhe një hoxhë si Ataullah ef. Kurtishi*, Gazeta Koha, Nën. 18, 2017, Shkup.
- Jenus Ibrahim, *Medresetë në Maqedoni gjatë viteve 1918-1941*, Hëna e Re, 1 dhjetor 2003.
- Jusuf Osmani-Fahrush Rexhepi, *Xhamitë dhe objekte të tjera të trashëgimisë kulturore islame-osmane në pashallëkun e Beogradit dhe Sanxhakun e Nishit*, Prishtinë, 2023.
- Qerim Lita, *Medresetë e Bashkësisë Fetare Islame në Shkup gjatë sundimit të mbretërisë së SKS (Jugosllave)*, nëntor 2012-Zul-Hijja 1434/muharrem 1435.
- Mr. Aliriza Selmani - *Hafiz Avni Aliu, Myderriz Haki Efendiu (1914-1948)*, Prishtinë, 2005.
- Bekir Sadak, *Medresata Meddah vo Skopje*, "Mllada Meseçina", nr. 105, Shkup, 2000.

- "Ulkuqu Gençlik", Dituria Rinore, Rev. për kulturë, art dhe letërsi, nr. 9, viti, 1, maj, 1971, Stamboll.
- Mr. Nexhat Abasi, veprimtaria kulturore - arsimore e Said Najdenit, *Hëna e Re*, 15 shkurt 1994.
- Ibrahim Islami - *Agim Rushiti, me veteranët e arsimit shqip në Kumanovë dhe rrethinë*, Shkup, 1998.
- Dr. Jashar Rexhepagiq, "*Zhvillimi i arsimit dhe i sistemit shkollorë të kombësisë shqiptare në territorin e Jugosllavisë së sotme deri në vitin 1918*", Prishtinë, 1970.
- Bahri Aliu, drejtor i medresesë "Isa Beu", në Shkup, "*Dituria Islame*", nr. 80. 1996.
- Mr. Taxhedin Bislimi, *Gazi Isa Beu dhe bamirësit e tij*, Shkup, 2012.
- Mr. Avzi Mustafa, "*Shkollat fetare*", Hëna e Re, Shkup, 1992, nr. 39.
- Kasim Hoxhiç, "*Predratna Gazi Isa Beg Medresa u Skoplju (1936-1941)*", Takvim, 1982, Sarajevë.
- Gillasnik, Sarajevë, Janar, 1937, nr.1.
- Kasim Hoxhiç, *Pedesetgodishnjica odosnutka vëllike medrese u Skoplju*, Takvim, Sarajevo, 1975.
- Mustafa Memiq, "*Velika Medresa i Njeni Uçenici u Revolucionarnum pokretu*", Shkup, 1984.
- Aj.1. 66. Pov. Br.3846, 11 Februar, 1925 god. U Beogradu.
- Aj. 1. 110. Pov. Br.2218, 21.III. 1925 god., Beograd.
- Abas Rexhepagiq, "*Derzhavna Velika Medresa u Skoplju, vjetar XVI- XVII*", arkivi i Kosovës, Prishtinë, 1983.

Prof. dr. Fahrush REXHEPI

THE POSITION OF THE ALBANIAN MUSLIM POPULATION DURING THE KINGDOM OF YUGOSLAVIA AND THE ROLE OF THE MADRASAS IN SKOPJE

Abstract

This paper explores the difficult circumstances of the Albanian Muslim population living under the occupation of the Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes, later known as the Kingdom of Yugoslavia, during the period 1912–1941. Drawing upon archival documents, historical literature, and contemporary press, the study analyzes the state-led discriminatory, colonizing, and assimilatory policies against Albanian Muslims, as well as their efforts to preserve their religious and national identity. Special focus is given to the role of the madrasas in Skopje, particularly the “Grand Madrasa of King Alexander,” in educating and shaping Albanian religious and cultural cadres under severe repression. In the absence of Albanian-language schools, these institutions played a critical role in the spiritual and educational formation of young Albanian Muslims, offering both religious and secular education. The study also highlights the institutional importance of the Ulema Council of Skopje as the only legal Islamic body that provided space for cultural and linguistic resistance. Through a historical-analytical and comparative method, the paper aims to shed light on an important but often overlooked dimension of Albanian cultural and religious life under Yugoslav rule.

Keywords: *Albanian Muslims, Yugoslavia, colonization, assimilation, madrasas of Skopje, Ulema Council, religious education, national identity.*

Prof. dr. Jusuf OSMANI

DËBIMI I POPULLATËS SHQIPTARE DHE MYSLIMANE - TURQ, BOSHNIJAKË DHE TË TJERË NGA PASHALLËKU I BEOGRADIT

Abstrakt

Populli shqiptar ishte dhe është një ndër popujt më të lashtë të Evropës, i cili trimërisht i qëndroi të gjitha stuhive më të fuqishme grabitqare që njih historia në këtë në trevën e Ballkanit, natyrisht me viktima shumë të mëdha.

E kaluara e popullit shqiptar, krahasuar me atë të vendeve të rajonit, por edhe më gjerë, ka qenë ndër më të rëndat; të këtillë e kanë bërë luftërat e vazhdueshme të pabarabarta, shfarosëse, ndër më të egrat që i njih historia e njerëzimit. Shqiptarët, duke e mbrojtur tokën dhe nderin e tyre, dhe asnjëherë duke mos pasur qëllime ekspansioniste, u copëtuan në territore, u dogjën, u masakruan në periudha të caktuara historike nga pushtetarët serbë. Nga themelimi i shtetit serb, politikën e tij zyrtare e përshkoi ideja e “Serbisë së Madhe”, e cila mbështetej nga themeluesi i gjuhës letrare serbe, Vuk Karaxhiq, përkatësisht te thënia e tij: “Vendi ku jeton qoftë edhe një serb është tokë serbe!”

Shqiptarët jetonin në pjesën më të madhe të Gadishullit Ballkanik. Ata së bashku edhe me banorët e tjerë myslimanë, si turqit, boshnjakët dhe të tjerët, por edhe me serbë deri në gjysmën e parë të shekullit XIX jetonin në shumë qytete e qyteza, por edhe në disa

fshatra të Pashallëkut të Beogradit. Pas kryengritjes së parë serbe në vitin 1804, dhe më vonë, ata u dëbuan nga Pashallëku i Beogradit. Shumë prej tyre edhe u vranë, ndërsa pronat u uzurpuan nga serbët, si dhe objektet e trashëgimisë kulturore islame u shkatërruan. Ato treva u kolonizuan me elementin sllavë. Të njëjtin fat e përjetuan shqiptarët e Sanxhikut të Nishit në vitet 1877-1878.

Fjalë kyçe: *Pashallëku i Beogradit, Sanxhaku i Smederevës, dëbimi, shqiptarët, myslimanët, shkatërrimi, uzurpimi.*

Pjesa hyrëse

Ngjarjet nga e kaluara përherë kanë zgjuar interesim të gjeneratave të ardhshme. Historia për njeriun paraqet shkollë dhe mësim adekuat. Ajo është mësuesja e jetës. Aty janë të arkivuara ndodhitë dhe proceset e zhvillimeve të shoqërive, të popujve, të migrimeve, të personaliteteve etj.. E tërë kjo për njeriun e vetëdijshëm paraqet tablo reale, se çfarë të mësojmë nga e kaluara, me qëllim që e keqja të mos përsëritet asnjëherë dhe që e keqja të mos harrohet në memorien e gjeneratave të reja.

Qëllimi i historisë është zbulimi dhe ndriçimi i ngjarjeve të ndryshme të së kaluarës historike, të bazuara në dokumente, për të qenë më afër fakteve dhe për t'ia lënë lexuesit gjykimin e vlerës. Situata kërkon vëmendje dhe objektivitet shumë më të madh, nëse veçanërisht ngjarja historike e shkruar për të prek të tashmen, të ardhmen si dhe të kaluarën. Andaj, për temën “Dëbimi i shqiptarëve dhe myslimanëve - turqve, boshnjakëve etj., nga Pashallëku i Beogradit” jam mbështet në burimet arkivore dhe literaturën e kohës.

Pashallëku i Beogradit

Sanxhaku i Smederevës është themeluar pas rënies së Despotovinės së Serbisë nën sundimin osman, më 1459. Më 1541 turqit e marrin Beogradin, formohet Pashallëku i Beogradit. Aty vendoset pashai, i cili e sundon Beogradin dhe territoret në këtë trevë.¹

¹ Mala enciklopedija, “Prosveta”, Beograd, Graficki Zavod, 1968, fq. 146.

Lidhur me marrjen e Beogradit nga forcat turke, në një shënim të vitit 1521 - Ditari i ekspeditës të Sulejmanit kundër Beogradit, shkruan: *“Me ndihmën e Zotit kalaja e Beogradit sot është marrë. [...] Myezini mbretëror nga qyteti e thërret ezanin. Më 26 ramazan “e premte” [...] Sulltani i madhnueshëm nëpërmjet urës së ndërtuar, i gëzuar kalon dhe vjen në Beograd. Ai ka pezulluar shërbimin nga e premja. Kishën e poshtme e ka shndërruar në xhami.”*²

Pashallëku i Beogradit (përkatësisht Sanxhaku i Smederevës) nën sundimin osman ka përfshirë territorin ndërmjet Danubit dhe Savës, në Veri, lumit Porečka, në Lindje, dhe Drinës (pa Jadranin dhe Raxhevinën), në Perëndim. Kufiri jugor i Pashallëkut ishte nga Drina, diku në jug të Bajna Bashtës, dhe ka shkuar gati paralelisht me Moravën Perëndimore, duke përfshirë Qajetinën, Arilen, Karanovcin (Kraleven) dhe Tërstenikun, pastaj para Krushevcit ka depërtuar në vetë Moravën Perëndimore, nga aty në Moravën e Madhe dhe ndërmjet Quprisë, e cila ishte në Pashallëk, dhe Paraqinit, që ishte jashtë tij, ka shkuar në masivin malor në Verilindje, në drejtim deri në Porečka Reka. Sipërfaqja e Pashallëkut ishte rreth 23.700 km² dhe vlerësohet se në të, në fund të shekullit XVIII jetonin rreth 400.000 banorë.³

Popullata myslimane, duke përfshirë edhe atë shqiptare në trevën e Pashallëkut të Beogradit, në fund të shekullit XVIII dhe në fillim të shekullit XIX përbënte pjesën dërrmuese të banorëve, sidomos në Beograd, Shabac, Qupri, Uzhiçë e gjetiu. Nuk posedojmë të dhëna se kur janë vendosur myslimanët në këtë trevë, duke përfshirë edhe popullatën shqiptare, por edhe popullatën shqiptare katolike që ka jetuar në këtë trevë, sidomos në Krushevc. Por, siç dihet ka pasur përherë lëvizje të popullsisë në rrethana të caktuara kohore. Pashallëku i Beogradit, në fillim të shek.

² Gliša Elezović, Turski spomenici I-II, Beograd, 1940; G. Elezovic, Iz putovanja Evlije Čelebije, ICSAN I, 1-2, 1948; Prilog proučavanju starog Beograda - Bajrakli Džamija (pdfslide.net)

³ Administrativno-teritorijalne promene NR Srbije od 1834-1954. godine, Beograd, 1955, Prikazi 13, f. 3.

XIX ishte i ndarë në 13 nahi, ndërsa nahitë në njësi më të vogla, krahinëza.⁴

Sipas shënimeve të vitit 1783-84, “turqit” kanë jetuar në vendbanimet: Gurgusovc, Aleksinac, Razhanj, Paraqin, Qupri, Klladovë, Pozharevc, Jagodinë, Bagrdan, Batoqinë, Pallankë, Kollar, Grockë, Bolleq, Kragujevc, Krushevc, Tërstenik, Karanovc, Çaçak, Rudnik, Palezh, Ub, Smederevë, Uzhicë, Krupanj, Soko, Pozhegë, Valevë, Shabac, Lloznicë, Leshicë, Banjë, Gradishtë, Golubovc e sidomos në Beograd.⁵

Sulmet serbe në pushtimin e Pashallëkut të Beogradit dhe vrasjet e popullatës shqiptare e myslimane

Kryengritja e parë serbe e ka proklamuar parimin e vrasjes së turqve, përkatësisht “*asgjësimin gjeneral të turqve nga populli*” (*Generalno trebljenje Turaka iz naroda*”), si dhe shkatërrimin dhe rrënimin e çdo gjëje që është myslimane dhe turke.

Kryengritësit serbë, qysh në kryengritjen e parë më 1804, të nxitur nga udhëheqësit e tyre, njëkohësisht u vërsulën egërsisht mbi ta, pa zgjedhur mjetet: bënë vrasje, dhunime, keqtrajtime, u dhanë flakë shtëpive e objekteve etj.. Bëmat e tyre i ka pohuar edhe K. Nenadoviq, biograf i udhëheqësit të kryengritjes të Karagjorgje Petroviqit, i cili, ndër të tjerash thotë: “(...) serbët të zemëruar vrisnin turqit kudo që i hasnin, nuk kursyen as të plagosurit, as fëmijët.” Ndërsa historiani amerikan Philip Cohen, ka arritur në përfundim se këto krime ndaj jo serbëve ishin të pashembullta: “*Fashizmi serb është më i vjetër se ai hitlerian, rrënjët e të cilit datojnë nga viti 1804.*”⁶

⁴ Më gjerësisht për këtë temë shih: Jusuf Osmani, *Shqiptarët në Sanxhakun e Nishit – Muhaxhirët*, lib. I-VII, Prishtinë, 2021.

⁵ S. Vinaver, *Tursko stanovništvo u Srbiji za vreme Prvog srpskog ustanka*, Istorijski glasnik 2 (1955), 44; Jovana Šaljić Raković, *Iz trurskog vaktà u novo doba*, Muslimansko stanovništvo Srbije 1968-1912, Beograd, 2020, f. 18.

⁶ Philip Kohen, *Tajni rat Srbije*, Zagreb, 1997; <http://sandzakpress.net/150-godina-od-protjerivanja-muslimana-iz-srbije> Qasje: 10 gusht 2019.

Në marrjen e Beogradit, serbëve iu ka ndihmuar shqiptari nga Janina, Jani Kondo, i cili ishte bashibozuk në ushtrinë turke e më pastaj kaloi në anën serbe.⁷

Kryengritësit serbë, në emër të lirisë, të cilët në mënyrë simbolike paraqitnin kryqin dhe flamurin me kryq, vritnin, prisnin, digjinin xhami dhe qytete. Sipas kryqit në flamur, për kryengritësit ishte luftë fetare, luftë kundër gjysmëhënës si simbol i shtetit osman.⁸ Serbët, më 12 dhjetor 1906, e kanë marrë Beogradin. Karaxhorxhi e kishte caktuar ditën për sulm kur kremtohej festa e madhe e Bajramit, pas Ramazanit. Në fillim, kur turqit dëgjuan të shtënat me armë kanë menduar se po festohej për festën e Bajramit. Në luftën tri orësh janë vrarë shumë qytetarë, ose duke ikur janë mbytur në Savë dhe në Danub.⁹

Burimet serbe theksojnë se turqit, të tërbuar janë larguar nga shtëpitë, duke mos ditur se nga po vjen sulmi. Popullata ishte në panik. Çdokush mundohej të shpëtonte kokën nga shpatat dhe thikat serbe. Të zgjuar para agimit, myslimanët kanë ikur zhveshur e zbathur në drejtim të kalasë, duke lënë shtëpitë e tyre me bollëk. Një shtëpi që ka strehuar 40 turq është djegur më të gjithë ata që ishin aty. Shumë gra ushtarët serb në mënyrë jonjerëzore dhe të pamëshirshme i kanë lënë lakuriq, ndërsa turqit dhe çifutët e vrarë më se 250 nëpër rrugë ishin të shtrirë. Janë zënë robër 1.200 persona.¹⁰ Beogradi, më 25 dhe 26 shkurt 1807 ishte një skenë e tmerrshme. Janë vrarë mbi 4.000 turq. Kryengritësit prisnin barkun e grave shtatzëna dhe nxirrnin fëmijët nga ato.¹¹ Nga myslimanët e vrarë kanë mbetur shumë të veja dhe fëmijë jetimë, që kanë qenë të detyruar që të lypnin në mënyrë që mos të vdisnin nga uria. Udhëheqësit e kryengritjes

⁷ Aleksander Pavlović, Konda albanac – oslobodilac Beograda, Kada su se voleli Albanci, Evropski pokret u Srbiji, Beograd, decembar 2019, f. 14-15.

⁸ Safet Bandžović - Muslimani u Smederevskom sandžaku: progoni i pribježišta (1804-1862). 150 godina od protjerivanja muslimana iz Kneževine Srbije zbornik radova sa naučnog simpozijuma 07 - 08.09.2012. god. Orašje.

⁹ Po aty.

¹⁰ Po aty.

¹¹ S. Sidki Hadžihuseinović Muvekkit, Povijest Bosne, knj. II, Sarajevo 1999, 770; E. Imamović, Historija bosanske vojske, Sarajevo 1999, 112.

Mladen Milovanović dhe Miloje Petrović kanë grabitur shumë shtëpi të myslimanëve në Beograd dhe shumë spahillëqe në rrethinë. Shumë serbë me plaçkë janë pasuruar.¹² Ndërsa, qysh gjatë kohës së pushtimit të qytetit, disa udhëheqës të kryengritjes, në mesin e tyre edhe Karaxhorxhi i kanë grabitur dhe kryqëzuar myslimanet e bukura dhe me zë. Grabitja dhe kryqëzimi i turkeve ishte dukuri e përgjithshme. Sidomos janë kryqëzuar dhe pastaj janë ndarë vajzat e kadive dhe të zabitëve. Nuk ishin të paktë ata që janë martuar me nuset e kryqëzuara dhe me to kanë lindur. Vojvoda Milenko Stojković në “haremin” e tij ka pasur aq shumë turke, dhe të tillat i ka dhënë për persona të tjerë, madje edhe për shërbëtorë, ndërsa fëmijët e vegjël iu ka falur zotërinjëve serbë që nuk kishin.¹³

Dëbimi i shqiptarëve dhe myslimanëve të tjerë nga Pashallëku i Beogradit

Largimi i parë i banorëve shqiptarë dhe të tjerë myslimanë nga Pashallëku i Beogradit u bë sidomos gjatë luftës Austro-Osmane të viteve 1788-1791 dhe gjatë periudhës 1799-1809. Duke rënë shumë vendbanime, herë në duart e osmanlinjëve e herë në ato të austriakëve, shpërngulja e banorëve shqiptarë, turq, myslimanë, etj., mori përmasa të mëdha. Qyteti i Beogradit para kësaj ngjarjeje (1788-1791), kishte afro 50.000 banorë. Pas kësaj ngjarjeje në Beograd patën mbetur vetëm 25.000 banorë. Kështu disa ndodh edhe me banorët e Uzhicës, të Valevës, të Rudnikut e të qyteteve të tjera, ku pati banorë shqiptarë.¹⁴

Me kryengritjet serbe në fillim të shek. XIX, filluan sulmet mbi popullatën myslimane që jetonte në territorin e kontrolluar nga Serbia. Nisur nga kjo situatë, një pjesë e popullsisë myslimane filloi të kalonte në ato vende ku e shihte veten më të sigurt. Më parë Karaxhorxhi, e më pastaj

¹² V. Stefanović-Karadžić, *Životi srpskih vojvoda*, Beograd 1963, 71; *Život i dela Karađorđa i njegovi Vojvoda i junaka*, I, reprint izdanje iz 1883., Beograd 1971, 171.

¹³ SAFET BANDŽOVIĆ - Muslimani u Smederevskom sandžaku: progoni i pribježišta (1804-1862), pun. i cit..

¹⁴ Tihomir R. Djordjević, *Srbija pre sto godina*, Beograd, 1946, f. 152-154; Dr. Sabit Uka, *Jeta dhe veprimtaria e shqiptarëve të Sanxhakut të Nishit deri më 1912*, lib. 4, Prishtinë, 1995. lib. 4, f. 91.

princi serb Milloshi, bënë shumë përpjekje për t'i larguar shqiptarët dhe myslimanët nga tokat e tyre. Si rezultat i këtyre përpjekjeve filloi emigrimi i popullsisë myslimane drejt tokave osmane nga pjesa që ishte nën mbikëqyrjen serbe. Një nga vendet ku u vendos popullsia ishte edhe Vilajeti i Kosovës.¹⁵

Gjatë dhe menjëherë pas kryengritjes së parë serbe të vitit 1804, popullata myslimane, duke përfshirë edhe shqiptarët, filloi të shpërngulej nga qytetet dhe qytezat, por edhe nga fshatrat e Pashallëkut të Beogradit. Filluan të shpërngulen myslimanët e Kragujevcit, të Palezhit, Grockës, Sokollacit, Uzhicës, Valevës, Pozharevcit, Quprisë, Karenovcit, Tërstenikut, Paraqinit, Jagodinës, Çaçakut, Pozhegës, Shabacit, Lloznicës, Smederevës, Krupanjit, Leshnicës, Lipinicës etj.. Disa prej tyre fillimisht strehoheshin në vendbanimin tjetër mysliman, duke e konsideruar më të sigurt dhe pas pak kohe së bashku me ta shpërnguleshin.

Përveç Beogradit, edhe myslimanët e trevave të tjera të Pashallëkut janë dëbuar. Pas dorëzimit të Smederevës serbëve, në nëntor të vitit 1805, pjesa më e madhe e civilëve myslimanë të Smederevës janë përcjellë për në Vidin, por rreth njëqind familje myslimane kanë mbetur të jetojnë në qytet nën sundimin serb. Banorët myslimanë të Pallankës të Hasan Pashës, menjëherë pas shpërthimit të kryengritjes kanë ardhur në Smederevë dhe pas rënies së Smederevës janë kthyer në qytezën e tyre.¹⁶ Myslimanët e mbetur në Smederevë, sigurisht edhe ata të Palezhit, kanë jetuar të qetë në shtëpitë e tyre, deri me rënien e Serbisë kryengritëse. Mirëpo, më pastaj masa e tërbuar dhe e përforcuar e të ikurve ka bërë masakër mbi ata.¹⁷ Banorët myslimanë të Quprisë, së bashku me myslimanët e ikur më parë nga Jagodina, Kragujevci, Batoçina, e ndoshta edhe nga Bagërdani, e kanë lëshuar qytezën në fillim të vitit 1806, duke e kuptuar se ushtria kryengritëse do të depërtojë në jug, dhe së pari do të godasë në rrethojat e tyre. Myslimanët e Paraqinit, pas një rrethimit të shkurtër, qytezën e tyre ua

¹⁵ Aleksander Popović, *Islami, turqishtja, Komisioni në Ballkan*, Stamboll 1995, f. 268.

¹⁶ M. Djordjević, *Oslobodilački rat srpski ustanaka 1804-1806*, Beograd, 2004, f. 255.

¹⁷ A. Ivić, *Iz doba Karadjordja i sina mu kneza Aleksandra*, Beograd, 1984, f. 62; Uroš Šešun, *Srbija i Stara Srbija (1804-1839)*, Beograd, 2017, f. 139.

kanë dorëzuar kryengritësve dhe me familjet dhe pasurinë e tyre janë përcjellë deri në Nish. Garnizoni i Razhanjit ka refuzuar të dorëzohet dhe pas një lufte të ashpër me humbje të të dy anëve, është marrë. Pas marrjes së qytezës, meshkujt myslimanë që nuk kanë arritur të ikin i kanë vrarë, ndërsa gratë të zhveshura dhe të zbathura i kanë përcjellë në Banjë. Myslimanët e Banjës dhe të Aleksincit, duke dëgjuar për fatin makabër të banorëve myslimanë të Razhanjit, para arritjes së njësive serbe, kanë ikur në Nish.¹⁸ Myslimanët e Krushevcit, sigurisht shumica shqiptarë, janë tërhequr së bashku me ushtrinë e Shashit Pashës në Pashallëkun e Leskovcit dhe në Nish.¹⁹ Civilët myslimanë nga Gurgurovci e kanë lëshuar vendbanimin e vet gjatë ofensivës së parë dhe kanë shkuar në Nish, sepse gjatë luftërave rreth qytetit një kohë të gjatë u kanë rezistuar kryengritësve, ndërsa prej vitit 1806 përmendet vetëm garnizoni turk. Të njëjtin fat e patën edhe Karenovci, Tërsteniku dhe vendbanimet e tjera.

Sipas historianit serb Millan Vukiçeviq, Karanovci para kryengritjes së parë serbe kishte rreth 700 shtëpi me oborre të bukura e të hapura me kopshte, që për këtë arsye quhej shehër Karanovac. Karanovci ka pasur dhjetëra xhami. Nga banorët më të shumtit ishin turqit dhe shqiptarët, ndërsa serbët kryesisht jetonin në zonën fshatare. Shtëpitë ishin nga druri dhe e vetmja ndërtesë e materialit të fortë ishte një xhami guri, e cila është shkatërruar në kryengritjen e parë serbe. Në periudhën para kryengritjes së parë serbe, Karanovci ishte një vendbanim me rreth 4.000 banorë, ku mbi 90% ishin shqiptarë dhe boshnjakë.

Sipas një burimi historik serb, një numër i madh i myslimanëve të shpërngulur nga Karanovci dhe Tërsteniku, në fund të shekullit XVIII ishin me prejardhje shqiptare, duke përfshirë edhe garnizonet e tyre para dhe në fillim të kryengritjes. Një numër i myslimanëve të Karanovcit, sigurisht shqiptarë, janë vendosur pas vitit 1830 në Rahovec të Dukagjinit.²⁰

¹⁸ D. Jovanović, Jogodinska, Čuprijska i Paračinska nahija u prvom i drugom srpskom ustanku, Jagodina, 2009, f. 75-76; Prilozi za istoriju Prvog srpskog ustanka, priredio P. Petrovic, neobjavljena gradja, Beograd, 1954, f. 48, 50, 105-106.

¹⁹ Kazivanje savremenika, Memoarska gradja o Prvom srpskom ustanku, priredion L. Popovic, Beograd, 2020, f. 77;

²⁰ Uroš Šešun, Srbija i Stara Srbija (1804-1839), Beograd, 2017, f. 138.

Gjatë kryengritjeve serbe, popullata turke masovikisht është tërhequr, përkatësisht është dëbuar, kështu në vitin 1819 në Serbi kishte rreth 5.000 shtëpi turke dhe 15.000-20.000 turq, të koncentruar në kala dhe në qyteza.²¹ Çdo vit numri i banorëve myslimanë zvogëlohej, kuptohej se ata nga dhuna dhe presioni detyroheshin të shpërnguleshin. Më herët në vitin 1806, shkrimtari serb Dositej Obradović, iu kishte shkruar kryengritëse: *“Për këtë iu këshilloj që të gjithë turqit të cilët nuk janë ushtarë (siç janë jeniçerët dhe spahitë), mos të ndiqen dhe mos të dëbohen nga atdheu ynë. Spahitë dhe jeniçerët, me një fjalë, tërë ushtrinë dëboni, që më mos të ketë më, çrrënjosni nga atdheu ynë, që të bëhen të parrezikshëm. Ndërsa, turqit tregtarë, zejtarë, bujq dhe çdo turk që nuk dëshiron të sundoj ndaj rajës, atëherë t’i lini të jetojnë në shtëpitë e veta, sikurse deri me tani, por vetëm të nënshtrohen nën administrimin tuaj, pushtetit, gjyqeve, sikurse deri me tani siç ishin. Me shpërndarjen në mes të tyre të gjuhës sonë dhe me mësimin e letërsisë, ata me kohë shkrihen në ju dhe e shtojnë gjuhën e juaj dhe shtetin..”*²²

Organet e pushtetit serb kishin vendosur që *“myslimanët e Serbisë mund të mbesin në vatrat e tyre, që t’i mbajnë të gjitha të mirat, por me këto kushte: që të kthehen në fenë e stërgjyshërve, e nëse këtë nuk e dëshirojnë, atëherë mund të jenë serbë me fe myslimane dhe nëse as këtë nuk e duan, atëherë mund të regjistrohen si romë, po nëse as këtë nuk e dëshirojnë, atëherë duhet të shpërngulen nga Serbia.”*²³ Disa banorë myslimanë, duke përfshirë edhe shqiptarët, për t’i mbrojtur pronat e tyre ishin regjistruar si romë. Në këtë kohë, në Beograd, Uzhicë, Shabac, Lloznicë etj., ishin regjistruar mëhallët e romëve. Ata ishin romë të bardhë, që kishin të njëjtat adete, zakone, veshje, shtëpi të rregulluara etj., sikurse popullata vendëse.²⁴

²¹ M. Gavrilović, Milan Obrenović, II, Beograd, 1909, f. 256; Jovana Šaljić Raković, Iz trurskog vaktā u novo doba, Muslimansko stanovništvo Srbije 1968-1912, Beograd, 2020, f. 19.

²² N. Radojčić, Dositejevo pismo o uredjenju i prosvećevanju Srbije, Letopis Matice srpske, knj. 297-300 (1914-1921), f. 366; Jovana Šaljić Raković, Iz trurskog vaktā u novo doba, Muslimansko stanovništvo Srbije 1968-1912, Beograd, 2020, f. 19-20.

²³ Vasa Čubrilović, Politički uzroci seoba na Balkanu od 1860 do 1880 god. Glasnik geografskog društva, sv. XVI, Beograd, 1930, f. 44), f. 535-536.

²⁴ Po aty.

Atëherë Serbia ka filluar dëbimin e popullatës myslimane edhe nga vendbanimi shqiptar më verior - Jagodina, siç thekson historiani dhe nacionalisti serb Vasa Çubrilloviq në dokumentet e tij: “Pykën shqiptare ka filluar të krasisë që në kryengritjen e parë, duke i dëbuar shqiptarët nga vendbanimet më veriore që nga Jagodina.”²⁵

M. Miliçević, rreth fatit të dëbuarve nga Jagodina shkruan: “*Fati i çuditshëm i shumë këtyre turqve. Ka prej tyre që kanë lindur në Jagodinë. Nga atje i ka larguar knjaz Milloshi, dhe i ka përzënë nga Beogradi. Nga Beogradi i ka nisur knez Mihaili në Nish. Nga Nishi i ka lëvizur kral Milllani më tutje. Turqit shpërngulën në Prishtinë, Shkup, Prizren, Selanik...*”²⁶

Pasuan aksionet e ushtrisë serbe për dëbimin përfundimtar të gjithë jo serbëve. Këto aksione u shoqëruan edhe me plaçkitje, përvetësim të pasurisë dhe rrënimin e objekteve të kultit islam (xhami e teqe).

Për pushtimin dhe dëbimin e shqiptarëve nga Pashallëku i Beogradit, shprehet edhe Millosh Obrenović përmes letrës, të cilën ia ka drejtuar Petër Dobërncit më 27 korrik 1815. Në të, përveç të tjerash, thuhet: “*Ne deri më tani kemi vepruar me fat në të gjitha anët, edhe Zoti na ka ndihmuar, kështu që të gjitha qytezat i kemi zhdukur, vetëm edhe në katër qytete dhe në Qupri ka akoma turq.*” Një gjë të tillë e ka shprehur edhe Vuk Karaxhiqi, kur ka thënë se masat fshatare i kanë urryer edhe tregtarët dhe zejtarët serbë, të cilët janë veshur dhe kanë jetuar si turqit. Mendojmë se faktet që i zëmë në gojë këtu më lart flasin qartë për qëndrimin ekskluziv të Milloshit dhe prijësve dhe individëve të kryengritjes së dytë serbe ndaj turqve dhe për pozitën e vështirë të këtyre të fundit në Serbi gjatë asaj kryengritjeje.²⁷ Për shkak të qëndrimit të këtyre, masat myslimane që nuk u zhdukën gjatë kryengritjes në fjalë, siç dëshiroi Milloshi dhe individë të ngjashëm më të, menjëherë pas kryengritjes filluan të shpërngulen. Kjo

²⁵ <http://sandzakpress.net/150-godina-od-protjerivanja-muslimana-iz-srbije> Qasje: 10 gusht 2019.

²⁶ Milan Miljićević, Kraljevina Srbije, Beograd, 1884, f. 108.

²⁷ Tihomir R. Djordjević, Iz Srbije kneza Miloša, Stanovništvo - Naselje, Beograd, 1924, f. 148; Sadulla Brestovci, Marrëdhëniet shqiptare-serbe-malazeze (1830-1878), Prishtinë, 1983, f. 41-42.

shpërngulje vijon edhe më vonë, gjatë tërë kohës së sundimit të parë të Milloshit.²⁸

Popullata myslimane në të vërtetë është zhdukur nga Principata e Serbisë deri në vitin 1867. Ka mbetur vetëm një numër i vogël, që me kalimin e kohës janë sllavizuar.

Shkatërrimet dhe uzurpimet e pronave të shqiptarëve - myslimanëve

Gjatë kryengritjes nën Karagjorgjin, myslimanët (lexo edhe shqiptarët) ishin të ekspozuar ndaj shkatërrimeve të mëdha dhe dëbimit. Udhëheqësit e kryengritësve kanë grabitur shumë shtëpi myslimane dhe spahillëk në Beograd dhe në rrethinën e tij. Shumë serbë me plaçkitje janë pasuruar.²⁹ Në verë të vitit 1807 në Beograd, pas pushtimit serb kishte shumë shtëpi turke në shitje. Serbët në mënyrë masovike filluan të kolonizohen në këtë qytet i cili kishte pamje të mjerueshme të shtëpive të rrënuara dhe të shkretuara nga ushtarët. Gjatë marrjes së qytetit, në xhamitë e djegura, shumë myslimanë e kanë pritur përfundimin e jetës. Disa xhami pastaj janë shndërruar në stalla dhe stalla të derrave. Janë kryqëzuar rreth 400 familje myslimane. Në fillim të shtatorit të vitit 1807, rreth 200 myslimanë të moshuar dhe myslimane kanë marrë lejen që të lëshojnë qytetin dhe me anije të shkojnë në Ada Kala - ujdhesë në Danub, afër Klladovës. Numri i turqve të mbetur është vështirë të konstatohet. Kryqëzime janë bërë edhe në Uzhicë. Kryengritësit si në Beograd janë sjellë në mënyrë brutale ndaj myslimanëve të mbetur në Shabac, të cilët pas rënies së tij në fillim të vitit 1807 nuk kanë ikur në Bosnje. Gratë dhe fëmijët e myslimanëve të vrarë janë kryqëzuar. Për serbët ka vlejte parulla “sa më pak turq, është më e lirë Serbia”.³⁰

²⁸ Sadulla Brestovci, Marrëdhëniet shqiptare-serbe-malazeze..., v. e c., f. 42.

²⁹ Dr. sc. Safet Bandžović, U vrtlozima deosmanizacije XIX stoljeća: Muhadžirski pokreti iz Kneževine Srbije u Bosansku Posavinu, Migracije i Brčko, Zbornik radova – Međunarodna naučna konferencija “Migracije i njihov uticaj na društvena i privredna kretanja na širem području Brčkog od početka XVII do kraja XX stoljeća”, održane u Brčkom, 13. i 14. septembra 2019. godine, f. 34.

³⁰ Po aty.

Në verën e vitit 1807, në Beograd kishte shumë shtëpi turke në shitje. Popullata serbe në mënyrë masovike filloi të vendoset. Beogradi paraqiste qytet të mjerë, me shtëpi të shkatërruara nga ushtria dhe të lëna shkretë. Shumica e xhamive në Beograd janë shndërruar në kisha, sikurse në Pallankën e Hasan Pashës, Koraima, Grocë, Smederevë, Kragujevc, Paraqin. Në qytet kishte shumë rrënoja, shtëpi të djegura dhe të rrënuara. Sidomos kishin pësuar shtëpitë e bejlerëve.³¹ Knjaz Milloshi ua ka mundësuar qëndrimin vetëm të atyre myslimanëve që janë pajtuar që quhen romë (cigani). Kështu që të gjitha ata të cilët janë pajtuar të qëndrojnë janë detyruar që të pranojnë këtë identifikim.³²

Pas largimit të myslimanëve nga vendbanimet e Pashallëkut të Beogradit, përkatësisht Sanxhakut të Smederevës filloi edhe plaçkitja e pronave të tyre. Në një shkresë të Prefekturës së Uzhicës shkruan: *“Shtëpitë dhe rrethojat e tjera turke, që kanë mbetur këtu pas zjarrit dhe shpërnguljes së turqve, e vërshojnë njerëzit tanë, filluan pak a shumë duke hequr dhe marrë dyshtemenë, tavanet, dyert etj..”* Në Uzhicë në qerim të hesapeve me thesarin osman, së shpejti janë rrënuar shtatë xhamitë. Millan Radović në mënyrë qortuese e ka përshkruar rrënimit serb të Uzhicës së vjetër: *“Mu Zoti ishte ai që i krijoi për lënien pas dore të antikitetëve”,* duke treguar se turqit kishin më shumë kujdes për të mirat kulturore, se sa serbët me marrjen e Uzhicës. Gurtë nga Xhamia e Shehut, xhamisë më të bukur janë shfrytëzuar në vitin 1876 për ndërtimin e nevojtores së kafenesë.³³ Bllagoje Zhivković shkruan në vitet e 50-ta të shek. XX, se, derisa myslimanët jetonin në Uzhicë *“rreth tërë qytetezës kishte shumë kroje, ndërsa shtëpitë turke ishin të rrethuara me mure. Andaj, femrat e tyre nuk kanë dalë askund, secila e ka pasur ujin. Kur*

³¹ Po aty.

³² Tihomir Đorđević, *Naš narodni život*, knj. 2, Beograd 1984 298; H. Jusufspahić, *Istočna dijaspora*, Glasnik, VIS u SFRJ, god. XLII, Sarajevo januar-februar 1979, 293

³³ Šif: S. Ignjić, *Užice i okolina 1862-1914*, Titovo Užice 1967, f. 24-26; E njëjtë, *Muslimanska imanja u Užicu*, u: *Oslobađanje gradova u Srbiji od Turaka 1862-1867*, Beograd 1970, f. 379; Dr. sc. Safet Bandžović, *U vrtlozima deosmanizacije XIX stoljeća: Muhadžirski pokreti iz Kneževine Srbije u Bosansku Posavinu, Migracije i Brčko*, p. i c., f. 42.

*turqit kanë ikur në Bosnje, serbët i kanë braktisur të gjitha burimet, dhe nga së paku 120 burime - çeshme, nuk ka më shumë se njëqind, tërë janë braktisur”.*³⁴

Pasojat e dëbimit

Me dëbimin e myslimanëve nga Pashallëku i Beogradi, janë marrë 5 milionë ha., tokë të punueshme, e cila u është ndarë serbëve ardhacakë, pastaj 100.000 objekte ndërtimore (shtëpi, punëtori zejtare dhe të tjera). Janë shkatërruar më se 600 objekte fetare dhe janë plaçkitur rreth 300.000 frymë bagëti etj.. Shumë raportues të jashtëm kanë shkruar se pak ka popuj në botë që kanë pasur atë fat tragjik si myslimanët e Serbisë. Ata janë zhdukur me tërë pasurinë, me atë çka kanë pasur, sikurse kurrë të mos kishin ekzistuar. Është krijuar shkatërrimi frontal i gjithë asaj që përkujtonte në islam dhe në turq.³⁵

Përkitazi më këtë ishte deklaruar edhe Svetozar Markoviq, në veprën *“Serbia në lindje”*, duke shkruar: *“Është e qartë se populli serb nuk u ka njohur kurrfarë të drejtash turqve, bashkëqytetarëve të vet, anëtarëve të të njëjtit shtet, që të jetojnë në shtetin serb. Populli serb ka shkruar thjesht që t’i shfarosë turqit, që është parë më vonë në kryengritjet serbe, kur serbët kanë vrarë turq që në besë u janë dorëzuar...”*. Për këtë nuk duhet të çuditemi, sepse edhe Njegoshi, në *“Kurorën e maleve”* me krenari ka kënduar për prerjen dhe vrasjen e myslimanëve.³⁶

Si pasojë e pushtimit të Pashallëkut të Beogradit, përveç marrjes dhe uzurpimit të pronave, u vranë me qindra banorë shqiptarë dhe të tjerë myslimanë, u bënë dhunime të femrave, u ndërrua struktura e popullsisë duke u bërë sllavizimi i atyre trevave.

³⁴ G. Šljivo, Bosna i Hercegovina 1861-1869, Orašje 2005, 203-204; Dr. sc. Safet Bandžović, U vrtlozima deosmanizacije XIX stoljeća: Muhadžirski pokreti iz Kneževine Srbije u Bosansku Posavinu, Migracije i Brčko, p. i c., f. 42.

³⁵ Po aty.

³⁶ Po aty.

Vendosja e të dëbuarve në Sanxhakun e Nishit dhe viset e tjera

Myslimanët e dëbuar nga kryengritja e parë serbe më 1804 e deri në fillim të vitit 1863 janë shpërngulur nga treva e Pashallëkut të Beogradit, gjegjësisht nga Principata e Serbisë. Një pjesë është nisur drejt Bosnjës, e pjesa tjetër drejt Rumelisë. Myslimanët nga Smedereva dhe Klladova, dhe një pjesë nga Beogradi kanë shkuar në Rumeli, në Vidin dhe Nish. Disa beogradas janë lëshuar deri në vetë Stambollin.³⁷

Më së shumti refugjatë u vendosën në qendër të qytetit të Nishit, ku u krijuan lagje të muhaxhirëve - të Beogradit. Të ardhurit më vonë u vendosën në fshatra përreth Nishit, si dhe në zona të tjera të lidhura me qytetin (si Shëhirkoy, Ürgüp, Ivranya dhe Leskovac). Emigrimi i emigrantëve në Nish ndikoi në rritjen dhe zgjerimin e qytetit, duke rritur ndjeshëm kërkesën për banesa. Disa emigrantë, gjatë këtij procesi, ndërtuan shtëpi dhe dyqane pa leje në tokat publike ose tokat që kishin blerë. Një dokument i vitit 1862 përmend se në Nish u vendos të krijoheshin dy lagje, një myslimane dhe një e krishterë, pranë xhamisë Mehmet Pasha, duke përdorur rreth 500 hektarë tokë publike. Vendosja e refugjatëve vazhdoi të ishte një problem serioz deri në vitet e luftës së 93-të (Lufta Ruso-Turke e 1877-1878).³⁸

Në këtë kohë Porta ka pranuar shumë refugjatë të shpërngulur nga pjesët e deriatëhershme evropiane e aziatike të Perandorisë Osmane. Ata ishin bartur me anijet ruse, turke, madje edhe britanike nëpërmjet Detit të Zi deri në qendrat e pranimit si, në Anadoll, siç ishin Trapezundi e Samsuni, në Bullgari Varna dhe Kostanca. Gjatë udhëtimit shumë refugjatë kanë vdekur nga epidemitë e ndryshme. Gjatë verës së vitit 1864 në Trapzun dhe Samsun në ditë vdisnin nga tifoja dhe fruthi më se 200 veta.³⁹

³⁷ Vasa Čubrilović, *Politički uzroci seoba na Balkanu od 1860 do 1880 god.* Glasnik geografskog društva, sv. XVI, Beograd, 1930, f. 44), f. 535-536.

³⁸ Niş Muhacirleri (1860-1900) ozan çekmez, [PERhttps://www.academia.edu/103066476/Ni%C5%9F_Muhacirleri_1860_1900_](https://www.academia.edu/103066476/Ni%C5%9F_Muhacirleri_1860_1900)

³⁹ *Ottoman Colonization of the Circassians in Rumli after the Crimean War*, Études Balkaniques 3 (1972), 71-75; Miloš Jagodić, *Naseljavanje Kneževine Srbije, 1861-1880*, Beograd, 2004, f. 3.

Kolonizimi i trevave të Pashallëkut të Beogradit me elementin sllavë

Pas dëbimit të popullatës myslimane nga Pashallëku i Beogradit, organet e pushtetit serb filluan kolonizimin e këtyre trevave kryesisht me serbë të ardhur nga territoret e Austrisë, Turqisë, Hercegovinës, Rumelisë, Malit të Zi etj.. Ata u vendosën në pasuritë e turqve të ikur.⁴⁰

Trevat e zbrazëta nga myslimanët ishin bërë shumë tërheqëse për serbët të cilët vinin nga viset e ndryshme. Ata u vendosën në pasuritë e turqve të ikur. Ligji për kolonizimin e të huajve, të cilin e kishte nënshkruar princi Mihajlo në vitin 1865, u jepte privilegje të mëdha ardhacakëve, si marrja e tokës, shtëpive, bagëti, sasisë së caktuar të ushqimit, lirimi nga tatimi, lirimi nga obligimet ushtarake për periudhë të caktuar, që shkaktoi kolonizimin masiv, andaj janë nxjerrë edhe ligje të reja me të cilat vihen përkufizime për qëllime të caktuara.

Përfundim

Studimi i së kaluarës historike të shqiptarëve që jetonin edhe në Pashallëkun e Beogradit, kërkon një studim kompleks, angazhim të gjithanshëm dhe njohje serioze të çështjes së shtrirjes së popullatës shqiptare në Gadishullin Ilirik, përkatësisht Ballkanik dhe dëbimit të tyre.

Nuk duhet shkruar dhe folur me parulla, nostalgji, interesa, por vepra me të vërteta, sepse janë ato që e bëjnë historinë e vërtetë. Duke kryer studime të vërteta shkencore dhe të mbështetura në fakte e në metodologji shkencore, shqiptarët në përgjithësi e sidomos brezi i ri, do të gjejnë veten e tyre më mirë në hapësirën e rajonit tonë dhe do të kenë krenarinë e të qenit shqiptarë e evropianë.

⁴⁰ Më gjerësisht shih: Tih. R. Djordjević, Naseljavanje Srbije za vreme prve vladovine Knjaza Miloša Obrenovića, "Glasnik Geografskog Društva", Beograd, 1921, f. 122 etj..

Burimet dhe literatura:

- Administrativno-teritorijalne promene NR Srbije od 1834-1954. godine, Beograd, 1955, Prikazi 13.
- Bandžović, dr. sc. Safet, U vrtlozima deosmanizacije XIX stoljeća: Muhadžirski pokreti iz Kneževine Srbije u Bosansku Posavinu, Migracije i Brčko, Zbornik radova - Međunarodna naučna konferencija “Migracije i njihov uticaj na društvena i privredna kretanja na širem području Brčkog od početka XVII do kraja XX stoljeća”, održane u Brčkom, 13. i 14. septembra 2019. godine.
- Bandžović, Safet, Muslimani u Smederevskom sandžaku: progoni i pribježišta (1804-1862). 150 godina od protjerivanja muslimana iz Kneževine Srbije, Zbornik radova sa naučnog simpozijuma 07 - 08.09.2012. god. Orašje.
- Brestovci, Sadulla, Marrëdhëniet shqiptare-serbe-malazeze (1830-1878), Prishtinë, 1983.
- Čubrilović, Vasa, Politički uzroci seoba na Balkanu od 1860 do 1880 god. Glasnik geografskog društva, sv. XVI, Beograd, 1930.
- Djordjević, M., Oslobodilački rat srpski ustanaka 1804-1806, Beograd, 2004.
- Djordjević, R. Tihomir, Srbija pre sto godina, Beograd, 1946.
- Djordjević, R. Tihomir, Iz Srbije kneza Miloša, Stanovništvo - Naselje, Beograd, 1924.
- Djordjević, R., Tih. Naseljavanje Srbije za vreme prve vladovine Knjaza Miloša Obrenovića, “Glasnik Geografskog Društva”, Beograd, 1921
- Đorđević, Tihomir, Naš narodni život, knj. 2, Beograd 1984.
- Elezović, Gliša, Turski spomenici I-II, Beograd, 1940; G. Elezovic, Iz putovanja Evlije Čelebije, ICSAN I, 1-2, 1948.
- Gavrilović, M., Milan Obrenović, II, Beograd, 1909.
- Hadžihuseinović, S. Sidki, Muvekkit, Povijest Bosne, knj. II, Sarajevo 1999.
- Ignjić, S., Muslimanska imanja u Užicu, u: Oslobođanje gradova u Srbiji od Turaka 1862-1867, Beograd 1970.
- Ignjić, S., Užice i okolina 1862-1914, Titovo Užice 1967.
- Imamović, E., Historija bosanske vojske, Sarajevo 1999.
- Ivić, A., Iz doba Karadjordja i sina mu kneza Aleksandra, Beograd, 1984.
- Jagodić, Milos, Naseljavanje Kneževine Srbije, 1861-1880, Beograd, 2004.
- Jovanović, d., Jogodinska, Čuprijska i Paraćinska nahija u prvom i drugom srpskom ustanku, Jagodina, 2009.

- Jusufspahić, H., Istočna dijaspora, Glasnik, VIS u SFRJ, god. XLII, Sarajevo januar-februar 1979.
- Karadžić, V. Stefanović, Životi srpskih vojvoda, Beograd 1963.
- Kazivanje savremenika, Memoarska gradja o Prvom srpskom ustanku, priredion L. Popovic, Beograd, 2020.
- Kohen, Philip, Tajni rat Srbije, Zagreb, 1997.
- Mala enciklopedija, “Prosveta”, Beograd, Graficki Zavod, 1968, fq. 146.
- Miljićević, Milan, Kraljevina Srbije, Beograd, 1884.
- Osmari, Jusuf, Shqiptarët në Sanxhakun e Nishit - Muhaxhirët, lib. I-VII, Prishtinë 2021.
- Ottoman Colonization of the Circassians in Rumli after the Crimean War, Études Balkaniques 3 (1972), 71-75;
- Pavlović, Aleksander, Konda albanac - oslobodilac Beograda, Kada su se voleli Albanci, Evropski pokret u Srbiji, Beograd, decembar 2019.
- Popović, Aleksander, Islami, turqishtja, Komisioni në Ballkan, Stamboll 1995.
- Prilozi za istoriju Prvog srpskog ustanka, priredio P. Petrovic, neobjavljena gradja, Beograd, 1954.
- Radojčić, N., Dositejevo pismo o uredjenju i prosvetecvanje Srbije, Letopis Matice srpske, knj. 297-300 (1914-1921).
- Šaljić Raković, Jovana, Iz turskog vakti u novo doba, Muslimansko stanovnistvo Srbije 1968-1912, Beograd, 2020.
- Šešun, Uroš, Srbija i Stara Srbija (1804-1839), Beograd, 2017.
- Šljivo, G., Bosna i Hercegovina 1861-1869, Orašje 2005.
- Uka, dr. Sabit, Jeta dhe veprimtaria e shqiptarëve të Sanxhakut të Nishit deri më 1912, lib. 4, Prishtinë, 1995. lib. 4.
- Vinaver, S., Tursko stanovnistvo u Srbiji za vreme Prvog srpskog ustanka, Istorijski glasnik 2 (1955).
- Život i dela Kara-Đorđa i njegovi Vojvoda i junaka, I, reprint izdanje iz 1883., Beograd 1971.

Ueb literatura

- <http://sandzakpress.net/150-godina-od-protjerivanja-muslimana-iz-srbije>
- Niş Muhacirleri (1860-1900) ozan çekmez, PERhttps://www.academia.edu/103066476/Ni%C5%9F_Muhacirleri_1860_1900_
- [Prilog proučavanju starog Beograda - Bajrakli Džamija \(pdfslide.net\)](#)

Prof. dr. Jusuf OSMANI

THE EXPULSION OF THE ALBANIAN AND MUSLIM POPULATION - TURKS, BOSNIAKS, AND OTHERS FROM THE SANJAK OF BELGRADE

Abstract

The Albanian people were and remain among the most ancient peoples of Europe, who bravely withstood all the most powerful predatory storms known to history in the Balkan region, naturally with great sacrifices.

The past of the Albanian people, compared to that of other countries in the region, but also beyond, has been among the most severe; this has been shaped by relentless and unequal wars, among the harshest known in human history. Albanians, while defending their land and honor, and never harboring expansionist ambitions, were divided into territories, burned, and massacred during specific historical periods by Serbian rulers. From the foundation of the Serbian state, its official policy was driven by the idea of "Greater Serbia," which was supported by the founder of the Serbian literary language, Vuk Karadžić, specifically by his saying: "The land where even one Serb lives is Serbian land."

Albanians lived in most of the Balkan Peninsula. Together with other Muslim inhabitants, such as Turks, Bosniaks, and others, as well as some Serbs, they lived in many cities and towns, and even in some villages of the Belgrade Pashalik until the first half of the 19th century. After the First Serbian Uprising in 1804 and later, they were expelled from the Belgrade Pashalik. Many were killed, while their properties were seized by Serbs, and Islamic cultural heritage sites were destroyed. Those areas were colonized with Slavic elements. The Albanians of the Sanjak of Niš experienced the same fate in the years 1877-1878.

Keywords: *The Pashalik of Belgrade, the Sanjak of Smederevo, expulsion, Albanians, Muslims, destruction, usurpation.*

Assis. prof. dr. Ilir RRUGA*

PËRVOJA E BASHKËJETESËS NDËRMJET MYSLIMANËVE DHE TË KRISHTERËVE NË SHQIPËRI GJATË PERIUDHËS OSMANE (XV-XVII)

Abstrakt

Islami dhe krishterimi, si ndër fetë kryesore të botës, kanë gjetur mundësinë për të bashkëjetuar në trojet shqiptare që nga kontaktet e tyre të para. Duke parë panoramën e besimeve fetare të shqiptarëve gjatë shekujve XV-XVII, kur Shqipëria ishte nën sundimin osman, shihet se përqindja e popullsisë myslimane dhe të krishterë ishte e përafërt. Në atë kohë, kur në vende të ndryshme të botës, veçanërisht në Perëndim, mijëra njerëz humbnin jetën për shkak të konflikteve etnike, fetare, sektare etj., populli shqiptar jetonte në harmoni dhe bashkëjetesë, duke treguar respekt, dashuri dhe tolerancë ndaj njëri-tjetrit. Kjo shkonte aq shumë, sa që vizitat e ndërsjella në ditët e gëzimit dhe hidhërimit, marrëdhëniet e sinqerta ndërmjet klerikëve fetarë, ndarja e timareve, apo ekzistenca e individëve myslimanë dhe të krishterë brenda të njëjtës familje, krijonin një portret që rikujtonte një bashkëjetesë harmonike dhe të ndërlidhur. Prandaj, mund të thuhet se harmonia dhe toleranca

* Assis. prof. dr., Universiteti Trakya, Fakulteti i Teologjisë, Shkencat Fetare - Historia e Feve, e-mail: rrugailir@trakya.edu.tr / rrugailir@gmail.com, ORCID ID orcid.org/0000-0003-4637-7340.

ndërmjet besimeve të ndryshme në trojet shqiptare përbën një she-mbull për botën.

Fjalët kyçe: *Shqipëri, fe, mysliman, i krishterë, respekt, harmo-ni/tolerancë ndërfaqetare.*

Hyrje

Toleranca dhe harmonia ndërfaqetare e vërejtur në Shqipëri ka tërhequr vëmendjen e shumë autorëve dhe studiuesve shqiptarë dhe të huaj, dhe kjo temë në shumë punime akademike, është trajtuar si në nivelin kombëtar, ashtu edhe në atë ndërkombëtar. Studimi ynë përfshin periudhën kohore të shekujve XIV-XVII, ndërsa nga pikëpamja gjeografike, përfshin kufijtë e Shqipërisë së sotme. Duke u bazuar në veprat në gjuhën shqipe dhe në gjuhë të tjera që trajtojnë periudhën e përmendur, është bërë përpjekje për të përfshirë sa më shumë pikëpamje dhe për të plotësuar mangësitë e identifikuara në studimet e mëparshme mbi këtë temë.

Koncepti i tolerancës, që është tema e studimit tonë, mund të ndryshojë në varësi të individëve dhe shoqërive. Individu përcakton kufijtë e tolerancës ndaj elementeve që ka nën kontrollin dhe sovranitetin e tij, bazuar në perceptimet personale, në qeverisjen shtetërore dhe në politikat e përbashkëta, të cilat janë zakonisht më të efektshme sesa perceptimet individuale.¹

Në periudhën kur osmanët erdhën në Shqipëri, shumica e shqiptarëve ishin të besimit krishterë katolik dhe ortodoks. Në fakt, kontakti i parë i fesë islame me rajonet shqiptare ka ndodhur përpara kontakteve të shqiptarëve me turqit.² Megjithatë, deri në shekujt XIV-XV dihet se shumica e popullsisë i përkiste besimit të krishterë. Përpjekjet për përhapjen e Islamit, të cilat kishin filluar para periudhës osmane, gjatë sundimit osman

¹ Shih: Gıyasettin Aytaş, “Osmanlı Dönemi Belgelerinde Hoşgörü Ekseninde İçerik Analizleri ve Arnavutluk” (Osmanlı idari yazışmalarında hoşgörü sempozyumu, Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005), 275.

² Edhe pse kontaktet e para të turqve me shqiptarët filluan në shekullin XI me ushtarët turq mercenarë, si fillimi i kontakteve më serioze dhe prania e turqve në Shqipëri konsiderohet Beteja e Savrës, e cila ndodhi në vitin 1385.

përparuan ngadalë, por në mënyrë të vazhdueshme, duke arritur që në shekujt pasues, shumica e popullsisë të pranonte Islamin. Gjatë kësaj periudhe, myslimanët dhe të krishterët jetuan gjithmonë së bashku. Shikohet se popullsia myslimane dhe jomyslimane, në sajë të aftësive të tyre dhe besnikërisë ndaj shtetit gjatë sundimit osman, morën pjesë në detyra të ndryshme brenda shtetit, duke punuar së bashku për zhvillimin dhe përparimin e rajoneve shqiptare.

Me vendosjen e sundimit osman në Shqipëri, vërehen zhvillime të reja në fushat politike, socio-kulturore, ekonomike dhe sidomos fetare. Dihet se të gjitha këto zhvillime nuk patën asnjë ndikim negativ në vazhdimësinë e bashkëjetesës së popullit shqiptar, në marrëdhëniet e vëllazërisë ndërmjet tyre dhe në tolerancën e ndërsjellë ndërmjet ndjekësve të feve të ndryshme.³ Përkundrazi, misionari kroat i krishterë Ll. Mihaçević, duke folur për rajonin e Lurës dhe për marrëdhëniet ndërmjet myslimanëve dhe të krishterëve, ka bërë këtë vëzhgim: Ata janë aq të afërt me njëri-tjetrin, sa që jo vetëm që nuk ekziston ndonjë ndarje mes tyre, por asgjë nuk mund të bëhet për të prishur këtë unitet. Jetojnë me të vërtetë si vëllezër.⁴

Dallimet fetare brenda popullit shqiptar nuk kanë krijuar një situatë që të çonte në fanatizëm midis ndjekësve të besimeve të ndryshme, sepse Islami dhe Krishterimi janë fe monoteiste, dhe që të dyja përmbajnë vlera të tilla si dashuria, respekti, toleranca, barazia etj., të cilat i kanë afruar myslimanët dhe të krishterët shqiptarë me njëri-tjetrin.⁵ Gjithashtu, në rrëfimet bektashiane gjenden informacione për Sari Salltukun, ku thuhet: “Ai i njihte gjuhët dhe fetë e të pafeve aq mirë sa një prift i ditur, shkante deri në qytetet, kishat dhe pallatet mbretërore të tyre, dhe me petkun e një prif-

³ Petrika Thengjilli, “Toleranca Fetare në Lëvizjen Çlirimtare të Popullit Shqiptar (Shek. XVII-XVIII)” (*Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët*, Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, 1995), 213.

⁴ Gazmend Shpuza, “Bashkëjetesa ndërfitare midis shqiptarëve” (Osmanlı idari yazışmalarında hoşgörü sempozyumu, Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005), 44.

⁵ Mark Krasniqi, “Toleranca fetare mes myslimanëve dhe katolikëve në Kosovë” (*Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët*, Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, 1995), 208; Petrika Thengjilli, “Aspekte të pakësimit numerik të Bashkësisë Katolike në Shqipëri (shek. XVI-XVIII)”, *Studime Historike* 1-2 (2000), 22.

ti hynte në kishat e tyre duke shpallur mesazhin e Islamit”.⁶ Atëherë mund të thuhet se botëkuptimi sufist-shpirtëror në trojet shqiptare, ka ndihmuar në parandalimin e konflikteve midis ndjekësve të feve të ndryshme, duke mundësuar vërejtjen e shumë tipareve të përbashkëta midis këtyre feve.⁷ Kjo sepse në konceptin e sufizmit theksohen dashuria e thellë për njeriun, toleranca e lartë dhe shërbimi pa interes etj.. Natyrisht, ky koncept ka tërhequr vëmendjen e popullit që përjetonte tronditje politike dhe ideologjike.⁸

Faktorë që kanë ndikuar në mënyrë pozitive në marrëdhënie

Shqiptarët katolikë dhe myslimanë flasin të njëjtën gjuhë dhe kanë zakone e tradita të përbashkëta.⁹ Për më tepër, shqiptarët, për shkak të ndjenjave të theksuara nacionaliste, kanë ruajtur lidhjen e tyre me njëri-tjetrin, pavarësisht dallimeve në besim dhe mendime.¹⁰ Për shkak se që nga kohët e lashta, i gjithë populli shqiptar, pa dallim feje (mysliman ose katolik/-ortodoks), ka mbrojtur vlerat kombëtare dhe ka shprehur gjithmonë

⁶ Metin İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 49. Gjithashtu shihni; Avni Lala, *Arnavutluk'taki Bektâşî İnanç ve Ritiellerinin Sosyolojik Analizi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 71; Frederick William Hasluck, *Bektaşilik Tetkikleri 1338/1920*, çev. Ragıp Hulusi (İstanbul: Devlet Matbaası Yayınları, 1928), 68-69, 114-115; Frederick William Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (İstanbul: İsis Yayıncılık, 2000), 2/358-359; Aleksandre Popoviç, *Balkanlar'da İslam*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 17.

⁷ Skender (ve öte.) Anamali, *Historia e Popullit Shqiptar I*, ed. Kristaq Prifi (Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë Instituti i Historisë - Toena, 2002), 1/607.

⁸ Shih: Halime Doğru, “Osmanlı Devleti'nin Rumeli'de Fetih ve İskân Siyaseti”, *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 9/306; İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, 45-48.

⁹ Nikolle Loka - Gjet Kola, *İliria Biblike. Shenjtoret Iliro-Shqiptare nga Konstantin i Madh te Nënë Tereza* (Tiranë: Geer, 2005).

¹⁰ Anamali, *Historia e Popullit Shqiptar I*, 1/607; Thomas Walker Arnold, *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*, çev. Yıldırım, Bekir, Polat, Cenker İlhan (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2007), 239.

unitetin dhe bashkimin e tij me thënien “Jam shqiptar”.¹¹ Për këtë arsye, brenda këtij kuadri ndjenje dhe kuptimi, ndonëse ka pasur dallime fetare mes shoqërisë myslimane dhe asaj krishtere, nuk ka ndodhur një shkallë e tillë e konflikteve të ngjashme me ato që kanë ndodhur në Perëndim e vende të tjera lidhur me besimin.¹² Përkundrazi, është e njohur se ata kanë vepruar me tolerancë dhe paqe ndaj njëri-tjetrit.¹³

Siç dihet, Perandoria Osmane ka siguruar një menaxhim që ka vendosur rend, paqe dhe tolerancë në territoret që kanë qenë nën sundimin e saj. Ky fakt mund të vihet re në fermanët dhe praktikën që janë zbatuar në Shqipëri.¹⁴ Po ashtu, në kuadër të administratës dhe kuptimit të shërbimit të Perandorisë Osmane, parimet si: barazia, bashkëpunimi dhe solidariteti, drejtësia, mëshira dhe dhembshuria, si dhe dhënia e besës atyre që e

¹¹ Ilira Çausi - Shaban Dervishi, “Fetë në Shqipëri. Shembull i bashkëjetesës së diversiteteve brenda një kulture”, *Studime Historike* 3-4 (2002), 83-84, 86-87. Gjithashtu shih: Shpuza, “Bashkëjetesa ndërjetare midis shqiptarëve”, 45-46; Kristaq Prifti, “Diversiteti fetar dhe uniteti kombëtar te shqiptarët”, *Studime Historike* 1-2 (2001), 36-37; Ferit Duka, *Shekujt osmanë në hapësirën shqiptare (Studime dhe dokumente)* (Tiranë: UET (Universiteti Evropian i Tiranës), 2009), 68-72; Arnold, *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*, 239.

¹² Ilir Rruga, *Arnavutluk'ta Hristiyanlık ve İslamiyet'in Tarihçesi* (Yayınlanmamış: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2011), 13; Skender Riza, “Islamizimi i Popullit Shqiptar”, *Rreth përhapjes së Islamit ndër shqiptarët* (Shkodër: Klubi Kulturor “Drita”, 1997), 132.

Gjithashtu për shembuj e tjerë mes myslimanëve dhe jomyslimanëve shih: Yusuf Sarıнай (ed.), *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Arnavutluk - Shqipëria në Dokumentet Arkivale Otomane*, çev. Ermal Nurja (İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2008), 279-280.

¹³ Barbara Jelavich, *Historia e Ballkanit: Shekulli i Tetëmbëdhjetë dhe Nëntëmbëdhjetë*, çev. Gjergj Peçi (Tiranë: Ceu- Shtëpia e Librit, 1999), 1/54. Gjithashtu shih: Ahmet Hikmet Eroğlu, “Müslüman Olmayanların Karşısında Osmanlı Devletinin Gösterdiği Hoşgörü” (Osmanlı idari yazışmalarında hoşgörü sempozyumu, Tiranë: TİKA - Shtypshtrona DAJTI, 2005), 259-267.

¹⁴ Bkz: Aytas, Gıyasettin, “Osmanlı Dönemi Belgelerinde Hoşgörü Ekseninde İçerik Analizleri ve Arnavutluk” (Osmanlı idari yazışmalarında hoşgörü sempozyumu bildirileri - Kumtesat e simpozjunit toleranca ne aktet administrative Osmane (2005: Tiran), Tiranë: TİKA - Shtypshtrona DAJTI, 2005), 275-276, 281282.

meritojnë, janë pranuar gjithmonë si rregullat kryesore.¹⁵ Në të vërtetë, toleranca osmane ishte një sistem. Fermanët e njohur të Sulltan Mehmet Fatihut, si ai që ai vendosi në murin e Kishës Françeskane në qytetin e Fojnicës në Bosnje, janë një shembull i kësaj. Po ashtu, në Shqipëri, fermanët që garantonin paprekshmërinë e të krishterëve dhe masa të tjera të ngjashme mund të merren si shembuj të këtij parimi të tolerancës dhe mbrojtjes së besimeve dhe grupeve të ndryshme fetare.¹⁶ Përveç kësaj, ekzistojnë shembuj që tregojnë se janë dhënë privilegje për riparimin e kishave, rindërtimin e tyre, ose për lejen e ndërtimit të kishave të reja. Këto praktika tregojnë se Perandoria Osmane ka mbajtur një qëndrim tolerant dhe ka mbështetur ruajtjen dhe zhvillimin e objekteve të shenjta fetare, pa marrë parasysh besimin.¹⁷ Një kuptim i tillë i sistemit nuk mund të mos ketë kontribuar në tolerancën e pranishme, ngase Perandoria Osmane, nën sundimin e saj, ka arritur të përfshijë nën çatinë e paqes, qetësisë dhe tolerancës të gjithë nënshtruarit e saj, të cilët kishin besime, gjuhë, racë, ngjyrë dhe karakteristika të tjera të ndryshme, duke përdorur sistemin “millet”, që kishte burimin nga ligji islam.¹⁸ Në fakt, marrëdhëniet e mira dhe bashkëjetesa mes të krishterëve dhe myslimanëve mund të vërehet edhe në sistemin e timarit. Ka shembuj ku një i krishterë i jepte timar një myslimani, dhe një mysliman i jepte timar një të krishterë, si dhe raste kur një timar përdorej së bashku nga të krishterët dhe myslimanët. Po ashtu, është vërejtur që shumë pronarë timari, myslimanë dhe të krishterë, kishin lidhje farefisnie me njëri-tjetrin.¹⁹ Që nga periudha e parë që ka hasur në

¹⁵ Mehmet Aykaç, “Osmanlı Devleti’nin İdare ve Hizmet Anlayışı (Fermanlardan Örnekler)” (Osmanlı idari yazışmalarında hoşgörü sempozyumu, Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005), 237-241.

¹⁶ Muzaffer Tufan, “Arnavutların Milli Kimliğini Koruyan Osmanlı Hoşgörü” (Osmanlı idari yazışmalarında hoşgörü sempozyumu, Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005), 255.

¹⁷ Rruqa, *Arnavutluk’ta Hristiyanlık ve İslamiyet’in Tarihçesi*, 91-101; Shaban Sinani, “Burime Per Poziten e Kishes ne Ish-Perandorine Osmane” (Osmanlı idari yazışmalarında hoşgörü sempozyumu, Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005), 1-12.

¹⁸ Fatih Akçe (ed.), *Osmanlıda kültürel hayat*. (İstanbul: Işık Yayınları, 2006), 55-62.

¹⁹ Shih Halil İnalçık, “Arnavutluk’ta Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi ve İskender Bey İsyanının Menşei”, *Fâtih ve İstanbul* 1/1 (1953), 171. Gjithashtu për bashkëpunim-

Shqipëri, myslimanët dhe të krishterët kanë pasur marrëdhënie shumë të mira me njëri-tjetrin, dhe në këtë kuadër ata kanë vizituar njëri-tjetrin nëpër dasma²⁰ si dhe në festa fetare. Në lidhje me këtë ekzistojnë shembuj që tregojnë se ata kanë ndarë dhe gëzuar festat fetare të njëri-tjetrit.²¹ Për shembull, në raportin që Marco Bizzi dërgoi në Vatikan në vitin 1610, përmenden këto fjalë në lidhje me temën: “Në ditën e festës së Shën Ilia-së, kisha ishte mbushur për gjysmë nga të krishterët dhe myslimanët. Kjo tolerancë e bukur ndërjetare është bërë një zakon këtu”.²² Të gjitha këto, siç thotë edhe Marco Bizzi, tregojnë se shqiptarët kanë një dashuri të veçantë për njëri-tjetrin. Ky unitet dhe bashkëjetesë mund të vërehen edhe në fushën e arsimit. Kështu, fakti që fëmijët myslimanë dhe të krishterë janë arsimuar së bashku, si në shkollat e krishtera, ashtu edhe në ato myslimane, duket se e shpjegon këtë çështje.²³

Kjo harmoni dhe tolerancë ndërmjet dy feve ka luajtur një rol të rëndësishëm në arritjen e marrëveshjeve ndërjetare, përfshirë martesat ndërjetare. Në fakt, është e njohur se edhe në periudhën para se shqiptarët të bëheshin myslimanë, kishte martesat ndërmjet sekteve të krishtera (katolikë shqiptarë, ortodoksë dhe ortodoksë serbë), veçanërisht ato që realizoheshin mes princërve duke shkëmbyer vajza.²⁴

Megjithatë, disa studiues dhe autorë shqiptarë kanë përdorur termin “martesat ndërjetare” për të përshkruar martesat ndërmjet sekteve të ndryshme të krishtera, por kjo nuk është e saktë. Ortodoksizmi dhe katolicizmi nuk janë fe të ndryshme, por janë dy sekte të krishterimit. Përveç kësaj,

min ndërjetar në jetën e përditshme shihni: Injac Zamputi, *Dokumente të shekujve XVI-XVII për historinë e Shqipërisë* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë Instituti i Historisë, 1989), 1 (1507-1592)/346-347.

²⁰ Shih Kasem Biçoku, “Fryma shqiptare e Kishës Katolike dhe Kuvendi i Arbnit”, *Studime Historike* 3-4 (2003), 24-25.

²¹ Shih Biçoku, “Fryma shqiptare e Kishës Katolike dhe Kuvendi i Arbnit”, 24-25.

²² Tajar Zavalani, *Histori e Shqipërisë* (Tiranë: Phoenix, 1998), 142. Gjithashtu shih; Krasniqi, “Toleranca Fetare mes Myslimanëve dhe Katolikëve në Kosovë”, 209.

²³ Shih Koli Xoxi, *Shkolla Ortodokse në Shqipëri Rilindësit Tanë* (Tiranë: Mokra, 2002), 31, 76.

²⁴ Shih: Frasheri Kristo, *Skënderbeu: Jeta dhe Vepra* (Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2002), 31.

para sundimit osman, në Shqipëri ishte e njohur se përveç besimit të krishterë, edhe judaizmi kishte prani. Sidoqoftë, nuk ka burime që të konfirmojnë realizimin e martesave ndërmjet të krishterëve dhe hebrenjve në Shqipëri. Prandaj, do të ishte më e saktë të thuhet se martesë ka ndodhur ndërmjet sekteve të ndryshme të krishtera, dhe jo ndërmjet feve të ndryshme.

Me kalimin e shqiptarëve në besimin mysliman, kanë filluar të realizohen martesë ndërmjet vajzave të krishtera dhe djemve myslimanë. Më tej, pasi prindërit e krishterë nuk kundërshtonin që vajzat e tyre të martoheshin në këtë mënyrë, këto martesë u bënë mjaft të zakonshme dhe kjo praktikë ka vazhduar deri në shekujt e mëvonshëm.²⁵ Një nga gjërat më të dukshme në këto martesë ishte se gratë e krishtera që martoheshin me myslimanë ishin të lira të praktikojnë ritualet e tyre fetare, dhe gjithashtu, kishte një ndihmë të ndërsjellë midis familjeve të krishtera dhe myslimane në shumë aspekte.²⁶ Gjithashtu, ndalimi i martesave ndërmjet burrave të krishterë dhe grave myslimane në besimin islam ka çuar në rritjen e popullsisë myslimane, përkundër rënies së numrit të të krishterëve. Prandaj, mund të thuhet se këto martesë kanë pasur një ndikim të rëndësishëm në nxitjen e tolerancës ndërfetare dhe në rritjen e popullsisë myslimane shqiptare. Në fakt, për të ndaluar përhapjen e Islamit, u organizua një sinod i parë nga kryepeshkopi Zmajeviq në vitin 1703, dhe me gjithë urdhrat e Papa Benediktit në vitin 1754 që ndalonin që të krishterët të

²⁵ Edwin Jacques, *Shqiptarët: Historia e Popullit Shqiptar nga Lashtësia Deri në Ditët e Sotme*, çev. Edi Seferi (Tiranë: Kartë e Pendë, 1996), 253. Ayrice shih; Arnold, *Islâm'in Tebliğ Tarihi*, 242-243; Ilira Çausi - Shaban Dervishi, "Fetë në Shqipëri. Shembull i bashkëjetesës së diversiteteve brenda një kulture", *Studime Historike* 3-4 (2002), 87; Zavalani, *Histori e Shqipnis*, 143.

Po ashtu, duke shqyrtuar panoramën e përgjithshme të martesave ndërfetare nëpër shtetet e Perandorisë Osmane, vihet re se ato kanë variuar në mënyrë të ndjeshme nga njëra rajon në tjetrën. Në lidhje me këtë shih: Kasım Ertaş, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 84-87.

²⁶ Biçoku, "Fryma shqiptare e Kishës Katolike dhe Kuvendi i Arbnit", 24; Ferit Duka, *Berati në Kohën Osmane (shek. XVI-XVIII)* (Tiranë: Akademia e Shkencave e Republikës së Shqipërisë Instituti i Historisë, 2001), 183-184.

mbajnë emra të dyfishtë (të krishterë dhe myslimanë) për të shmangur tatimet, islamizimi nuk mund të ndalonte.²⁷

Disa shembuj për marrëdhëniet ndërmjet myslimanëve dhe të krishterëve

Brenda kufijve të këtij studimi, numri i shembujve që tregojnë marrëdhëniet e mira ndërmjet myslimanëve dhe të krishterëve në çështje socio-kulturore dhe të tjera është mjaft i madh. Shembujt e dhënë më poshtë janë të rëndësishëm për të pasqyruar këtë situatë. Informacioni i regjistruar se peshkopi i Lezhës luante zar dhe letra me turqit²⁸ dhe hebrejntë²⁹ duhet të lexohet si një nga shembujt më të mirë që përmbledhës te marrëdhënieve te mira ndërmjet myslimanëve dhe jomyslimanëve. Ky ambient i sinqertë, i krijuar me klerikët fetarë, ka reflektuar pozitivisht edhe te bashkësitë fetare. Në lidhje me këtë, në një raport të vitit 1638, misionari katolik Pjetër Mazreku i ka shkruar Papës këto fjalë: “Për shkak të bashkëjetesës së vazhdueshme, të krishterët kanë marrë shumë gjëra nga jobesimtarët (myslimanët). Ata festojnë së bashku të premten, që është festa javore e myslimanëve me besime të gabuara. Myslimanët, duke qenë se janë me origjinë të krishterë (njerëz që kanë kaluar nga krishterimi në Islam), ruajnë shumë zakone të vjetra të krishtera. Sa u përket festave; gjatë festave, ceremonive dhe dasmave, ata ftojnë njëri-tjetrin. Në këtë mënyrë, edhe pse shumë të krishterë bëjnë disa gabime, ata thonë se janë më të shëndetshëm (më të lumtur).”³⁰

²⁷ Shpuza, “Bashkëjetesa ndërfitare midis shqiptarëve”, 44-45.

²⁸ Në atë periudhë kur thuhej “Turk/ Turq”, duhet të kemi pasur parasysh myslimanët vendas ose të ardhur nga Turqia, pasi termi “turk” në Rumeli / Ballkan përdorej më shumë për të treguar besimin fetar, më shumë sesa etninë. Në atë kohë, përdorimi i termave ishte në këtë mënyrë: turk-mysliman, junan/grek-ortodoks, latin-katolik dhe serb-ortodoks serb.

²⁹ Zamputi, *Dokumente të shekujve XVI-XVII për historinë e Shqipërisë*, 1 (1507-1592)/212. Gjithashtu shih: Biçoku, “Fryma shqiptare e Kishës Katolike dhe Kuvendi i Arbnit”, 24; Duka, *Berati në kohën osmane (shek. XVI-XVIII)*, 183-184.

³⁰ Anamali, *Historia e popullit shqiptar I*, 1/607; Çausi - Dervishi, “Fetë në Shqipëri. Shembull i bashkëjetesës së diversiteteve brenda një kulture”, 88.

Disa nga vendet e vizituara së bashku nga të krishterët dhe myslimanët përmenden në një burim si më poshtë: “Manastiri i Shën Naumit në bregun e liqenit të Ohrit, rrënojat e Zonjës së Këshillës së Mirë në Shkodër dhe vendi i shenjtë i bektashinjve në malin Tomor. Vizitat në këto vende vazhduan deri në gjysmën e dytë të shekullit XIX, dhe kjo situatë ishte kthyer në një zakon. Po ashtu, raportohet se shtëpitë e familjeve të pasura myslimane ishin të hapura për të krishterët për të kryer ceremonitë e tyre fetare, dhe kjo nuk ndodhte për shkak të varfërisë, por si rezultat i harmonisë ndërfaqetare”.³¹

Bashkëjetesa e shqiptarëve që i përkisnin feve të ndryshme ka shoqëruar gradualisht procesin e islamizimit të shqiptarëve. Islamizimi zakonisht ndodhte pasi kryefamiljari pranonte Islamin, duke bërë që edhe disa anëtarë të tjerë të familjes ta përqaфонin këtë fe. Megjithatë, kishte edhe familje ku bashkëjetonin individë katolikë, ortodoksë dhe myslimanë. Njëkohësisht, fakti që pranimi i fesë islame nga shqiptarët nuk ndodhi në mënyrë masive është një dëshmi se ndryshimi i fesë nuk ishte rezultat i detyrimeve të qarta dhe të hapura, siç pretendohet.³²

William Martin Leake, në një prej hulumtimeve të tij, lidhur me gjeografinë fetare të rajonit jugor të (Shqipërisë së sotme), përcjell një informacion se “mishi i derrit dhe i deles haheshin në të njëjtën tryezë”.³³ Një shembull tjetër që mbështet këtë informacion është ai i Gjini Aleksit. Sipas tregimeve, në mes të shekullit XVI, një i krishterë i pasur që jetonte në Delvinë Rusan, Gjini Aleksi, fëmijët e tij të sapolindur i vdisnin. Për këtë arsye, për të parandaluar vdekjen e fëmijëve të tij të ardhshëm, ai ndërtoi një xhami që mbante emrin e tij në Delvinë Rusan.³⁴ (Shih: Shtojca 1). Për jetën e Gjini Aleksit, që ishte i krishterë, dhe për faktin nëse ai u bë mysliman pas ndërtimit të xhamisë, si dhe nëse pati fëmijë të tjerë dhe nëse ata jetuan, nuk ka asnjë informacion të dhënë në burime. Megjithatë, këto in-

³¹ Shih: Shpuza, “Bashkëjetesa ndërfaqetare midis shqiptarëve”, 42.

³² Shih: Shpuza, “Bashkëjetesa ndërfaqetare midis shqiptarëve”, 41.

³³ William Martin Leake, *Travels in Northern Greece* (London: J. Rodwell, New Bond Street, 1835), 1/49.

³⁴ Biçoku, “Fryma shqiptare e Kishës Katolike dhe Kuvendi i Arbnit”, 24; Duka, *Berati në Kohën Osmane (shek. XVI-XVIII)*, 183-184.

formacione duken se janë disa nga shembujt më të gjallë dhe më realistë, që shpalosin gjeografinë fetare të shqiptarëve dhe marrëdhëniet ndërmjet besimeve.

Siç shihet nga shembujt e përmendur, një ambient shumë i singertë është krijuar ndërmjet myslimanëve dhe të krishterëve në fushën sociale, kulturore, fetare dhe të tjera. Pavarësisht mendimeve dhe besimeve të ndryshme, duke u bashkuar në vlera të përbashkëta, është arritur të jetë e mundur një jetë më e shëndetshme dhe më e lumtur. Ky realitet, që është jetuar nga populli shqiptar që nga kohët e lashta, ka shërbyer si një shembull për botën.

Marrëdhëniet e klerikëve dhe drejtuesve osmanë me persona që kanë besime të ndryshme

Ekzistojnë shumë shembuj që tregojnë marrëdhëniet e mira të klerikëve me individë që kanë besime të ndryshme. Për këtë çështje mund të përmenden këto: Një grua myslimane që posedonte besimin se pagëzimi në të ardhmen do të jetë një ilaç i fuqishëm përballë sëmundjeve të fëmijës së saj, ka bërë kërkesë te prifti për pagëzimin e fëmijës së saj. Tregohet se kërkesa e saj është plotësuar. Po ashtu, myslimanët, duke respektuar vlerat e shenjtë të të krishterëve, vizitonin Shën Mërinë, ndërsa të krishterët gjithashtu shkonin te varret e shenjtë të myslimanëve për të kërkuar shërim nga sëmundjet dhe për të bërë betime.³⁵ Në Natën e Madhe të Kadrut, e cila është një “natë e shenjtë”, vihet re se edhe sot e kësaj dite, shumë njerëz kanë pranuar praktika të ndryshme në varrezat e të afërmeve të tyre, duke përfshirë ato islame dhe ato që nuk janë islame (si nderja e qirinjve etj.).

Në regjistrat historikë, ka informacione të rëndësishme që tregojnë se marrëdhëniet ndërmjet individëve me mendime dhe besime të ndryshme, ndonjëherë arrijnë në një nivel ku ata shkëmbejnë mendime dhe dhurata, madje edhe me ata që janë në pozita kundërshtimi. Një nga shembujt e

³⁵ Shih: Shpuza, “Bashkëjetesa ndër fetare midis shqiptarëve”, 42; Arnold, *Islâm'in Tebliğ Tarihi*, 243.

dukshëm lidhur me këtë është Ali Beu, anëtar i familjes Kastriote, i cili pas pranimit të Islamit mori emrin Ali dhe shërbeu si sanxhakbej në Krujë. Edhe pse ishte një drejtues osman, është regjistruar që ai u takua kokë më kokë në Lezhë me djalin e Skënderbeut, Gjonin, i cili kishte luftuar më parë si armik kundër osmanëve. Ata kanë ngrënë bashkë dhe Ali Beu i ka dhuruar Gjonit një kalë.³⁶ Për më tepër, është regjistruar se Gjoni u prit ngrohtësisht nga Feris Beu, sanxhakbeu i Shkodrës.³⁷ Po ashtu, në regjistrat e Marino Sanutos, në ditarët e tij të datuar dhjetor 1506 dhe janar 1507, përmendet se Feris Beu kishte marrëdhënie shumë të mira me të krishterët dhe myslimanët.³⁸

Në trojet shqiptare dhe gjithashtu në disa zona të tjera të Perandorisë Osmane, fakti që ka pasur drejtues dhe administrata të tjera me prejardhje shqiptare që ishin besnikë ndaj osmanëve,³⁹ mund të ketë pasur ndikim në

³⁶ Injac Zamputi, *Dokumente për historinë e Shqipërisë 1479-1506, 2/ II (1499-1506)* (Tiranë: Akademia e Shkencave e Republikës Popullore Socialiste të Shqipërisë - Instituti i Historisë, 1979), 2/309.

³⁷ Zamputi, *Dokumente për historinë e Shqipërisë 1479-1506, 2/ II (1499-1506)*, 2/332. Me ndihmën e nxitjeve nga fuqitë e jashtme si Venediku dhe Papati, ai një periudhë u ngrit në kryengritje, ashtu siç kishte bërë edhe babai i tij. Takimi me Gjonin, një person që kishte organizuar disa kryengritje të suksesshme dhe të pasuksesshme në Shqipëri, tregon në njëfarë mënyre se Feris Beu ishte një udhëheqës mikpritës dhe i hapur, i gatshëm të bisedonte me individë nga të gjitha shtresat e shoqërisë.

³⁸ Zamputi, *Dokumente për historinë e Shqipërisë 1479-1506, 2/ II (1499-1506)*, 2/490. Gjithashtu shih: Zamputi, *Dokumente të shekujve XVI-XVII për historinë e Shqipërisë*, 1 (1507-1592)/13; Edmond Malaj, “Disa aspekte nga pushtimi i Shkodrës dhe i qendrave përreth saj nga osmanët në fundin e shekullit XV”, *Studime Historike* 3-4 (2012), 56.

³⁹ Në Perandorinë Osmane, shqiptarët që kanë shërbyer si Kapdan-ı Derja, Krye-Defterdar dhe Sadrazem mund të përshkruhen si vijon:

Kapdan-ı Derja:

Hamzë Beu, 2) Gedik-Ahmet Pasha, 3) Kemankesh Kara Mustafa Pasha, 4) Kara Murad Pasha, 5) Zurnazen-Mustafa Pasha, 6) Kılavuz / Köse-Ali Pasha, 7) Amxhazâde / Sarhosh-Husejin Pasha, 8) Nasuh-zâde Ali Pasha, 9) Kilâri-Sulejman Re’fet Pasha.

Krye-Defterdarë:

1. Ekmekçi-zâde Ahmet Pasha, 2) Prevezeli-Mustafa Pasha, 3) Zurnazen-Mustafa Pasha, 4) Kılavuz / Köse Ali Pasha, 5) Defterdar-zâde Mehmet Pasha.

Sadrazame:

dhënien e disa privilegjeve për popullin shqiptar. Pavarësisht se ndaj popujve të tjerë si: grekë, bullgarë etj., nën sundimin osman kanë pasur privilegje, është vërejtur se privilegjet e dhëna për shqiptarët myslimanë dhe jomyslimanë janë më të shumta, krahasuar me ato të popujve të tjerë. Edhe pse mbajtja e armëve ishte e ndaluar nga të krishterët në jetën e përditshme dhe gjatë takimeve me administratën osmane, vërehet se priftërinjtë shqiptarë të krishterë i kanë mbajtur armët, dhe një gjë e tillë mund të konsiderohet si një shembull. Ky rregull është përmbledhur në vitin 1630 nga Pjetër Mazreku, kryepeshkopi i Tivarit, në këtë mënyrë: “Ndërsa serbët, grekët, bullgarët, boshnjakët dhe hungarezët nuk mund të mbajnë armë as në shtëpitë e tyre, arbnorët (priftërinjtë shqiptarë të krishterë) shëtitin me armë si në shtëpi ashtu edhe jashtë... Ata kanë mundësi të takojnë udhëheqësit turq (myslimanë/turq) të sanxhakëve duke mbajtur armë”.⁴⁰ Një shembull tjetër i ngjashëm është ky: Pasi pa gjendjen e mjerueshme të kishave katolike shqiptare, Zmajevic vendosi të organizojë një koncil të madh për të grumbulluar të gjithë priftërinjtë. Kështu, një të diel, koncili u mbajt në kishën e Shën Gjon Pagezuesit, e cila ndodhet në vendin e Merqinjes, në Lezhë. Organizatori i Kuvendit të Arbnit (Kuvendi i Arbërve/Kuvendi i Arbërit), V. Zmajevic, duke thënë “gjatë vizitës time pash privilegjet e të krishterëve shqiptarë”, shprehu privilegjet që u ishin dhënë

1) Gedik-Ahmet Pasha, 2) Davud Pasha, 3) Ahmet Pashe Dukagjini 4) Ajas-Mehmet Pasha, 5) Lutfi Pasha, 6) Kara-Ahmed Pasha, 7) Semiz- Ahmed Pasha, 8) Koxha Sinan Pasha, 9) Ferhad Pasha, 10) Meyveî/Yemishçi- Hasan Pasha, 11) Nasuh Pasha, 12) Ohrili-Hüsejin Pasha, 13) Mere- Hüsejin Pasha, 14) Jabani-Jassı Mehmet Pasha, 15) Kemankesh Kara Mustafa Pasha, 16) Xhixhan Kapuxhubashi Sultan-zâde Semin, 17) Kara-Murad Pasha (dy here emerim), 18) Tarhunxhu – Ahmed Pasha, 19) Zurnazen Mustafa Pasha, 20) Kepryly Mehmet Pasha, 21) Kypryly-zâde Fâzıl Ahmed Pasha, 22) Kypryly-zâde Fâzıl Mustafa Pasha, 23) Arabaxhi-Ali Pasha, 24) Amxhazâde-Hüsejin Pasha, 25) Kypryly-zâde Nu'man Pasha, 26) Haxhi Halil Pasha, 27) Haxhi - İvaz Mehmet Pasha, 28) İvaz-zâde Halil Pasha, 29) Alemdar-Mustafa Pasha, 30) Memish Pasha, 31) Giritli-Mustafa Nâilî Pasha (3 here emerime), 32) Mehmet Ferit Pasha, 33) Mısırlı Said Halim Pasha, 34) Ahmet İzzet Pasha, 35) Dâmad Ferid Pasha (5 emerime).

Tufan, “Arnautların Milli Kimliğini Koruyan Osmanlı Hoşgörüsü”, 256-257.

⁴⁰ Biçoku, “Fryma shqiptare e Kishës Katolike dhe Kuvendi i Arbnit”, 25.

shqiptarëve të krishterë nën sundimin osman.⁴¹ Për më tepër, ai shprehu habinë e tij se gjatë këtij koncili tre-ditor, nuk u ndeshën me asnjë pengesë të vogël nga ana e shtetit osman.⁴² Pra, mund të thuhet pa dyshim se në krahasim me shtetet e tjera, në rajonet shqiptare ka më shumë shembuj të një qasjeje tolerante dhe bashkëjetese ndërmjet besimeve dhe mendimeve të ndryshme.⁴³

Duke shqyrtuar qytetet e Anadollit, mund të vërehet se, megjithëse intensitetet janë të ndryshme, myslimanët dhe jomyslimanët jetonin në të njëjtën lagje, edhe pse në Anadoll mund të vërehet se myslimanët dhe jomyslimanët jetonin në të njëjtën rrugë,⁴⁴ dihet se në Shqipëri deri në shekullin XVI, bashkë me lagjet që ishin bashkë, ka pasur edhe lagje që jetonin të ndara. Megjithatë, në shekujt XVI dhe XVII, siç tregon shembulli i qytetit të Beratit, duket se ata filluan të jetonin në të njëjtat lagje.⁴⁵ Fakti që myslimanët dhe të krishterët jetonin së bashku ka bërë që ata të ndikoheshin njëri nga tjetri në çdo fushë. Këto ndikime kanë luajtur një rol të madh, veçanërisht në braktisjen e besimeve të krishtera dhe në pranimin e fesë islame nga të krishterët.

Nga informacionet e paraqitura, shihet se që nga periudha kur dy besimet filluan të jetonin së bashku në trojet shqiptare, ata kanë pasur marrë-

⁴¹ Injac Zamputi, *Relacione mbi gjendjen e Shqipërisë Veriore dhe të Mesme nga shek. XVII, - I (1610-1634)* (Tiranë: Yaynevi yok, 1963), 1/447; Biçoku, "Fryma shqiptare e Kishës Katolike dhe Kuvendi i Arbnit", 25.

⁴² Ferit Duka, "Kriptokristianizmi (Krishterimi i fshehtë) dhe Kuvendi i Arbnit", *Studime Historike* 3-4 (2003), 37. Footnote 28.

⁴³ Qazim Xhelili, "Toleranca në marrëdhëniet midis komuniteteve fetare në Shqipëri dhe ndikimi i tyre në jetën shoqërore në periudhën midis dy luftërave botërore", *Krishterimi ndër shqiptarë (simposium ndërkombëtar Tiranë 16-19 nëntor 1999)* (Shkodër: Phoenix, 2000), 344; Çausi - Dervishi, "Fetë në Shqipëri. Shembull i bashkëjetesës së diversiteteve brenda një kulture", 82-84.

Përveç kësaj, për jetesën e përbashkët dhe shembuj të tjerë, mund të referohet tek i njëjti burim shih: Çausi - Dervishi, "Fetë në Shqipëri. Shembull i bashkëjetesës së diversiteteve brenda një kulture", 88-90. Si dhe: Ali Musa Basha, *Islami në Shqipëri gjatë shekujve* (Tiranë: Biblioteka Islame, 2000), 93-97.

⁴⁴ Shih: Ertaş, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*, 52-56.

⁴⁵ Për gjendjen e Beratit më shumë informacione shih: Duka, *Berati në kohën osmane (shek. XVI-XVIII)*, 26-27.

dhënie të mira, por gjithashtu janë regjistruar raste kur ka ndodhur ndryshe. Priftërinjtë e krishterë, për shkak të interesave personale dhe për shkak të interesave fetare, politike etj., kanë bërë marrëveshje sekrete me fuqi të jashtme, duke nxitur kryengritje të dhunshme, me premtime dhe ide të tilla si “do ta çlirojmë Shqipërinë nga osmanët”, që kanë shkaktuar dëme të mëdha për myslimanët dhe jomyslimanët që jetonin nën sundimin osman. Si shembull mund të merret kryepeshkopi i Ohrit, Athanasi.⁴⁶ Megjithatë, pavarësisht shembujve negativë, edhe pse duhej të ndërmerrnin përpjekje të ndryshme për të prishur këtë bashkëjetesë dhe për të nxitur një konflikt fetar mes grupeve të besimtarëve, përmes ndërhyrjeve të huaja që shqetësonin unitetin dhe bashkëpunimin e shqiptarëve, është vërejtur se këto përpjekje janë mposhtur si në Shqipëri, ashtu edhe nga shqiptarët që jetojnë jashtë kufijve të këtij vendi.⁴⁷ Bashkimi i komunitetit dhe i priftërinjve rreth vlerave fetare, kombëtare etj., dhe veprimi si një trup i vetëm ka pasur një ndikim të madh në neutralizimin e çdo përpjekjeje negative.

Përfundim

Për periudhën që mbulon ky studim, fakti që Shqipëria ishte nën sundimin osman i jep këtij punimi një kuptim të veçantë. Pjekuria dhe toleranca ndërmjet grupeve fetare në këtë rajon mund të shërbejnë si një shembull i politikave që Perandoria Osmane aplikoi në shtetet që pushtoi. Kjo pasi, ndonëse ndodhej në mes të përplasjeve politike dhe fetare midis

⁴⁶ Për informacion të gjerë mbi Athanas dhe kryengritjet e tij, shih: Petrika Thengjilli, “Aspekte të përpjekjeve të himarjoteve për liri (shek. XVI-XVIII)”, *Himara në shekuj* (Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2006), 137-140, 142-143; Nedai Thellimi, “Athanasi i Ohrit”, *Tempulli (reviste periodike kulturore)* 13 (2008), 5, 7; Injac Zamputi, *Dokumente të shekujve XVI-XVII për historinë e Shqipërisë* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Instituti i Historisë, 1990), 2 (1593-1602)/133, 135-137, 211-212; Pëllumb Xhufi, “Ndjenja fetare në Shqipëri gjatë Mesjetës”, *Studime Historike* 1-4 (1994), 12-14.

⁴⁷ Për informacion të gjerë shih: Muhamet Pirraku, “Roli i Islamit në integrimin e Shqipërisë Etnike dhe të Kombit Shqiptar” (Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët, Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, 1995), 54-57; Anamali, *Historia e Popullit Shqiptar I*, 1/251-252.

Lindjes dhe Perëndimit dhe ishte ndarë në dy zona, njëra ortodokse dhe tjetra katolike, mund të thuhet se osmanët, duke e pushtuar këtë territor dhe duke i dhënë fund këtyre përplasjeve, hodhën themelet e një rendi të ri. Brenda këtij rendi të ri, mund të thuhet se kuptimi i tolerancës, që ekzistonte prej kohësh në rajon, u forcua dhe u mbështet nga politikat e menaxhimit të dy grupeve, myslimanëve dhe jomyslimanëve.

Këto marrëdhënie pozitive ndërmjet grupeve fetare, të dëshiruara për çdo periudhë, nuk janë krijuar për një arsye të vetme, por janë ndikuar nga faktorë të ndryshëm, si forcimi i lidhjeve sociale dhe ndjenjave kombëtare, etj.. Përveç këtyre, ky model i tolerancës dhe harmonisë, që është një shembull për botën, ka treguar se përmes evitimit të konflikteve etnike, fetare, politike etj., mund të jetojmë në unitet dhe bashkëpunim. Ky fakt është realizuar dhe demonstruar vetë nga populli shqiptar. Pra, është kuptuar se uniteti dhe bashkëpunimi ndërmjet grupeve dhe shoqërive mund të arrihen jo përmes një qasjeje diskriminuese dhe përjashtuese, por përmes një qasjeje bashkërenduese dhe integruese.

Bibliografia / References:

- Akçe, Fatih (ed.). *Osmanlıda kültürel hayat*. İstanbul: Işık Yayınları, 2006.
- Anamali, Skender (ve öte.). *Historia e Popullit Shqiptar I*. ed. Kristaq Prifi. 4 Cilt. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë Instituti i Historisë - Toena, 2002.
- Arnold, Thomas Walker. *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*. çev. Yıldırım, Bekir, Polat, Cenker İlhan. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2007.
- Aykaç, Mehmet. "Osmanlı Devleti'nin İdare ve Hizmet Anlayışı (Fermanlardan Örnekler)". 231-242. Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005.
- Aytaş, Gıyasettin. "Osmanlı Dönemi Belgelerinde Hoşgörü Ekseninde İçerik Analizleri ve Arnavutluk". 275-288. Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005.
- Basha, Ali Musa. *Islami në Shqipëri gjatë shekujve*, Tiranë: Biblioteka Islame, 2000.
- Biçoku, Kasem. "Fryma shqiptare e Kishës Katolike dhe Kuvendi i Arbërit". *Studime Historike* 3-4 (2003), 17-30.
- Çausi, Ilira - Dervishi, Shaban. "Fetë në Shqipëri. Shembull i bashkëjetesës së diversiteteve brenda një kulture". *Studime Historike* 3-4 (2002), 81-90.

- Doğru, Halime. "Osmanlı Devleti'nin Rumeli'de Fetih ve İskân Siyaseti". *Türkler*. C. 9. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Duka, Ferit. *Berati në kohën osmane (shek. XVI-XVIII)*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Republikës së Shqipërisë, Instituti i Historisë, 2001.
- Duka, Ferit. "Kriptokristianizmi (Krishterimi i fshehtë) dhe Kuvendi i Arbnit". *Studime Historike* 3-4 (2003), 31-42.
- Duka, Ferit. *Shekujt osmanë në hapësirën shqiptare (Studime dhe dokumente)*. Tiranë: UET (Universiteti Evropian i Tiranës), 2009.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Müslüman Olmayanların Karşısında Osmanlı Devletinin Gösterdiği Hoşgörü". 243-258. Tiranë: TİKA - Shtypshtrnja DAJTI, 2005.
- Ertaş, Kasım. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Hasluck, Frederick William. *Bektaşilik Tetkikleri 1338/1920*. çev. Ragıb Hulusi. İstanbul: Devlet Matbaası Yayınları, 1928.
- Hasluck, Frederick William. *Christianity and Islam under the Sultans*. 2 Cilt. İstanbul: İsis Yayıncılık, 2000.
- İnalçık, Halil. "Arnavutluk'ta Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi ve İskender Bey İsyanının Menşei". *Fâtih ve İstanbul* 1/1 (1953), 153-175.
- İzeti, Metin. *Balkanlar'da Tasavvuf*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Jacques, Edwin. *Shqiptarët: Historia e popullit shqiptar nga lashtësia deri në ditët e sotme*. çev. Edi Seferi. Tiranë: Kartë e Pendë, 1996.
- Jelavich, Barbara. *Historia e Ballkanit: Shekulli i tetëmbëdhjetë dhe nëntëmbëdhjetë*. çev. Gjergj Peçi. Tiranë: Ceu- Shtëpia e Librit, 1999.
- Krasniqi, Mark. "Toleranca fetare mes myslimanëve dhe katolikëve në Kosovë". Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, 1995.
- Kristo, Frasheri. *Skënderbeu: Jeta dhe Vepra*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2002.
- Lala, Avni. *Arnavutluk'taki Bektâşî İnanç ve Ritüellerinin Sosyolojik Analizi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Leake, William Martin. *Travels in Northern Greece*. London: J. Rodwell, New Bond Street, 1835.
- Loka, Nikolle - Kola, Gjet. *İliria Biblike. Shejtorët Iliro-Shqiptare nga Konstandini i Madh te Nënë Tereza*. Tiranë: Geer, 2005.
- Malaj, Edmond. "Disa Aspekte nga Pushtimi i Shkodrës dhe i Qendrave Përreth saj nga Osmanët në Fundin e Shekullit XV". *Studime Historike* 3-4 (2012), 45-70.
- Pirraku, Muhamet. "Roli i Islamit në Integrimin e Shqipërisë Etnike dhe të Kombit Shqiptar". Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, 1995.
- Popoviç, Aleksandre. *Balkanlar'da İslam*. çev. Komisyon. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

- Prifti, Kristaq. "Diversiteti fetar dhe uniteti kombetar te Shqiptaret". *Studime Historike* 1-2 (2001), 25-39.
- Riza, Skender. "Islamizimi i Popullit Shqiptar". *Rreth Përhapjes së Islamit ndër Shqiptarët*. Shkodër: Klubi Kulturor "Drita", 1997.
- Rruga, Ilir. *Arnavutluk'ta Hristiyanlık ve İslamiyet'in Tarihçesi*. Yayınlanmamış: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2011.
- Sarınay, Yusuf (ed.). *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Arnavutluk - Shqiperia ne Dokumentet Arkivale Otomane*. çev. Ermal Nurja. İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2008.
- Shpuza, Gazmend. "Bashkëjetesa ndër fetare midis shqiptarëve". 41-46. Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005.
- Sinani, Shaban. "Burime për pozitën e kishës në ish-Perandorinë Osmane". 1-12. Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005.
- Thellimi, Nedai. "Athanasi i Ohrit". *Tempulli (reviste periodike kulturore)* 13 (2008).
- Thengjilli, Petrika. "Aspekte të pakësimit numerik të Bashkësisë Katolike në Shqipëri (shek. XVI-XVIII)". *Studime Historike* 1-2 (2000), 21-44.
- Thengjilli, Petrika. "Aspekte të përpjekjeve të himarjoteve për liri (shek. XVI-XVIII)". *Himara ne Shekuj*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2006.
- Thengjilli, Petrika. "Toleranca fetare në Lëvizjen Çlirimtare të Popullit Shqiptar (Shek. XVII-XVIII)". Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, 1995.
- Tufan, Muzaffer. "Arnavutların Milli Kimliğini Koruyan Osmanlı Hoşgörüsü". 259-268. Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005.
- Xhelili, Qazim. "Toleranca në marrëdhëniet midis komuniteteve fetare në Shqipëri dhe ndikimi i tyre në jetën shoqërore në periudhën midis dy luftërave botërore". *Krishterimi ndër shqiptarë (simposium ndër kombëtar Tiranë 16-19 nëntor 1999)*. Shkodër: Phoenix, 2000.
- Xhufi, Pellumb. "Ndjenja fetare në Shqipëri gjatë mesjetës". *Studime Historike* 1-4 (1994), 5-16.
- Xoxi, Koli. *Shkolla ortodokse në Shqipëri, rilindësit tanë*. Tiranë: Mokra, 2002.
- Zamputi, Injac. *Dokumente për historinë e Shqipërisë 1479-1506, 2/ II (1499-1506)*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Republikës Popullore Socialiste të Shqipërisë - Instituti i Historisë, 1979.
- Zamputi, Injac. *Dokumente të shekujve XVI-XVII për historinë e Shqipërisë*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë Instituti i Historisë, 1989.
- Zamputi, Injac. *Dokumente të shekujve XVI-XVII për historinë e Shqipërisë*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë Instituti i Historisë, 1990.
- Zamputi, Injac. *Relacione mbi gjendjen e Shqipërisë Veriore dhe të Mesme nga shek. XVII, - I (1610-1634)*. Tiranë: Yayınevi yok, 1963.
- Zavalani, Tajar. *Histori e Shqipnis*. Tiranë: Phoenix, 1998.

Shtojca 1: Xhamia e Gjini Aleksit në Rusan Delvine



Assis. prof. dr. Ilir RRUGA

**THE CO-EXISTENCE EXPERIENCE OF MUSLIMS AND
CHRISTIANS IN ALBANIA DURING THE OTTOMAN
PERIOD (BETWEEN 15TH AND 17TH CENTURIES)**

Abstract

Islam and Christianity, which are the main religions in the world have lived together in the harmony since they met in the Albanian lands. Is noted that the percentage of these religions in Albania were approximately equal during XV-XVII century. At a time when thousands of people were losing their lives in the West, due to disagreements and religious fragmentations, in Albania we have totally different situation. We can see there one magnificent peace, love, respect, unity and solidarity between Religions. The example of Albania from this aspect is one of the rare examples. Because this example represents two parts that constitute a magnificent portrait.

Key Words: *Albania, Religion, Religious Harmony - Tolerance, Muslim, Christian, Respect.*

Msc. Ermal BEGA

Orientalist dhe studiues kulturash - Tiranë

SHKAQE E ZHVILLIMIT TË TRASHËGIMISË ISLAME NË SHQIPËRI DHE TË HUMBJES SË SAJ GJATË SHEKULLIT XX

Abstrakt

Trashëgimia e krijuar nga një popull është ajo çfarë e dallon atë më së shumti nga një popull apo komb tjetër. Gjuha e një populli mund të ketë dallime të pakta, nga një rajon në tjetrin, përmes dialekteve të ndryshme, por trashëgimia që ndërtohet, qoftë e prekshme apo e paprekshme, është e ndryshme nga vendi në vend.

Atë që mund ta krijojë shoqëria e një vendi apo rajoni, nuk mundet ta krijojë shoqëria e një vendi apo rajoni tjetër, edhe pse gjendet brenda të njëjtit popull.

Edhe pse në të gjithë trojet shqiptare gjejmë gjurmë dhe pasuri të madhe të trashëgimisë islame, ato ndryshojnë nga vendi në vend. Për këtë arsye, në këtë shkrim ne do të përqendrohemi më shumë në trashëgiminë islame vetëm brenda territorit të asaj që njihet ndryshe si “Shqipëria londineze” dhe pikërisht për shekullin XX kur zhvillimi i trashëgimisë islame në Shqipëri nisi të zbehet dhe të humbasë vlerat e saj për shkak të ngjarjeve të shumta të cilat ndodhën në këtë shekull.

Fjalët kyçe: *Trashëgimia islame, Shqipëria, shekulli XX, shoqëria shqiptare, komunizmi.*

Hyrje

Të ngresh një qytetërim e ta lësh trashëgimi për brezat që do të vijnë, është shumë e vështirë. Për ta arritur atë duhen mund, njerëz, dijetarë, shkencëtarë, arkitektë, të holla dhe kohë.

Historia e shqiptarëve dhe trojeve shqiptare ka kaluar gjithashtu nëpër periudha të tilla. Në tokat tona ende dhe sot ruhen shumë monumente nga trashëgimi të ndryshme, të cilat kanë gjetur vend në mesin tonë. Këtu mund të përmendim që në trojet shqiptare gjenden ende shumë monumente historike nga periudha si ajo pagane, romake, e krishterë, bizantine, ilire dhe osmane.

Nga të gjitha gjurmët e qytetërimeve të ndryshme që kanë kaluar në vendit tonë, përveç ndërtimeve të ndryshme dhe të shumta nga qytetërimi islam, të tjerat kanë qenë kryesisht vetëm objekte fetare (si p.sh. kisha apo manastire).

Qytetërimi islam ka pasur një veçanti në të gjithë botën, duke qenë se krahas asaj që konsiderohet si plotësim i besimeve të mëparshme, i profetëve dhe i profetësive të mëhershme, Islami gjithashtu u bë sistemi i fundit dhe më i mirë në botë për jetën e përditshme të njerëzve, qoftë nga ana e të menduarit, apo dhe nga ana e të zbatuarit të tij në jetën e përditshme.

Pa kaluar 100 vjet pasi profeti i Islamit, Muhamedi a.s. (paqja qoftë mbi të) ndërroi jetë në vitin 632 (shekulli i shtatë me kalendarin tonë), myslimanët tashmë kishin pushtuar shumë troje të njohura të asaj kohe, si dhe kishin nënshtruar dy perandoritë më të mëdha e më të fuqishme të kohës, Perandorinë Perse dhe Perandorinë Bizantine.

Që nga ai shekull, shekulli i tetë, myslimanët, përmes parimeve islame, ajeteve të Kuranit dhe këshillave të Profetit Muhamed për kërkimin e diturisë nga myslimanët (meshkuj dhe femra) kudo që munden, tashmë e kishin treguar veten, kur pas pushtimit të atyre vendeve, ata nuk vepruan si pushtuesit dhe perandoritë e tjera, të cilët kur pushtonin një vend vetëm bënë masakra, digjinin dhe shkatërronin çfarë të mundeshin nga trashëgimia e vendeve që sundonin, por myslimanët nuk shkatërronin çfarë u dilte përpara, përkundrazi, ata krahas kësaj morën në dorëzim edhe të gjitha librat e atyre popujve, qofshin në gjuhën greke, latine, hebraike apo india-

ne, duke i përkthyer ato në gjuhën arabe që nga shekulli VIII, si gjuha më e rëndësishme gjatë Mesjetës, nga ku nisën dhe hapat e para të qytetërimit të madh islam, sidomos me hapjen e “Bejt al Hikmah” (Shtëpia e Urtësisë) në Bagdad, nga sunduesi dijetar Harun al Rashid. Këtu u vendosën themelet e asaj që më vonë do të njihej si Periudha e Artë e Islamit. Mbi këtë periudhë, kimisti dhe historiani belgo-amerikan, Xhorxh Sarton, në librin e tij “*Historia e Shkencës Islame*”¹ na tregon shumë nga kontributet e myslimanëve gjatë kësaj periudhe, nga të cilat e gjithë bota më pas, përfshirë dhe evropianët, morën mësim, kulturë e qytetërim.

Nga ky qytetërim i madh islam, morën mësim dhe u ndikuan shumë qytetërime të mëhershme, siç ishin bizantinët, persianët, popujt turq, malajët, kinezët, indianët, afrikanët e shumë të tjerë.

Këtu nuk duhet lënë pa përmendur se Evropa, bashkë me evropianët janë ndikuar shumë nga ky qytetërim, sidomos gjatë Mesjetës së Errët të Evropës, kur Kisha dhe Papati kishin lejuar vetëm ndërtimin e kishave, por pa pasur ndonjë qytetërim tjetër, si në art, kulturë, dituri, mjekësi, filozofi, psikologji dhe astronomi. Këto risi atyre ua sollën myslimanët, qofshin ata që sunduan në Andaluzi (duke përfshirë Spanjën e sotme, Portugalinë, Francën jugore etj.), qofshin ata që sunduan në Sicilinë dhe Palermon e sotme në Itali (myslimanët e njohur si Saracenë), ose nga ata që sunduan Qipron, Maltën dhe ishuj të tjerë të Mesdheut.

Sigurisht, ky qytetërim u përhap edhe të trojet e Ballkanit, duke përfshirë këtu Bosnjën dhe trojet shqiptare, të cilat ishin shumë afër qytetërimit islam që ishte shtrirë tashmë në Evropë, e kjo falë Detit Mesdhe.

Mbi arritjet e qytetërimit islam në Shqipëri, deri në shekullin XVII kur e vizitoi dhe vetë, Evlija Çelebiu, udhëpërshkruesi më i njohur osman i kohës, për udhëtimin e tij atje, në librin e tij të njohur “*Sejahaatname*” (Libri i udhëtimeve), na jep një panoramë të gjerë dhe në detaje mbi objektet e trashëgimisë dhe qytetërimit islam që ai gjeti në qytetet tona.

Pikërisht për shkak të atij zhvillimi shumë të madh që morën shumë qytete në Shqipëri gjatë shekujve XVII dhe XVIII, sot vendi ynë ka dy

¹ Libri “*Historia e Shkencës Islame*” nga autori Xhorxh Sarton, botuar në shqip nga Qendra Shqiptare për Studime Orientale, Tiranë, 2020.

qytete të njohura si pjesë e UNESCO-s, organizatës së trashëgimisë botërore. Ato janë Berati dhe Gjirokastra, ku objekte të shumta nga trashëgimia e qytetërimit islam dhe osman te ne, i japin ndriçim të veçantë atyre qyteteve, të vizituara nga shumë turistë vendas dhe të huaj.

Pranimi i Islamit dhe zhvillimi i qytetërimit dhe trashëgimisë islame në Shqipëri

Çdo qytetërim i krijuar në botë, ka sigurisht pikënisjen, shkaqet dhe qëllimin e tij. Kështu ka ndodhur edhe me qytetërimin dhe trashëgiminë islame kudo në botë. Bazat, shtyllat dhe parimet e Islamit si fe universale dhe si sistemi më i mirë për njerëzit në tokë, i zbritur nga vetë Krijuesi i Madhëruar, bënë që shumë popuj të ndryshëm ta pranonin atë me dëshirë dhe pa asnjë dyshim, pasi dhe vetë Allahu në Kuranin e shenjtë parashikon hyrjen e njerëzve tufa-tufa në Islam.

Madhështia e kësaj feje, si plotësuese e besimeve dhe profetëve të mëparshëm, dhe si mesazhi i fundit dhe i plotësuar nga Krijuesi i çdo gjëje përfshin veçanti që nuk i ka asnjë besim fetar dhe asnjë sistem tjetër në botë.

Qytetërimi i madh islam dhe trashëgimia e krijuar dhe e mbetur prej shekujsh deri më sot, tregon qartë shpirtin që kanë pasur ato ndërtime, me qëllimin e vetëm për Krijuesin e Gjithësisë dhe duke u bazuar në thënien (hadithin) e Profetit Muhamed (paqja qoftë mbi të!) kur thotë se: *“Zoti është i bukur dhe Ai e do të bukurën.”*

Drita e këtij besimi dhe qytetërimi botëror ndriçoi edhe banorët e trojeve tona shqiptare, ku nga Veriu në Jug, nga Lindja në Perëndim të asaj që njihej si Arnavutluk (Shqipëria me troje) u shfaqën objekte dhe ndërtime të shumta nga qytetërimi islam.

Pranimi i Islamit nga shumica e shqiptarëve erdhi si pasojë edhe e boshllëkut që paraardhësit tanë kanë pasur fillimisht nga paganizmi e më pas nga krishterimi, qoftë ai lindor (ortodoks), qoftë ai perëndimor (katolik), rivalë të mëdhenj të njëri-tjetrit, e si pasojë ata vetë pranuan dhe zhvilluan qytetërimin islam në trojet tona.

Për atë gjendje, autori Edwin E. Jacques, na jep një paraqitje të qartë ku thotë: “Shqipëria që shtrihet në mes të udhës midis këtyre dy qendrave të ndikimit rival, paraqet një pozitë të ndërlikuar kishtare. Për shekuj me radhë ajo ishte mollë sherri midis Kostandinopojës dhe Romës, duke qenë besnikëria e saj çmimi i intrigave të panumërta dhe shkak i një armiqësie të zgjatur dhe xheloze”.²

Studiuesit, çështjen e islamizimit të shqiptarëve, e rrotullojnë në të gjitha anët, por vetëm në lëmin e besimit pak mendojnë. Ata, në përgjithësi me prejardhje nga bota e krishterë, natyrisht, nuk shikojnë asgjë të dobishme në fenë islame. Ka studiues të tjerë që kanë shfaqur mendim dhe, në të këmbëngulin, se shqiptarët janë kryesisht materialistë dhe se e pranuan fenë islame duke u nisur vetëm nga përfitimet materiale! Dhe, megjithëse e konfirmojnë dekadencën e krishterimit në vendin tonë në ato kohë, ndër shkaqet kryesore të pranimit të fesë islame ata këmbëngulin se kjo ka lidhje me karakterin e shqiptarëve si pjesëtarë të një kombi materialist. Ata pranojnë se duke qenë aq larg në kohë, nuk mund të përcaktohen drejt arsyet e pranimit të fesë islame te ne, por, duke u nisur nga krishterimi që e unifikonte fenë me kombin, kanë shfaqur mendimin, se të pranosh fenë islame, do të thotë të bëhesh turk.³

Por, e vërteta ka qenë tërësisht ndryshe, shqiptarët e pranuan Islamin ashtu siç është, universal, dhe nuk pranuan kulturën arabe apo osmanoturke.

Gjatë atyre shekujve, qytete të tëra shqiptare, pikërisht në ato kohë, morën një ngjyrim tjetër nga ndryshimi i stilit të tyre të jetesës deri atëherë, duke u pasuruar dita-ditës me kulturë dhe trashëgimi plot ngjyra dhe me shpirt.

Shqipëria pati fatin që me ardhjen e Islamit dhe qytetërimit islam, të nxirrte nga gjiri i saj punëtorë dhe zanatçinj të aftë, të cilët ishin ustallarë të pashoq në ndërtimin e objekteve të ndryshme nga ai qytetërim, të tilla si: ura, kala, medrese, xhami, çezma, rrugë me kalldrëm, pazare (çarshi),

² Edwin E. Jacques, *Islamizimi i Shqipërisë nën turqit*, Alsar, Tiranë, 2019, f. 31.

³ Ali M. Basha, *Nëpër gjurmët e Islamit* (Përmbledhje studimesh, analizash, shënimesh historiko-kritike, refleksionesh), botim privat, Tiranë, 2005.

bezistane, hamame, shtëpi, hane etj.. Nga mendja dhe duart e këtyre ustallarëve shqiptarë ka pasur prej tyre të cilët kanë ndërtuar objekte të ndryshme në Stamboll e më tej në të gjithë botën arabe, ku shumë prej atyre objekteve qëndrojnë ende sot në këmbë dhe janë dëshmi e gjallë nga kontributet e shqiptarëve në qytetërimin islam.⁴

Mospranimi i Islamit dhe zhvillimit marramendës të qytetërimit islam nga shumica e shqiptarëve si fe dhe si sistem jetësor e përparues, do të thoshte se edhe ne shqiptarët do të mbeteshin pas me kulturë dhe qytetërim, njësoj si shumë popuj të tjerë rreth nesh, duke përfshirë grekët dhe sllavët, të cilët me shekuj mbetën me dëshirë pas në këtë aspekt, duke jetuar për një kohë të gjatë sipas sistemit të errët mesjetar të Evropës, të udhëhequr nga Kisha.

Majat e arritjes së qytetërimit dhe trashëgimisë islame në Shqipëri

Pranimi i Islamit nga shqiptarët, edhe pse ka nisur që para ardhjes së Sulltanatit Osman në Shqipëri (për shkak se duke qenë një vend në rajonin e Evropës, kontaktet përmes Detit Mesdhe me myslimanët në Andaluzi dhe me Emiratin e Sicilisë në Itali kanë qenë më të afërta), me ardhjen e osmanëve fillimisht u pranua në numër të vogël gjatë shekullit XV, duke bërë më pas që ata të njihen dalëngadalë me qytetërimin islam dhe kontributet e tij në vende të ndryshme të botës, qofshin të Lindjes apo të Perëndimit, ku dielli i Islamit me qytetërimin e tij kishte lëshuar rrezet.

Gjatë periudhës së sundimit të Shtetit Osman në Shqipëri, edhe pse shumë shqiptarë të cilët e kishin pranuar Islamin, kryesisht nga familjet e mëdha si ajo e Dukagjinasve nga Veriu apo Shpatave nga Jugu, ishin pranuar në radhët e larta të atij shteti si ministra apo si zyrtarë ushtarakë, sërish shqiptarët ishin të lirë që të zgjidhnin me dëshirë për ta pranuar apo jo Islamin si fe dhe si sistem jete.

⁴ Për më shumë në lidhje me këtë lexoni shkrimin "*Kontributi i shqiptarëve në qytetërimin islam*", të shkruar nga Ermal Bega.

Por shekujt XVII⁵ dhe XVIII, jo vetëm që ndryshuan përqindjen e pranimit me dëshirë dhe vullnet të plotë të Islamit nga shumica e shqiptarëve, duke u shkrirë në një kulturë islame me kulturën dhe traditat shqiptare, por gjithashtu këto dy shekuj u bënë maja më e lartë e zhvillimit të këtij qytetërimi islam në mesin e shqiptarëve. Ai zhvillim u bë në aspektin ekonomik, politik, kulturor, edukues, arkitekturor, letrar, etj..

Këto i vërtetojnë me qindra e mijëra dokumente arkivore qoftë nga Arkivi Osman, qoftë nga arkivat e Vatikanit, apo ato të Venedikut, të cilat shkruajnë për ndryshimin pozitiv që ndërmorën shqiptarët për shumë shekuj që nga koha pas pranimit të Islamit nga shumica e popullsisë. Për studiues të tillë kemi një nevojë shumë të madhe si shqiptarë.

Pikërisht këto dy shekuj ishin gjithashtu maja më e lartë që shqiptarët arritën gjatë qytetërimit islam në Shqipëri. Gjatë atyre shekujve, ata ndër-tuan shumë medrese (shkolla) në Shqipëri dhe në trojet e tjera shqiptare,⁶ ura, xhami, hamame, rrugë me kalldrëme, shtëpi, libroteka, pazare, bezistane, hane e shumë ndërtime të tjera në dobi të të gjithë popullit. Kafehanet ishin të mbushura me letrarë, përkthyes, hoxhallarë, shkencëtarë dhe me njerëz të ditur e me kulturë të lartë, siç kërkon dhe vetë Islami nga secili mysliman.

Xhamitë dhe institucionet e tjera fetare nuk kishin shumë ndryshime nga ndërtimet e tjera vendase të ndërtuara para ardhjes së Islamit, në mënyrë që mos të ndryshohej arkitektura e ndërtimit të atyre objekteve, edhe pse turqit osmanë futën pak elemente të reja në ndërtimin e këtyre faltoreve,⁷ për të treguar bukurinë e artit dhe arkitekturës së veçantë islame.

⁵ Lexoni librin “*Shqipëria 350 vjet më parë*” nga autori osman Evlija Çelebi, botuar nga “Horizont”, Tiranë, 2000. Udhëtari Evlija Çelebi gjatë shekullit XVII vizitoi shumë nga trojet shqiptare ku na dha një panoramë të mahnitshme të jetesës islame të shumë qyteteve shqiptare si dhe tregoi për trashëgiminë e pasur islame që ato kanë pasur.

⁶ Për ndërtimin e medreseve islame dhe shkollave të tjera të ndryshme në trojet shqiptare lexoni shkrimin e prof. dr. Necati Demir me titull “*Shkollat në Kosovë e Maqedoni gjatë viteve 1877-1912 sipas dokumenteve arkivore në arkivin osman*”, të botuar në revistën kulturore dhe shkencore për studime orientale “URA”, organ i Qendrës Shqiptare për Studime Orientale, Tiranë, nr. 14 dhe 15, 2019.

⁷ Stilian Adhami, *Monumente të kulturës në Shqipëri*, Tiranë, 1958, f. 125.

Në ata dy shekuj, gjuha shqipe e shkruar me alfabetin arabo-osman (e njohur ndryshe si *letërsia e bejtexhinjve* apo *alhamiada shqiptare*) arriti majat, kur shqiptarët ishin të aftë të lexonin, shkruanin dhe flisnin në shumë gjuhë, ku krahas shqipes, shumë prej tyre ishin minimumi të aftë që të lexonin, flisnin e të shkruanin edhe në gjuhën arabe (si gjuhë e Islamit dhe Kuranit), në gjuhën turke-osmane dhe persisht.

Po në këta dy shekuj të majës së qytetërimit islam në Shqipëri, u krijuan gjithashtu vilajetet shqiptare bashkë me familjet e mëdha shqiptare të cilat sunduan ato vilajete, siç ishin familja e Bushatlinjve, ajo e Qyprillinjve, ajo e Ali Pashë Tepelenës etj..

Gjithashtu, gjatë atyre dy shekujve, shumë shqiptarë u bënë vezirë (kryeministra) në Sulltanatin Osman, si pjesë e rëndësishme e qytetërimit islam.

Krahas këtyre, shumë arnautë u përhapën si zyrtarë të lartë politikë, ushtarakë dhe fetarë në vende të ndryshme të hapësirës së madhe të Sulltanatit Osman, ku ende sot gjenden shumë arnautë (shqiptarë), të cilët jetojnë në të gjitha shtetet e botës arabe dhe me krenari deklarojnë që kanë origjinë shqiptare.

Shkaqet e rënies së zhvillimit të trashëgimisë islame në Shqipëri

Mund të themi me fatkeqësi se ndryshe nga vende të tjera ku pranimi i Islamit dhe qytetërimi islam në ato vende është ngritur për shumë shekuj dhe ende vazhdon në shumë prej atyre vendeve, në Shqipëri islamizimi më i madh i shqiptarëve si dhe qytetërimi islam që u zhvillua në vendin tonë e që pati një ngritje me shumë sukses dhe produktivitet, ndodhi brenda një kohe shumë të shkurtër, më së shumti vetëm gjatë shekujve XVII dhe XVIII. Pra, u deshën këta dy shekuj, që të konsolidohej shumica e Shqipërisë me popullsi shqiptare myslimane, duke pasuar edhe me zhvillimin e qytetërimit islam dhe të trashëgimisë islame në vendin tonë, të cilat lulëzojnë ende dhe sot.

Nuk duhet harruar se, kur shqiptarët pranuan në masë të gjerë Islamin, me zhdukjen e jetës bizantine, edhe në Ballkan filloi një jetë e re... përëndo i errësira mesjetare feudale dhe u çel një epokë humaniste, iluministe,

shkencore, laike dhe kulturore pozitive. Duhet kujtuar gjithashtu se islamizimi i shqiptarëve nuk vazhdoi për shumë vite dhe në shekullin XVIII ai u ndërpre, sepse në atë shekull kishin nisur rrymat nacionaliste. Francezët, anglezët, gjermanët, spanjollët, italianët etj., kishin themeluar shtete monarkiste kombëtare të pavarura dhe po zgjeroheshin.⁸

Ishin pikërisht lëvizjet e ndryshme në mesin e disa popujve brenda Shtetit Osman, siç ishin bullgarët, serbët dhe grekët, të cilat hapën rrugën e nacionalizmit të grupeve etnike derisa erdhën te kërkimi i themelimit të shteteve të tyre etnike dhe ndarjes nga ajo Perandori.

Edhe te shqiptarët, nacionalizmi i shpikur gjatë shekullit XIX, ndikoi shumë keq në vazhdimin e zhvillimit të trashëgimisë islame në Shqipëri. Kulmin e fillimit të saj, ky nacionalizëm e arriti me organizimin e Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, në qershor të vitit 1878.

Gjatë fillimit të shekullit XX, problemet në Shqipëri nisën të shtohen pasi Shteti Osman si perandori nisi të dobësohet. Shumë shtete-kombe u ndanë nga ajo perandori dhe krijuan mbretëritë e më pas shtetet e tyre. Ashtu ndodhi dhe me Shqipërinë, e cila në vitin 1912 u nda përfundimisht nga ndikimi i Shtetit Osman, duke e shpallur veten shtet të lirë, sovran e të pavarur. Krijimi i mbretërisë shqiptare vijoi me ndërtimin e shtetit modern shqiptar duke marrë parasysh shembullin e shteteve evropiane. Këto ndodhi të kohës në Shqipëri penguan dhe zvogëluan gjithashtu zhvillimin e qytetërimit islam në vendin tonë.

Pushtimet e shumta të Shqipërisë së sapokrijuar, por edhe të trojeve të tjera shqiptare, qoftë nga Mbretëria Bullgare, Mbretëria Serbe, Mbretëria Greke, e më pas nga Italia fashiste dhe nga Gjermania naziste, bashkë Luftën e Parë Botërore (1914-1918) dhe Luftën e Dytë Botërore (1939-1945), ku Shqipëria për fat të keq ishte pjesë e saj, nuk mund të sillnin ndonjë kontribut në aspektin e qytetërimit islam në Shqipëri.

Viti 1945, pas shumë përpjekjeve për të mos ndikuar, solli marrjen e pushtetit me dhunë nga komunistët dhe themelimin e shtetit komunist shqiptar, i cili deri në vitin 1990, përmes diktatorit të saj të vetëshpallur si

⁸ Nexhip P. Alpan - Nesip Kaçi, *Shqiptarët në Perandorinë Osmane*, Albin, Tiranë, 1997, f. 31.

udhëheqës shteti, Enver Hoxha, e bëri tërësisht të pamundur zhvillimin e krijimit dhe vazhdimin e trashëgimisë islame në Shqipëri.

Sundimi i atij diktatori me dhunë dhe terror ndaj popullit të tij për afër 50 vjet, në vend që të linte zhvillimin e qytetërimit islam në shekullin XX, nisi të shkatërronte dhe shumë objekte të krijuara nga myslimanët shqiptarë në Shqipëri, duke përfshirë xhami, hamame, pazare të vjetra historike, hane, rrugë etj., duke e bërë më të zymtë jetën e shumë shqiptarëve në Shqipëri për shkak të instalimit me dhunë të ideve komuniste-ateiste.

Shteti shqiptar tashmë nuk sundohej nga myslimanë dhe dijetarë myslimanë të cilët mund ta zhvillonin atë trashëgimi, e cila do të na bënte më shumë krenarë si shqiptarë, duke lënë një boshllëk të madh në vendin tonë.

Edhe me ardhjen e demokracisë në vitin 1990 dhe rikthimin e praktikës fetare islame nga shqiptarët në Shqipëri, shoqëria myslimane shqiptare ishte shumë e paditur tashmë se si ta ndërtonte jetën e saj mbi parimet e një ambienti oriental-islam, siç e kishim dikur.

Nga ai vit, në Shqipëri nuk mund të thuhet se kemi dhënë kontribute në edukimin e myslimanëve shqiptarë për ndërtimin e shumë objekteve me motive islame, si dhe ruajtjen e tyre si një trashëgimi për vetë ne.

Komuniteti Mysliman i Shqipërisë, si institucioni fetar islam më i madh në Shqipëri, duke pasur shumë probleme të ndryshme brenda tij, qofshin ato kulturore, shoqërore, ekonomike, politike, sektare e shumë të tjera, i shtohet këtu edhe mungesa e kuadrove me kulturë të gjerë, si dhe mospranimi i mendimeve ndryshe nga myslimanët shqiptarë, qoftë edhe nga mendimtarë të lirë, të cilët e duan ndërtimin, zhvillimin dhe ruajtjen e trashëgimisë islame në Shqipëri.

Shoqëria shqiptare në Shqipëri sot, që nga fillimi i shekullit XX, por edhe tani në shekullin XXI, duket ende e papjekur, e pavetëdijshme dhe moskokëçarëse ndaj trashëgimisë së pasur islame që kemi pasur, por edhe ndaj zhvillimit të mentalitetit të myslimanëve shqiptarë me edukim intelektual për të krijuar një trashëgimi islame, e cila do të na kënaqë dhe gëzojë fillimisht ne që jetojmë sot, por edhe do të mbesë një trashëgimi për brezat në vazhdim.

Për ta arritur këtë, duhet patjetër të zhvillohen takime mes dashamirësve dhe intelektualëve që kanë njohuri mbi trashëgiminë islame dhe qytetërimin islam në Shqipëri, sigurisht me kërkesën e Komunitetit Mysliman të Shqipërisë, të Institutit Kombëtar të Trashëgimisë Kulturore, si edhe të organizatave private vendase apo të huaja, në mënyrë që të gjejnë mënyra dhe rrugë se si ta zhvillojnë atë në vendin tonë dhe që të mos bëhen shkaktarë të kohës për humbjen e saj.

Literatura e shfrytëzuar:

1. Nathalie Clayer, *Në fillimet e nacionalizmit shqiptar (Lindja e një kombi me shumicë myslimane në Evropë*, botimet “Përpjekja”, Tiranë, 2009.
2. Ali M. Basha, *Nëpër gjurmët e Islamit*, botim privat, Tiranë, 2005.
3. Stilian Adhami, *Monumente të kulturës në Shqipëri*, Ministria e Arsimit dhe e Kulturës, Tiranë, 1958.
4. Nexhip P. Alban & Nesip Kaçi, *Shqiptarët në Perandorinë Osmane*, Albin, Tiranë, 1997.
5. Evlija Çelebi, *Shqipëria, 350 vjet më parë*, Horizont, Tiranë, 2000.
6. Edwin E. Jacques, *Islamizimi i Shqipërisë nën turqit*, Alsar, Tiranë, 2019.
7. Revista kulturore dhe shkencore për studime orientale “URA”, organ i Qendrës Shqiptare për Studime Orientale, nr. 14 dhe 15, Tiranë, 2019.

MSc. Ermal BEGA

CAUSES OF DEVELOPMENT OF ISLAMIC HERITAGE IN ALBANIA AND ITS LOSS DURING THE 20TH CENTURY

Abstract

The heritage created by a people is what distinguishes it most from another people or nation. The language of a people may have slight differences, from one region to another, because of the use of different dialects, but the heritage that is built, whether tangible or intangible, is different from place to place.

What the society of one country or region can create, the society of another country or region cannot create, even though it is within a people.

Although we find traces of the very rich Islamic heritage in all Albanian lands, they differ from city to city and from region to region. For this reason, in this paper we will focus more on the Islamic heritage only within the territory of what is otherwise known as "Londonize Albania" and precisely on the 20th century when the development of Islamic heritage in Albania began to fade and lose its values due to many events that happened in this century.

Key words: *Islamic heritage, Albania, 20th century, Albanian society, Communism.*

Metin IZETI

PËRSHPIRTSHMËRIA DHE JETA FETARE

Abstrakt

Interesi në rritje për përshpirtshmërinë në fusha të ndryshme të kërkimit njerëzor kërkon gjykime dhe kërkime të caktuara, si nga fetarët ashtu edhe nga jofetarët. Pra, kërkohet hulumtim edhe në disiplinat teologjike edhe në ato shoqërore. Ndodh që flitet për të njëjtat gjëra, vetëm në gjuhën e disiplinës së caktuar. Në thelb, e njëjta përvojë mbetet për të gjithë, domethënë se përshpirtshmëria është vërtet një përvojë e pa përjetuar plotësisht. Kjo përvojë mund të haset brenda fesë dhe jashtë saj, pa marrë parasysh pranohet apo refuzohet. Përshpirtshmëria fetare, burimet i ka në tekstet e shenjta fetare, për shembull ajo islame, në Kuranin dhe Sunetin (traditën pejgamberike). Në atë mjedis, ajo krijon termat dhe përkufizimet e veta dhe në të njëjtën kohë me to pasuron vetë përvojën fetare. Sot, më tepër se kurrë, është e rëndësishme të eksplorohet gjuha e përshpirtshmërisë dhe të zgjerohet kuptimi i koncepteve dhe imazheve shpirtërore. Ekstaza (vexhd), dëshira për jetë dhe fena (shkrirje), dëshira për bashkim me Njëshin, shkojnë së bashku në përshpirtshmëri, ashtu si njohja dhe dashuria, dhe pikërisht këtu përshpirtshmëria dallon nga teknika juridike dhe apologjetike fetare.

Nëpërmjet paraqitjes dhe analizës së termave dhe përkufizimeve të përshpirtshmërisë, ky artikull në mënyrë indirekte dëshiron ta vendosë atë si realitetin tonë. Pastrimi i koncepteve dhe përkufizimeve çon në dialog dhe ky është vizioni i njeriut në këtë botë.

Fjalët kyçe: *përshpirtshmëri, përvojë, vexhd (ekstazë), fena (shkrirje), gjuhë, njohje, dashuri.*

Hyrje

Në periudhat e mëparshme, duke u bazuar në tekstet e shkruara dhe përvojën e reprezentuesve të përshpirtshmërisë, dukej qartë se çfarë është përshpirtshmëria. Sot, kur interesi për të po rritet dhe kur zbulohet se përshpirtshmëria, nga “një derë e madhe” po na futet edhe jashtë feve të shpallura, lindin disa pyetje që duhet të marrin përgjigje:

- çfarë është përshpirtshmëria e vërtetë?
- a është për të gjithë njerëzit apo vetëm për një elitë?
- a ka anomali psikologjike dhe devijime të ndryshme tek ajo?
- cilat janë raportet e përshpirtshmërisë ndaj dukurive të ndryshme, pra a janë ato pjesë përbërëse e saj?
- a janë shpirtërorët të çuditshëm që përçmojnë botën dhe ikin prej saj, apo kontribuojnë edhe në ndërtimin e një bote më të mirë?
- cili është kulmi i përshpirtshmërisë dhe a e humb njeriu identitetin aty apo e fiton plotësisht?
- cila është marrëdhënia midis kuptimit aktual të përshpirtshmërisë dhe kuptimit tradicional të saj?
- çfarë kanë të përbashkët shpirtërorët dhe sa mund të kontribuojnë përvojat e tyre në bashkimin e besimtarëve me mendime të ndryshme rreth teologjisë?

Përgjigjet e këtyre pyetjeve duhet të kërkojnë fillimisht në konceptet dhe përkufizimet e përshpirtshmërisë. Sot, me të drejtë duhet të flasim në shumës kur flasim për termat dhe kuptimet e përshpirtshmërisë, sepse të gjithë janë dakord që nuk ka më një term, një përkufizim të veçantë për të. Është domethënëse që të gjitha këto koncepte të ndryshme, të cilat në vetvete janë bashkëkohore, nuk e përjashtojnë njëra-tjetrën, por e përfshijnë njëra-tjetrën, duke hapur dhe krijuar dialog me njëri-tjetrin. Pra, paralelisht me zgjerimin e njohurive në të gjitha fushat, edhe në fushën e përshpirtshmërisë, njohuritë për të janë zgjeruar shumë.

2. Përshpirtshmëria si një përvojë e të përtijmes

Kur flasim për përshpirtshmërinë sot, është i pashmangshëm konstatimi se njeriu i devotshëm i së nesërme do të jetë shpirtëror, ai që ka ‘përjetuar’ diçka, ose nuk do të jetë më. Kjo fjali përfshin të gjithë njerëzit fetarë, duke krijuar kështu një dialog në kontekst të përjetimit të përtijmes midis tyre, domethënë lidh të gjithë ata që kanë përjetuar Zotin. Ky është edhe përkufizimi themelor i përshpirtshmërisë, ku, mbi të gjitha, është e pranishme përvoja e përjetimit të Zotit. (Izeti, 2004;5).

Sot, interesi i zgjuar për të buron pikërisht nga dëshira e njeriut për një përvojë personale. Kjo dëshirë lind paralelisht me emancipimin e njeriut nga të qenit skllav i bindur ndaj tjetrit dhe lindjen e ndjenjës së personailitetit të tij. Një fushë e pamasë përvojash të mundshme shfaqet papritmas para një personi. Ata me vete sjellin edhe kuriozitate të reja.

Por kurioziteti i njeriut bashkëkohor, gnostik ose agnostik, për sa i përket përshpirtshmërisë - në ndryshim nga tekstet e ndryshme klasike - çon në një përvojë paradoksale të Zotit, që është se Zoti është në thelb i pakuptueshëm; që pakuptueshmëria e tij shtohet dhe nuk zvogëlohet, sa më saktë ta kuptojmë Zotin, aq më shumë na afrohet dashuria e tij që zbulohet; ai bëhet ‘lumturia’ jonë nëse e nderojmë dhe e duam pa kushte. Përshpirtshmëria, jo vetëm që e jeton atë dialektikë, por e kapërcen atë. Nëpërmjet përvojës së saj dhe tejkalimit të gjithë përvojës, çdo gjëje përjetuese, d.m.th. nga gjithçka që mund të përjetohej, përshpirtshmëria bëhet thesari themelor i besimit. Është e qartë se për Islamin dhe fenë nuk mund të flitet më pa folur dhe pa e inkuadruar përmasën e përshpirtshmërisë. Është pikërisht përvoja dhe etja për Zotin e njeriut bashkëkohor që na sjell te ky konstatim.

Përvoja e Zotit është në të vërtetë përvoja e pranisë së Zotit. Prandaj, prania e Zotit ndihet, por Zoti nuk shihet. Prania e Zotit në botën e perceptimit shqisor është e fshehur. Megjithatë, për këdo që jeton jetën e një shpirtnori, ajo është absolutisht e arritshme. Është një realitet i fshehur, por është realitet dhe ne mund të jetojmë në të. Është afrimi i Musait a.s. në kodrën që digjet dhe është përvoja e transformimit në shpellën Hira, ku Pejgamberi a.s. e sheh dritën. Kjo dritë, që realisht është edhe kategori

kuranore (Kuran, Nur: 24:35) është bazë edhe e përvojës së Absolutit nga ana e të përkushtuarit në rrugëtimin e përshpirtshëm. Përvoja e pranisë së Zotit manifestohet në kontekst të ndjenjës së pranisë, dëshmisë së pranisë, ndërgjegjësimit të pranisë, bashkimit me praninë, dhe e gjithë kjo e rrethon iluminacionin e besimtarit shpirtnor (Sari Abdullah, 1288/1871;26).

Si çdo përvojë, kjo përvojë nuk është e lirë nga rrugë të gabuara. Është një rrugëtim nga i cili njeriu nuk duhet të largohet, por të drejtohet drejt saj dhe të ndiqet. Kushdo që përpiqet ta ndjekë atë hyn në një hulumtim, në rrugë për të zbuluar një hapësirë mezi të zbuluar, por që jep kënaqësi edhe në aspekt të jetës edhe në aspekt të fetarisë.

Dhe kjo është një kthesë e re në përshpirtshmërinë bashkëkohore. Përdërisa në dy shekujt e kaluar, në periudhën e materializmit të sforcuar, njerëzit largoheshin nga përshpirtshmëria, duke e portretizuar në të njëjtën kohë atë si diçka që nuk i përket këtij realiteti, sot prania e tij në jetën e përditshme theksohet gjithnjë e më shumë, prandaj ajo depërton në shumë hapësira të veprimit njerëzor, krahas fesë, në art, filozofi, psikologji, pedagogji, etj.. Kjo situatë hap dhe zgjeron rrugën e dialogut ndërdisiplinor, dhe kjo është pikërisht ajo që e kërkon edhe periudha kur jemi duke jetuar. Kjo e ndihmon edhe njeriun e sotëm - kurioz dhe të etur për përvojën personale - të mos e kërkojë në mënyrë agresive prehjen shpirtnore aty ku nuk ka dhe të mos përpiqet me çdo kusht të “zbulojë” të gjithë sekretin e ekzistencës, ose nga ana tjetër, të mistifikojë gjithçka që është njerëzore. Përshpirtshmëria islame e mëson njeriun të mos ekspozojë unin e vet (që do të thotë se njeriu dëshiron të vendosë veten në vendin e Zotit dhe ta qeverisë vetë), por të pranojë praninë e Zotit në gjithësi dhe të qëndrojë me përkushtim ndaj Tij. Një vello fshehtësie rrethon të gjitha fushat e jetës njerëzore, duke filluar nga shkencat pozitive, përmes psikologjisë dhe gjithçka që lidhet me të, deri te përvojat më delikate shpirtërore. Kjo në të njëjtën kohë po çmitizon përshpirtshmërinë dhe e vendos atë aty ku i takon në hapësirën e besimit. Vendi i saj është në tokë, në dukshmëri, por me kontakt të vazhdueshëm me të përtejmen.

Kjo nuk do të thotë se përshpirtshmëria bashkëkohore mund të zhveshet nga përvoja e përshpirtshmërisë tradicionale, por do të thotë se ajo

nuk është e tejkaluar dhe për të ka nevojë në të gjitha periudhat e njerëzimit. Për shkak se qëllimi i rrugëtimit shpirtnor është arritja te Zoti, përshpirtshmëria nuk mund të lehet pas dore dhe gjithnjë do ta rruajë aktualitetin e saj në shoqërinë njerëzore. Ajo është realitet edhe nominal, por edhe fenomenal. Përshpirtshmëria e çon njeriun ta përjetojë praninë e Zotit në një mënyrë ose në një tjetër. Kështu, ne kemi mënyra të panumërtat për të përjetuar Zotin dhe mënyra të panumërta të përvojës shpirtnore në kuadër të një sistemi fetar. Ndoshta është më mirë të vëzhgohet përshpirtshmëria si një në të gjitha manifestimet e tij të ndryshme sesa të flasim për përshpirtshmëri aktive, pasive, soditëse, të jashtme, të brendshme.

Duhet pasur parasysh se përshpirtshmëria nuk është thjesht çdo përvojë, por përvoja e zbulimit të Zotit. Prandaj, Zoti i shpallur është gjithmonë matës i përvojës shpirtnore të njeriut dhe tregues nëse ajo ka ndodhur apo jo. Përvoja në vetvete nuk është një përvojë e diçkaje. Për shpirtnorët, nuk është ose nuk duhet të jetë e rëndësishme se si ndihen, por ajo që është e rëndësishme është ndjenja se ka një takim intensiv që krijon përjetimin e pranisë së Zotit (Mushahede). Prania e Zotit gjithmonë sjell me vete disa ndryshime te një person. Gjëja e parë që ai ndjen është se Zoti është me të në forma të ndryshme. Prandaj përshpirtshmëria është pasojë e hirit të pastër të Zotit.

Pikërisht kjo është pika e kontaktit mes të gjitha mendimeve të ndryshme në kuadër të Islamit, sepse asgjë si fetaria e pastër nuk e përsërit vazhdimisht se kontakti me praninë e Zotit është mbindërtim i adhurimit teknik në fetë. Pra, struktura juridike dhe apologjetike, mbindërtohet me përvojën e asaj që është përtej.

Shumë mirë është përkufizuar kjo ndjenjë e përjetimit të pranisë së Zotit në përvojën e shpirtnorëve myslimanë. Ata, në sqarimin e gjendjeve të tyre shpirtnore në relacion me praninë e Zotit kanë thënë: Pashprehshmëria e përvojës së Zotit nuk është as shpirt, as inteligjencë; nuk zotëron një ide, as një mendim, as arsye, as një konstatim, nuk mund të shprehet ose të mendohet; nuk është ngjyra, as rendi, as madhësia, as vogëlsia, as ngjashmëria, as dallimi, as mosngjashmëria; nuk është objekt reflektimi intelektual, nuk është shkencë, as dinjitet dominues; nuk është asgjë nga

ato që ne apo ndonjë krijesë tjetër dimë dhe nuk është as nga gjërat që ekzistojnë; as krijesat nuk e njohin atë për atë që është; Ai kapërcen çdo pohim dhe qëndron mbi çdo mohim..., i çliruar nga të gjitha lidhjet, qëndron mbi universin. (Çelebi, 1993;57).

Përshpirtshmëria flet më shumë për humanizimin e njeriut. Në këtë mënyrë bëhet më i afërt dhe më i arritshëm për njeriun. Por asnjëherë në atë mënyrë që njeriu të mund ta dispononte atë sipas gjykimit të tij personal. Sa më shumë dhe më thellë njeriu ta përjetojë veten në përshpirtshmëri, aq më e thellë do të jetë përvoja e të pashprehurit. Shpirtnori zbulon në thellësitë më të thella të shpirtit të tij shkëndijën hyjnore. Edhe atëherë ndihet ndryshe nga ai që nuk e përjeton atë.

Përshpirtshmëria është përvojë që ndodh brenda besimit dhe brenda botës, pra, është një përvojë e së vërtetës dhe e dashurisë, por në kuptimin që e paraqet zbulesa. Zoti është e Vërteta dhe Zoti është Drita. Sipas detyrës së saj, ajo sjell të vërteta fetare që në të njëjtën kohë inkurajojnë jetesën morale. Përshpirtshmëria ndihmon që e gjithë kjo të ndodhë dhe kjo është e mundur vetëm mes përvojës së atyre që e kanë përjetuar. Si rrjedhojë, shpirtnori, veçanërisht ai mysliman, e gjen veten jo vetëm përpara Zotit dhe jo vetëm te Zoti, jo vetëm ndaj Zotit dhe jo që e gjen vetëm Zotin në vetvete, por e gjen veten të tërhequr në bashkim me Zotin, në dashuri që është gjithmonë në Zotin dhe që përjetohej në ndarjen fizike me Të. E percepton dhe përjeton një Zot të gjallë, një Zot plot mundësi.

Çdo përvojë shpirtnore mbart brenda vetes objektivitet dhe subjektivitet. Përshpirtshmëria nuk është një devotshmëri subjektive, por një jetë subjektive - që ka subjekt të vërtetën - objektive, të shpallur si një kërkesë e përhershme. As e vërteta objektive dhe as subjekti që e merr atë të vërtetë nuk humbet aty. Përshpirtshmëria jeton vazhdimisht midis besimit dhe përvojës përfundimtare, gjë që nuk është e mundur në përmasën e dukshme, dhe për një shpirtnor, vëzhgimi përfundimtar i Zotit është i mundur vetëm në zhytjen dhe shkrirjen në përjetësi. Pra, përvoja shpirtnore në dukshmëri është disi artificiale. Përvoja e shpirtnorit është, si rrjedhim, në kërkim të plotnisë dhe përsosurisë.

3. Karakteristikat e përvojës bashkëkohore shpirtnore islame

Përshpirtshmëria islame, si në traditë, ashtu edhe në bashkëkohësi, nuk i tejkalon kufijtë e Kuranit dhe Sunetit. Përditësimi dhe brendësimi i tyre (bërja për vete) i përket detyrës themelore të përshpirtshmërisë islame. Ky përqendrim e siguron rrugëtimin e arsyeshëm shpirtnor dhe i largon dukuritë shoqëruese të paarsyeshme. Përditësimi dhe bërja për vete e teksteve të shpallura çon domosdoshmërisht në përjetim të tyre, në atë që është e dukshme dhe e prekshme. Ky kontekst e ka ruajtur përshpirtshmërinë islame nga ikja totale nga bota. Veprimi dhe soditja nuk ndryshojnë kurrë plotësisht. Shpirtnorët e mëdhenj ishin kryesisht edhe njerëz të vepërimit. Prandaj, përshpirtshmëria është përvetësimi i asaj që Zoti na zbulon, me fjalë të tjera, zbatimi i rregullave që Ai i ka vendosur për t'u afruar me Të. Kjo nuk nënkupton zbatimin e urdhrave të Zotit dhe përpjekjen për të jetuar islamin në jetën e përditshme, si nga aspekti i të dukshmes, ashtu edhe nga aspekti i përjetimit të brendshmërisë së pastër.

Përshpirtshmëria islame, pra, nuk sjell asgjë të re dhe, mbi të gjitha, në asnjë rast nuk i përket ndonjë burimi të ri besimi. Ajo rrjedh nga besimi islam. Dhe është një shkollë e besimit të pastër në njëshmërinë e Zotit. Pa para njohje fetare, nuk mund të flasim për përshpirtshmërinë islame, sepse ajo bazohet vetëm në ndjenjat apo në njohjen e jashtme të të vërtetave, por në njohjen e brendshme të tyre. Kjo nënkupton adoptimin e të vërtetave të zbuluara nga shpallja. Shumë sot përpiqen për të gjetur një “fe pa fe” në përshpirtshmëri dhe për të dhënë pikërisht atë përgjigje kundër përpjekjeve për të ndarë atë nga feja dhe, në dëshirën për ta treguar atë si ai që përjeton diçka të përtejme, bëhet ahistorik dhe jo personal. Përshpirtshmëria nuk mund të kuptohet si një formë e izoluar ose e pavarur e fesë, por vetëm si një element i një bashkësie ose tradite të caktuar fetare. Madsje kjo mund të duket konservatore ndaj atyre aspiratave që duan të grumbullojnë gjithçka në një kontekst për të krijuar diçka krejtësisht të re. Përkundrazi, ruajtja e thesarit të besimit është në fakt në të jetuarit e tij autentik.

Prandaj mund të themi se përvoja shpirtnore nuk është gjë tjetër veçse kulmi i përvojës së besimit i formësuar nga dashuria, është lulëzimi i gjallë i kontekstit të zbulesës. Kjo është arsyeja pse Kurani është gjithashtu burimi i parë i përshpirtshmërisë dhe përvojës shpirtnore islame.

Nga ana e besimtarit, ajo mbetet e njëjtë, njohja shpirtnore nuk u shton asgjë fjalëve të Kuranit, ajo vetëm u jep peshën e realitetit. Të flasësh për kontaktin e drejtpërdrejtë me Zotin si bazë e përshpirtshmërisë mund të jetë e rrezikshme, sepse nuk ekziston një gjë e tillë. Edhe kontakti më i drejtpërdrejtë me Zotin është indirekt. Vetë shpirtnorët janë “fajtorë” për një nocion të tillë për shkak të të folurit të papërshtatshëm për përvojat e tyre, ku të krijohet përshtypja se disa komunikuan me Zotin siç komunikohet me njeriun. Përshpirtshmëria nuk është bisedë me Zotin, por, një komunikim ndjesor që lind nga thelbi i besimit dhe qëndron në të. Përshpirtshmëria është zhvillimi dhe thellimi i përvojës normale të besimit islam, prandaj nuk ka përvojë më cilësore apo më të vlefshme të re se ajo. Kështu përshpirtshmëria udhëton nga besimi në besim, d.m.th. lind nga besimi dhe zhytet në besim më të thellë.

Në parim përshpirtshmëria islame paraqet traditën e përgjithshme shpirtërore të shoqërisë myslimane, obligim i së cilës është mbrojtja e pasurisë së amshueshme metafizike të besimit islam nga çdo përdorim parcial në përditshmërinë e jetës njerëzore (Hafizovic, 1999;6). Mirëpo do të ngelte i mangët përkufizimi nëse nuk zbritet në cilësitë dhe karakterin kësaj perspektive shpirtërore të përfaqësuar në përditshmërinë metageografike dhe metahistorike të njerëzve të posaçëm të emërtuar si sufi. Këta persona të shoqërisë myslimane, të cilët me një flakë të posaçme kanë dëshiruar të jenë të zgjuar dhe të qëndrojnë me respekt pranë pastërtisë së brendshme të Ligjit Islam, pranë etikës universale islame dhe traditës shpëtimtare. Ata tesavufin e kanë konsideruar si zhveshje të zemrës prej relacioneve njerëzore, braktisje të etikës naturaliste, largim prej cilësive egzoterike, tërheqje prej përpjekjeve epshore dhe egoiste dhe rrokje e fuqishme për cilësitë metafizike dhe disiplinat e urtisë primordiale (sophia perennis) (Madkur, 1993;21). Të tillë kanë qenë Hasan el Basriu, Imam Xhunejd el Bagdadiu, Ebu Talib Mekkiu, Imam Gazaliu, Imam Sujutiu,

Ibën Kajjim el Xhevziu, Imam Rabbaniu dhe shumë kolosë të tjerë të historisë së mendimit islam.

Parimi dhe hipoteza e parë e dijes së përshpirtshmërisë islame është hedhja në mes e ekzistencës së Realitetit Absolut (*Hakikat-i Mutlak*) si postulat primar. Njohja e këtij Realiteti Absolut është ideja dhe parimi më i përsosur i ligjit etik. Gjegjësisht është njohje apriori me ndihmën e së cilës sqarohen dhe rrënjësohen të gjitha llojet e tjera të dijes dhe njohjes.

Parimi i dytë i dijes ose esencës nëpërmes të cilës identifikohet kjo disiplinë është konceptimi i drejtpërdrejtë i përvojës së brendshme. Në realitet, të gjitha përvojat janë të drejtpërdrejta dhe pikërisht siç fushat e përvojës materiale janë të varura prej analizës dhe zbërthimit të perceptimeve shqisore, ashtu edhe fusha e përvojës mistike është drejtpërdrejt e varur nga zbërthimi dhe analiza e dijes sonë për Zotin. Të qenët e përvojës mistike e drejtpërdrejtë d.t.th. të dimë dhe ta ndjejmë Zotin ashtu siç i dimë ose ndjejmë objektet e tjera (Ikbal, 2013;18).

Atëherë mund të themi se tema e tesavufit në parim nuk është e huaj për këtë objekt të studimit dhe për analizën dhe komentin e të dhënave që vijnë nga ky objekt. Stërvitja kuptimore (rijadat) dhe përpjekja (muxhahede) kanë për qëllim që nëpërmjet pastrimit shpirtëror të nxjerrin në pah të vërtetat primordiale të rrugës së pastrimit njerëzor. Rruga e pastrimit është prezantim në transcendentalen dhe shteg i njohjes. Ndërsa njohja mund të arrihet me dije, vepër, devotshmëri dhe ecje në shtigjet e gnozës sufike (Sunar, 2015;112).

Njëlloj siç gjatë perceptimit të një lënde nëpërmjet të shqisave ose gjatë analizës dhe zbërthimit të këtyre perceptimeve nëpërmjet të arsyes, ne, të gjitha aftësitë tona lëndore dhe racionale i fokusojmë në atë çështje, ashtu edhe në përshpirtshmërinë islame. Për përgatitjen e zemrës si qëndër e dijes universale që të pranojë njohjen nevojitet që atë ta pastrojmë prej okupimeve dhe opsioneve të tjera. Që zemra të fokusohet rreth perceptimeve kuptimore duhet të pastrohet dhe tërë kujdesin ta ketë të koncentruar në një vend të caktuar, në Zotin.

Parimi i tretë është ngritja e dualitetit të subjektit dhe objektit, gjegjësisht përjetimi i momentit të asocimit intim me unin tjetër të vetëm, i cili

është transcendentale, dominante dhe i cili e largon individualitetin privat të lëndës së përvojës. Dija e përvojës mistike është vizion unifikues. Çdo gjë është Një. Dhe kjo paraqet rezultatin e vetëdijes unitare (Stace, 1987;131). Nga aspekti i përmbajtjes gjendja mistike është tepër lëndore dhe assesi nuk mund të shihet si tërheqje në klimën e mjegullt të botës subjektive. Përmasa indirekte e përvojës mistike nuk është utopiste dhe e pashembullt. Ka ngjashmëri të shumta me përvojat tona të tjera dhe në të shumtën e rasteve i takon kategorisë së njëjtë. Përvojat mistike dallohen në atë se janë indirekte dhe se nuk mund të futen në shabllonet e parimeve empirike dhe racionale dhe si të tilla mbeten “hipoteza të paprovuara”. Por nëse analizohet në bazë të parimeve të dijes sufike ose më gjerë mistike në përgjithësi, atëherë këta hipoteza parimisht janë të vërteta dhe janë të provuara.

Parimi i fundit i përvojës mistike është se ajo nuk mund të sqarohet pasi paraqet të ndierit e sferës hyjnore ose fushës së shenjtë (Stace, 1987;131). Në të vërtetë përvoja mistike është ndjenjë e inartikulluar dhe përvojë e cila nuk mund të ndihet nga ana e intelektit diskursiv, mirëpo gjithnjë në brendi e përmban esencën kognitive dhe perceptivë. Thënë shkurt, dija dhe njohja mistike është proces kognitiv dhe assesi instinkt i verbër.

Koncepti kryesor i dijes dhe njohjes në përrshpirtshmërinë islame është Zoti. Zoti e përbën kulmin e sferës metafizike të ekzistencës. Ai është Qenia më reale e përqendruar në epiqendrën e sferës metafizike (alemu’l-gajb). Ai është themeli i botës ezoterike dhe metafizika i është nënshtruar vetëm Atij. Për pasojë para se të themi se “Zot ka” ne duhet të kemi një koncept të Zotit.

3.a. Gjuha mistike

Problemi me të cilën ballafaqohemi në prezantimin e të vërtetave dhe përjetimeve shpirtnore është në formësimin e tyre gjuhësor. Automatikisht parashtrrohet pyetja a janë ata vetëm përvoja të brendshme të cilat nuk mund të shprehen? Nëse këta përvoja janë jashtë botës empirike, atëherë a do të thotë se nuk mund të hyjnë në kallëpet e gjuhës? Dhe si përfundim i

kësaj nëse nuk përkojnë me realitetin e gjuhës empirike, a do të thuhet se nuk janë reale dhe nuk janë shprehje të dijes disiplinore?

Njëri prej filozofëve të gjuhës i cili veproi në gjysmën e parë të shekullit XX., Wittgenstein, në periudhën e parë të karrierës së tij filozofike thoshte se gjërat që janë jashtë botës empirike, njëkohësisht edhe nuk mund të shprehen me gjuhë, prandaj edhe më mirë është të heshtet për to (Wittgenstein, 1922;189). Ai në veprën e tij *Tractatus Logico-Philosophicus* me mendimet e tija logjiko-pozitiviste pohonte se filozofi nuk e ka domosdoshme të flasë për çështjet fetare. Madje nuk ka nevojë edhe të dyshojë në ato çështje. Pasi sipas *Tractatus*'it për ekzistimin e dyshimit duhet të ketë pyetje, ndërsa për të ekzistuar pyetja ka nevojë për përgjigje. Dhe një varg i këtillë është i mundshëm vetëm në gjërat për të cilat mund të flitet. Ndërsa në periudhën e dytë të karrierës së tij filozofike, Wittgensteini gjuhën ia ka përngjarë një qyteti i cili ka rrugë dhe sokakë të ndryshme, shtëpi dhe ndërtesa të reja e të vjetra. Ai në veprën e tij *Philosophical Investigations* thotë se gjuha ka mundësi të përdoret në shumë lojëra gjuhësore (language game), por vetëm me kusht që të kihet në konsideratë rregullat e saj (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 1953;23). Sqarimet e periudhës së dytë të Wittgenstein'it qartë kanë treguar mundësinë e përdorimit të premisave metaempirike në kallëpet e gjuhës.

Nuk ka dyshim se problemet të cilat hasen në shprehjen simbolike të lëndëve të cilat shihen do të jenë edhe më të mëdha në të shprehurit e gjërave të cilat nuk mund të perceptohen në mënyrë direkte. Mirëpo që prej ditëve të para të ekzistencës njerëzore në këtë botë, ose më saktë që prej derdhjes në letër të traditës filozofike dhe spekulative të gjinisë njerëzore njeriu është munduar të formësojë ndjenjat e tij të brendshme.

Në traditën e vjetër antike, në aspektin thelbësor, idetë e Platonit nuk janë tepër të ndryshme nga numrat e Pitagorës. Numrat e Pitagorës kanë aspektin e tyre *kualitativ* dhe *kuantitativ*, ashtu siç *idetë* e Platonit kanë *formën* e tyre ose materia e Aristotelit ka *materia primën* dhe *materia secundën*. Në filozofinë e vjetër greke, kualiteti asnjëherë nuk është cilësuar, por vetëm kuantiteti. Kualiteti ka qenë ai që bën të cilësohet diçka. E njëjta gjë është bërë edhe në filozofinë skolastike. Atëherë lirisht mund të

thuhet se “Ai që di (kualitet) është edhe dije, por edhe ajo që dihet (kuantitet)” dhe me pasqyrimet e tij fizike ose metafizike ka mundësi të prezantohet (Guenon, 2004:26-29). Edhe dija sufike me të gjitha elementet e saj është kuantitet i dijes në përgjithësi dhe si e tillë është formësuar në përvojën e brendshme të njerëzve të posaçëm, prandaj edhe ka mundësi të jetë një prej rrugëve të qytetit të gjuhës.

Shpirtnorët e sotëm përdorin fjalorin e sotëm për njeriun e sotëm, në mënyrë që ky fjalor të jetë i kapshëm dhe i kuptueshëm për të. Dhe shpirtnorët e sotëm, që jetojnë mes nesh, theksojnë në jetën e tyre shpirtërore dhe në mesazhet e tyre të shkruara gjëra që janë të rëndësishme për shoqërinë sot.

Nuk është e lehtë të kuptojmë gjuhën e shpirtnorëve, e cila në thelb nuk është produkt i ekstazës, por i artikulimit artistik të ekstazës. Për të thënë atë që është e papërshtatshme, ata synojnë edhe kulturën e të folurit dhe të shprehurit të kohës në të cilën jetojnë. Prandaj, shumë prej tyre janë artistë në kuptimin e vërtetë të fjalës. Prandaj nuk është çudi që veprat e tyre në poezi, prozë dhe shkrime janë një thesar i vërtetë për teoricienët e letërsisë. Po të ishin gjallë, shumë prej tyre do të kishin marrë çmime për veprat e tyre si arritje letrare supreme. Ata nuk donin të bëheshin poetë dhe shkrimtarë. Disave mund t’u hiqej gjithçka dhe hoqën dorë nga gjithçka e mundur, por nuk mundën dhe nuk hoqën dorë nga shkrimi. Ata ishin gjithashtu krenarë për shkrimet e tyre.

Problemi i parë që këta artistë të përshpirtshmërisë - të cilët me të drejtë mund t’i quajmë poetë teologjikë, sepse në mënyrë të pandërgjegjshme lidhin teologjinë me poezinë, duke dashur të jenë teologë dhe jo poetë, duke dashur të përfshijnë përvojën personale të vet të vërtetave teologjike në reflektimet teologjike domosdoshmërisht të nevojshme. Ndjenja është paaftësia për të shprehur jo vetëm atë që një person ndjen në sipërfaqe, por veçanërisht atë që përjeton thellë. Prandaj asnjë vepër mbi përshpirtshmërinë nuk është përshpirtshmëri, por parafrazim i ndjenjës shpirtnore. Shpirtnorët janë thellësisht të vetëdijshëm për këtë. Me shumë herë ndjehet se i lëndon dhe ndonjëherë janë të lumtur që nuk mund të thonë disa gjëra që u mbeten plotësisht të fshehta. Për shpirtnorët nuk ka rëndësi

nëse do të kuptohen apo jo dhe nëse do të kuptohen drejt apo gabim. Ata janë në rrezik të përhershëm që të keqinterpretohen dhe të keqkuptohen.

Shpirtnorët përdorin të gjitha shprehjet e shprehjes artistike, sepse e kanë më të lehtë të shprehen sesa me gjuhën e skolasticizmit dhe në mënyrë spekulative. Në fund të fundit, ata gjithmonë kanë parasysh se duan të shprehin atë që është e pashprehur, sepse duan të flasin për përvojën me Zotin, i cili është e pashprehur në filozofi, teologji dhe art, dhe që nuk mund të shprehet mjaftueshëm as në terma skolastikë dhe as në spekulime, as në forma artistike. Për këtë është fikcioni letrar. “Fiksioni letrar është e vërteta dhe realiteti i asaj që kemi përjetuar”. Fiksioni letrar është realitet në një nivel tjetër dhe njeriu nuk mund të bëjë pa të as në të folurën e përditshme. Mohimi i këtij realiteti do të nënkuptonte jo vetëm mohimin e artit, realitetit të ekzistencës dhe domosdoshmërisë së tij, por edhe mohimin e mundësisë së komunikimit ndërpersonal.

Gjithçka që gjendet në atë komunikim, shpirtnorët e përdorin për thëniet e tyre, të cilat nuk mund të jenë vetëm racionale. Ata përdorin shpesh paradoksin, dialektikën, alegoritë, metaforat dhe shumë figura të tjera poetike. Në gjithë atë përpjekje, ata mbeten të vetëdijshëm se ndonjëherë mund të kenë kontribuar më shumë në poezi sesa në teologji (prandaj lehtësia i studion ata gjithnjë e më seriozisht se teologjia!). Kjo ndoshta sepse përvoja mbetet e papërkthyeshme për gjuhën, e pashprehshme dhe ashtu siç i shmanget studimit nga teologjia, po ashtu vazhdon t'i shmanget studimit nga historia dhe gjuhësia. Përvoja mistike e di që “nuk mund të shqiptohet, por megjithatë duhet të informohet; ajo e di se është e detyruar të shprehet, gjegjësisht se duhet të shpallë pamundësinë e të shprehurit”. Duhet pranuar lidhja mes pamundësisë së të shprehurit dhe epërsisë së përvojës që ende dëshiron të shprehet. Pafuqia e gjuhës është në fund të fundit edhe fuqia e gjuhës, betimi për pashprehshmërinë e gjuhës bëhet një mrekulli e gjuhës, një shans për realitetin e gjuhës. Kjo pafuqi shprehëse lind fuqinë e artit. Në këtë dialektikë flet edhe Martin Buber: “Megjithatë, dëshira e atij që është në ekstazë për ta shprehur (atë) nuk është vetëm në dobësi dhe belbëzim, por edhe forcë dhe melodi. Ai dëshiron të krijojë një kujtim të ekstazës pa lënë gjurmë, të përkthejë kohëzgjatjen në

kohë, dëshiron ta kthejë unitetin pa pluralitet në unitet të të gjitha pluraliteteteve.” (HAAS, 1979;23). Me përshpirtshmërinë, merret edhe Wittgenstein në filozofinë e tij të analizës gjuhësore, të cilën ai e quan kategorinë ekstraverbale të të pathënës: “Në çdo rast ka të pathënën. Ajo që shfaqet është mistike.” Dhe kështu duhet ta pranojmë. Domethënë, nëse gjuhën mistike e reduktojmë në pohime empirike, atëherë nuk kemi kuptuar as çfarë është empirizmi dhe as çfarë është gjuha.

Ne e kemi të njohur me mendimin e Wittgenstein se duhet të heshtim për atë që nuk mund ose nuk dimë të flasim. Për të, heshtja është fjala mistike par excellence. (Wittgenstein, Tractatus- Logico-Philosophicus, 1922;189) Nuk ka soditje dhe misticizëm pa heshtje të jashtme dhe të brendshme. Heshtja është gjithashtu një mënyrë sublimë e të folurit, d.m.th. të komunikimit. Por në Islam nuk ka heshtje të pastër mistike apo përvojë mistike pa fjalë, sepse Zoti shfaqet nëpërmjet fjalës kuranore. Po kështu flitet për përvojën shpirtnore të fjalës hyjnore që përjetohet. Vetë heshtja në tesavufin islam është një shenjë e lutjes së thellë, prandaj ajo nuk ekziston në vetvete. Nuk zbrazet por mbushet, nuk është pasiv por shumë aktiv, sepse është gjithmonë në shërbim të dëgjimit. Prandaj përshpirtshmëria islame është lindje e Fjalës hyjnore në zemër. E gjithë kjo nxjerr në përfundimin se fjalët nuk kanë për qëllim të zbulojnë gjithçka. Atëherë fjala do të pushonte vërtet së ekzistuari.

3.b) Vexhdi (Ekstaza)

Është e pabesueshme se sa shumë epoka jonë moderne është e mbushur me kontradikta kundër të cilave ajo lufton (nëse i vëren fare), por pa të cilat duket se nuk mund të bëjë. Deri vonë, moderniteti prirej të refuzonte gjithçka që i ngjante modës së vjetër dhe traditës. Epoka e re nuk është epoka e shtrigave apo e fantazmave, por e shkencës dhe teknologjisë. Nga të gjitha llogaritë, duket se refuzimi i gjithçkaje është i modës së vjetër - pa analizuar - vetëm krijoi boshllëqe te njeriu. Një njeri nuk mund të jetojë me këto boshllëqe. Prandaj, shpesh i mbush ato me ato që u refuzuan. Për shumë, shkenca është një triumf mbi besimin, por është pikërisht shkenca ajo që krijoi - mund të themi me siguri - besëtytni më të

mëdha dhe më të rrezikshme sesa e kaluara. A nuk është droga një zëvendësues i besimit, dëshira për kënaqësi që do të jetë më e madhe, më e fortë dhe më e qëndrueshme se ajo fizike, sepse do të mundësojë edhe kënaqësi shpirtërore? Zhvillimi i teknikës a mund të nxisë zhvillimin e teknikave të ndryshme që do ta ndihmojnë një person sa më lehtë, me sa më pak dhimbje e mundim dhe sa më shpejt të jetë e mundur për të arritur kënaqësitë dhe ndjenjat e ndryshme të sublimitetit? Kjo tendencë prek psikologjinë, e cila dëshiron të mbetet një shkencë pozitive (mënyra të ndryshme sugjestionimi dhe autosugjestionimi), mjekësinë (“mjekësia alternative”), përshpirtshmërinë. (“teknika” për të arritur sublimen).

Ekstaza është bërë qëllimi drejt të cilit njeriu përpiqet të arrijë. Ne e refuzuam atë në sferën shpirtërore për t'u pranuar nga sfera materiale. Hedonizmi shpirtëror dhe mendor nuk shuhet me asnjë kundërmasë. Duke se ekstaza ka qenë gjithmonë një zonë e diskutueshme dhe i ndante njerëzit në mbrojtësit dhe kundërshtarët e saj të mëdhenj.

Gjatë gjithë historisë së përshpirtshmërisë, ekstaza ka kaluar nëpër faza të sublimitetit të ndryshëm. Dëshira për të arritur ekstazën shpirtnore ngjall interes të vërtetë në kohën tonë, aq sa frytet e saj të shijshme kërkojnë në fushën e 'misticizmit natyror', 'misticizmit të egër' ose përdorimit të 'technikave të ekstazës', besoj se shprehja “drogim shpirtëror” i përshtatet si narkomanisë fizike, ku edhe disa drogave (jo rastësisht!) iu dhanë emërtimi “ekstazi”. Drogimin shpirtëror e konsideroj kërkimin e kënaqësisë me çdo kusht dhe pavarësisht nga mjetet e kënaqësisë shpirtërore. Narcizmi dhe hedonizmi shpirtëror përfaqësohen fuqishëm në të. Pasojat janë negative, në kontrast me shpirtnorët që kalojnë një jetë me luftë të pandërprerë shpirtërore, pastrim të pandërprerë dhe që përqendrojnë të gjitha forcat e tyre jo në ekstazë, por në urdhrin e Zotit për përkryerje dhe përjetim të së vërtetës. Përjetimi i vërtetë i ekstazës, “është krejtësisht e kundërta e asaj që po ndodh në momentin aktual, fillon me ekstazë, pason konfuzioni dhe përfundon duke u bërë barrë për shoqërinë”.

Edhe ndjenjat më sublime nuk janë më të larta se vepra më e ulët. Ndjenjat sublime nuk mund të jenë gjë tjetër veçse arbitraritet i pastër njerëzor. Kjo nuk do të thotë të mohosh ndjenjat dhe ekstazën, por të mos

marrësh një mjet për një qëllim. Shpirtnorët e vërtetë nuk janë as të çmendur fetarë, as ëndërrimtarë të devotshëm, por burra dhe gra të forta mendërisht. Ata që kërkojnë ekstravagancë, fanatizëm, subjektivizëm hyjnzues, eufori, me çdo kusht në përrshpirtshmëri kontribuojnë në krijimin e neverisë ndaj përrshpirtshmërisë si diçka që nuk ka të bëjë fare me realitetin e jetës dhe me këtë e arsyetojnë veprimin e tyre të rrejshëm shoqëror.

Natyrisht, fjalës “vexhd/ekstazë” duhet t’i jepet kuptimi i saj i vërtetë. Po të nisemi nga etimologjia e saj, e shohim se ka të bëjë me gjetjen dhe përjetimin e të përtëjmes. Ndërsa kuptimi i vërtetë i asaj fjale duhet kërkuar në sferën e përrshpirtshmërisë reale fetare. Kështu do ta shpëtojmë atë fjalë dhe ndoshta do t’i bëjmë ata që duan ta hedhin jashtë nga jeta njerëzore, veçanërisht fetare dhe t’i kthjellim ata që e kuptojnë ekstazën ose të njëanshme ose të gabuar.

Para së gjithash, duhet të kemi parasysh se vetë ata shpirtnore që patën përvoja ekstاتike dhe të tjera, u kushtuan një vlerë më të ulët dhe madje luftuan kundër tyre, duke i vendosur në zonën ndijore të njeriut, e cila ende nuk është pastruar sa duhet dhe nuk i proklamuan ata.

Ekstazi në radhë të parë do të thotë të dalësh nga vetvetja. Kjo do të thotë: para së gjithash, nga egoizmi juaj. Prandaj, kushdo që kërkon ekstazën, nuk e gjen dot, sipas logjikës së gjërave, sepse është i përqendruar i gjithi në të (për të mos interpretuar sipas psikologut Frankl, se fokusimi shumë i fortë në diçka nuk e bën atë të ndodhë; prandaj, duhet të relaksoheni). Dalja nga vetvetja - që të gjitha fetë e kanë në vetvete 86 - në krishterim është një mjet për të arritur qëllimin: “... hyrja në Zot, entuziazmi: të mbushesh me Zotin, (të jesh) ushqim i Zotit, të marrësh frymë në hyjnore. Frymë e zjarrtë, bashkim me Zotin në dashuri ..., për të lindur përsëri ..., ngjitja e shpirtit të Zoti ... Pali nuk e di nëse shpirti i tij është në trup apo jashtë trupit ... Ekstaza vetvetiu është i pashprehur në thelbin e tij ... i shpëton gjuhës.” 87 Thjesht të flasësh për ekstazën është dëshmi nëse bëhet fjalë vërtet për ekstazën apo jo. Njerëzit më së paku flasin për të janë ata që e përjetojnë atë në vetvete ose në vetvete. Ata që nuk e kanë flasin më shumë për të. Qëllimi i përrshpirtshmërisë, nuk është të kalojë nga

vetja, por ta gjejë veten, pikërisht për këtë edhe emërtimi është gjetja e vetes, pra, është “të bindet plotësisht se Zoti është i pranishëm. I gjallë, dhe mbi të gjitha të veprojmë në përputhje me të. Bindja është shumë më tepër, më e fortë dhe më e thellë se ndjenja. Kur na mbart një ndjenjë, gjithçka do të ndalet kur të ndalet ose do të ndryshojë në krejt të kundërtën e saj. Besimi është i përhershëm, pavarësisht nga ndjenjat. Kjo nuk është mohim i mundësisë së ekzistencës së ekstazës, por vendosja e saj në vendin e duhur, duke i dhënë rëndësinë që i takon nga natyra e gjërave. Sot psikologët flasin shpesh për neurotizmin për sa i përket ekstazës, por nuk e mohojnë se mund të mbajnë me vete përmbajtje të tilla që mund të ndikojnë pozitivisht në jetën e njeriut. Prandaj, përshpirtshmëria islame nuk e inkurajon, por përkundrazi e largon njeriun nga kërkimi i ekstazës dhe e nxit atë të zbulojë tërë jetën si gjetje, si ekstazë.

3.c.) Fena (shkrirja)

Fjala arabe fenâ, që do të thotë “të jesh i përkohshëm, të vdesësh, të shkrihesh” në fjalor, në përgjithësi është përdorur së bashku me fjalën bekâ, që do të thotë “të ekzistosh, të jesh i përhershëm”. Format e ndryshme të këtyre dy termave shfaqen edhe në Kuran.

Edhe koncepti i fenasë është një nga çështjet që me të madhe është duke u diskutuar dhe (keq)përdorur në përshpirtshmërinë bashkëkohore. Çështja e shkrirjes në Zotin, bashkimit me Zotin, prezantohet nëpërmjet teknikave të caktuara, kryesisht të disiplinave të lindjes së largët, dhe pa përpjekje adhuruese. Në realitet në përdshpirtshmërinë reale kjo nuk është kështu.

Termi fena, në përshpirtshmërinë islame përdoret për të nënkuptuar “shkatërrimin e veseve dhe cilësive të këqija të udhëtarit sufik dhe fitimi i cilësive të mira në vend të tyre”, pra, do të thotë zëvendësim i injorancës me dituri, shkujdesjes me përkujtimin (zikrin), tiranisë me drejtësinë, mosmirënjohjes me mirënjohje. Do të thotë të asgjësosh vetveten, duke mbetur fizikisht i gjallë. Personat që kanë hyrë në këtë gjendje thuhet se nuk kanë ekzistencë jashtë Allahut dhe janë në unitet të plotë me Allahun. Ebu Jezid el Bistami iu afrua Prezencës Hyjnore dhe “trokiti në portë”. Ai

u pyet: “Kush është atje?” “Kam ardhur, o Zoti im”, u përgjigj Ebu Jezid. Atij i thanë: “Këtu nuk ka vend për dy. Lëreni pas egon tuaj dhe ejani”. Kur Ebu Jezidi iu afrua edhe një herë Prezencës Hyjnore dhe u pyet se kush ishte, ai tha: “Ti, o Zoti!”

Natyra e fenasë konsiston në eliminimin e veprave të liga dhe atributive të ulëta trupore. Me fjalë të tjera, fena është abstenim nga mëkati dhe dëbimi nga zemra e çdo dashurie përveç Dashurisë Hyjnore; dëbimi i lakmisë, epshit, dëshirës, kotësisë, shfaqjes, etj.. Në gjendjen e fenasë, realiteti i marrëdhënies së vërtetë dhe të vetme pohon veten në zemër. Në vdekjen e egos lind dashuria, lind Zoti në ne, lind drita. Në vdekjen e egos bëhet transformimi, i gjithë mjerimi zhduket sikur të mos kishte ekzistuar kurrë. Kur egoja vdes, makthet zhduken dhe një ëmbëlsi e madhe lind në qenien njerëzore, dhe një gëzim delikat, gjithashtu.

Kjo nuk është, duhet të përsëritet vazhdimisht, pika e fundit e shpirtënorit, por ai shkon më tej, nga vdekja drejt jetës së përjetshme, të cilën ai nuk e imagjinoi në “mënyrën popullore”, një mënyrë shumë e idealizuar dhe e ngjyrosur mondane si jeta pas vdekjes, por ai e jeton atë jetë të përjetshme edhe tani. Kështu përvoja e tij me Zotin është e plotë. Përshpirtshmëria thekson pjesëmarrjen e tanishme në lumturinë e jetës hyjnore dhe përmbushjen e botës tjetër.

Për shembull, Ebu Dherr el Gifariu ishte një përvojë e gjallë që karakterizohej me vëmendjen shpirtërore dhe me eksperiencën e ndjeshme ndijore në hapësirën e magjepsur nga mozaikë të shkëlqyeshëm emocional dhe me vegime me ngjyra të ndezura. Këto ndjenja mundeshin të ngjallen vetëm nëpërmjet diskursit metaforik poetik, nëpërmjet melodive që e ekzaltojnë brendinë e besimtarit, figuracioneve gjeometrike që nëpërmjet abstraksionit e bartnin brengën për paqartësitë logjike që i përjetonte zhytësi në enigmat e ekzistencës. Kjo traditë e adhurimit është bartur brez pas brezi dhe ka krijuar një arenë emocionale në hapësirën qytetërimore të historisë islame.

Qasja intelektuale e modernizmit gjithashtu u zhvillua në neglizhim dhe madje edhe në kundërshtim të plotë me shpirtërinë, kjo kështu edhe në hapësirat intelektuale myslimane, dhe teologjia u zhvesh edhe nga

shpirtëria edhe nga estetika. Si rrjedhojë u krijua një trend teologjik i polemikës, i mosdurimit të diversiteteve dhe me koncept të pastër epistemologjik. Kjo ndodhi kështu pasi qasja epistemologjike, që ishte zhvilluar që nga iluminizmi, luajti një rol vendimtar për të nxitur një racionalitet të mbyllur totalitar që pretendonte vetëm argumentimin logjik të metafizikës, pa sens dhe pa shije. Teologët u përpoqën të argumentojnë se estetika ishte e pasigurt sepse kishte të bënte me çështjet e shijes dhe vlerësimit, të cilat ishin subjektive, arbitrare, emocionale dhe ndijore.

Ky zhvillim nuk është i kufizuar vetëm në teologji. Për shembull, studiuesit e filozofisë i kanë shfaqur shqetësimet rreth një zhvillimi të ngjashëm në historinë e filozofisë. Për shembull, një numër i konsiderueshëm i filozofëve e kanë shprehur qartë shqetësimin për atë se filozofia bashkëkohore ka braktisur idealin origjinal të Sokratit. Intelektualizmi i filozofisë në modernizëm nënkuptonte që njohuria ndiqej për hir të dijes. Kjo me vete i solli edhe mospajtimet e shpeshta dhe polemikat në dallimet e vogla rreth çështjeve teknike. Filozofia u bë kështu një kompani intelektualiste që u përqendrua kryesisht në propozimin racional dhe logjik, pa ndonjë shqetësim të madh për refleksionet e saja shoqërore dhe emocionale. Si pasojë, filozofia ka humbur fuqinë transformuese dhe tashmë nuk ka fare ndikim në ligjërimet sociale dhe kulturore. Mënyra për të dalë nga kjo situatë është rivendosja e vlerave gjenerative dhe përpjekja për ta rivendosur atë në jetë.

Edhe teologjia moderne në shekullin e XX investoi shumë në hetimin intelektual të të vërtetave për Perëndinë. Shumë energji është harxhuar në qarqet teologjike, si aktivitet akademik, për argumentimet konceptuale dhe racionale të besimit. Kërkesat kryesore kanë qenë analiza e fenomenit të besimit, jo aq shumë për t'u lidhur me të ose për t'u angazhuar në transcendencën e besimit, por duke pretenduar se metoda akademike do ta sensibilizojë kërcimin intelektual në drejtim të besimit. Kështu, teologjia kryesisht filloi të diskutojë për përvojat e Perëndisë pa asnjë implikim të vetë kërkuesit. Përvetësimi kreativ dhe imagjnativ i besimeve u zbrit në seminare dhe ligjërata me prova shkencore të thata.

Nuk do të thotë se kjo qasje intelektualiste duhet të konsiderohet si e paligjshme ose e padëshirueshme. Debati kritik rreth propozimeve dhe doktrinë mund të jetë vërtetë çlirues dhe transformues. Por ama ky përqendrim në njohuritë konceptuale nuk duhet të ndikojë që forma të tjera të dijës të neglizhohen, keqpërdoren ose të ulen në kufijtë e hetimit kritik.

Në konstatimet e fundit epistemologjike, nocioni i një vëzhguesi të pa interesuar është paraqitur si një gabim, veçanërisht për shkak se rezultatet e njohurive të tilla 'objektive' shpesh zbulojnë më shumë paragjykime dhe bindje të dijetarëve sesa realitet. Dijetarët gjithnjë e më shumë po promovojnë interesat e tyre në punën e tyre kërkimore. Kjo ndodh edhe me diskursin teologjik pa trajtë të adhurimit dhe shpirtërisë. Për të njohur realitetin e Perëndisë, ne duhet të pasqyrojmë në ne atributet e Zotit dhe kështu, gjithnjë e më afër, ta njohim atë realitet brenda vetes. Kjo njohuri bëhet e vërtetë vetëm në atë masë që shfaqet cilësia hyjnore në ne, sepse vetëm ashtu kemi mundësi ta kuptojmë mëshirën, faljen, dhembshurinë, bujarinë, etj..

Kuptimi dhe njohja janë të integruara në personin e studiuesit si një qenie shpirtërore që kërkon dimensione gjithnjë e më të thella të së vërtetës. Prandaj, teologjia duhet të kërkojë një përvetësim imagjativ dhe kreativ të traditave të saj në kontekste dhe komunitete të reja. Ajo kërkon të flasë sinqerisht për kuptimin e fundit të jetës - duke pasqyruar qëllimin dhe natyrën e teksteve të saj themelore. Tesavufi dhe përmasa estetike e saj luan një rol vendimtar në këtë përvetësim. Një epistemologji që zvogëlon mundësinë për njohjen konceptuale dhe privilegjet për të, në përshkrimin e Max Weber-it, merr një karakter të mospërfillshëm, pa imagjinatën, simbolet dhe poetikën, por gjithashtu edhe vetmohet dhe izolohet. Teologjia që ndan njohuritë nga estetika, gjithashtu e zgjeron edhe hendekun me besimin. Një teologji e tillë e humb vitalitetin e saj, shpesh duke dështuar të jetë një ndikim transformues në shoqëri dhe në komunitet. Thyerja midis teologjisë dhe estetikës kontribuon dukshëm edhe në fragmentimin e shoqërisë. Teologjia, arti dhe përvoja sufike e besimit nuk janë të ndara dhe ecin në rrugën e njëjtë drejt Zotit me ndërveprim të madh.

4. Përfundimi

Ne mund ta refuzojmë përshpirtshmërinë, dhe ta konsiderojmë si pjesë të së shkuarës, por ai është aty, na imponohet si e tashmja. Mund të përpiqemi të japim një përkufizim të caktuar, të kërkojmë një rol dhe t'i caktojmë një detyrë përshpirtshmërisë. Ajo sërish do t'i shmanget të gjithave. Përshpirtshmëria është i pranishëm, por jo, gjithherë, është i kapshëm. Prania dhe paarritshmëria janë një paradoks i gjallë, jo në kuptimin teorik të një figure poetike. Ndoshta ky është pikërisht përkufizimi, sepse nuk e di se çfarë në këtë botë do të jetonte një paradoks kaq të thellë sa përjeton përshpirtshmëria. Nëse i heqim paradoksin, ajo nuk mund të jetojë më. Është vërtet konservatore dhe bashkëkohore, dhe më shumë se bashkëkohore. Pavarësisht se sa dhe nga cila anë dhe në cilën zonë është eksploruar, shumë dallime do të gjenden në të. A nuk është pikërisht kjo pasuri? Një mister i vërtetë - përshpirtshmëria. Më duket se është një mister edhe më i madh që lidh kaq njerëz dhe profile të ndryshme dhe teoricienë nga të gjitha anët.

Ky ishte synimi im parësor dhe themelor për të treguar në këtë tekst. Gjithashtu doja të theksoja burimet nga të cilat shpirtnorët, mysliman dhe të tjerë, të të gjitha kohërave nxirrnin ushqim për përshpirtshmërinë e tyre, në mënyrë që ne të mund ta supozojmë këtë me të drejtë - dhe me detyrim - dhe ta krahasojmë atë me disa tendenca bashkëkohore "të reja të kompozuar", pra, jo të gjitha t'i barazojmë në një, pasi barazimi i gjithçkaje nuk është pasurim, por varfërim i gjithçkaje. Prirjet dhe uria për fenomene dhe si rrjedhojë kërkimi i ngopjes në përshpirtshmëri nuk e zbulojnë të vërtetën e njeriu i sotëm, por kanë efektin e kundërt, duke krijuar një qëndrim edhe më negativ ndaj të vërtetës. Përshpirtshmëri mund të ketë kudo, por jo gjithçka mund të jetë përshpirtshmëri!

Fakt është se përshpirtshmëria është në relacion të drejtë me të fshehtë, nëse ia hiqim atë vellon, ajo do të vdiste para së gjithash - dhe ndoshta edhe ne me të. Është si poezia: është aty, por është skicuese; e interpretuar, por është e pakuptueshme dhe e pakapshme gjithnjë. Por kjo, nuk e bën atë të pakontrolluar dhe pa obligime sistematike fetare. Ajo i ka të gjitha obligimet fetare dhe i mbindërton ata me ndjenjën e pranisë së Zotit.

5. Bibliografia

- Çelebi, L. (1993;57). Nefehâtü'l-Üns Tercümesi. Stamboll.
- Guenon, R. (2004;26-29). Niceligin Egemenligi ve Çagin Alametleri. Stamboll.
- HAAS, A. S. (1979;23). Sermo mysticus. Freiburg: Universiterlag.
- Hafizovic, R. (1999;6). Temeljni Tokovi Sufizma. Sarajeve.
- Ikbal, M. (2013;18). The Reconstructions of Religious Thought in Islam. Londër.
- Izeti, M. (2004;5). Kllapia e Tesavvufit. Shkup: FSHI.
- Madkur, A. A. (1993;21). Nadharat Fi't-Tasavvufi'l-Islami. Kairo.
- Sari Abdullah, E. (1288/1871;26). Themerratu'l-fuad fi'l-mebdei ve'l-mead. Stamboll.
- Stace, W. (1987;131). Mysticism and Philosophy.
- Sunar, C. (2015;112). Mistisizmin Ana Hatlari. Stamboll.
- Witgenstein, L. (1922;189). Tractatus- Logico-Philosophicus. Londër.
- Witgenstein, L. (1953;23). Philosophical Investigations. Oxford.

Metin IZETI

SPIRITUALITY AND RELIGIOUS LIFE

Abstract

The growing interest in spirituality in various fields of human inquiry requires certain judgments and researches, both by religious and non-religious people. Therefore, research is required in both theological and social disciplines. It happens that the same things are talked about, only in the language of the particular discipline. Essentially, the same experience remains for everyone, namely that spirituality is truly an unexperienced experience. This experience can be encountered within religion and outside it, regardless of whether it is accepted or rejected. Religious spirituality has its sources in the sacred religious texts, for example the Islamic one, in the Qur'an and the Sunnah (prophetic tradition). In that environment, it creates its own terms and definitions and at the same time enriches the religious experience itself. Today, more than ever, it is important to explore the language of spirituality and expand the understanding of spiritual concepts and images. Ecstasy (vezhd), the desire for life and fana (annihilation in Allah), the desire for union with the One, go together in spirituality, just like knowledge and love, and this is precisely where spirituality differs from legal and apologetic religious techniques.

By presenting and analyzing the terms and definitions of spirituality, this article indirectly wants to establish it as our reality. The clearing of concepts and definitions leads to dialogue and this is the vision of man in this world.

Key words: *spirituality, experience, vision (ecstasy), religion (annihilation), language, knowledge, love.*

Prof. ass. Valmire BATATINA - KRASNIQI

TEFSIRI MEVÂKIB – METODOLOGJIA DHE VEÇORITË E TIJ

Abstrakt

Me përhapjen e Islamit në treva të ndryshme, së bashku me Kur'anin, një nga shkencat kryesore të mësuara ishte dhe shkenca e tefsirit. Si rezultat i këtij interesimi të veçantë ndaj shkencës së tefsirit, dolën në pah shumë mufesirë (komentatorë) dhe u shkruan shumë libra mbi këtë shkencë. Pa dyshim që në Ballkan një rol të rëndësishëm në përhapjen e Islamit, respektivisht të këtyre librave luajti Perandoria Osmane, në periudhën e së cilës, vendet ballkanike përfituan një zhvillim social, ekonomik, kulturor dhe politik. Ndër përfitimet më të rëndësishme pa dyshim ishte themelimi i shkollave dhe medreseve, që ofronin arsimim fetar dhe laik. Në këtë periudhë, veprat e shkruara në fushën e tefsirit janë kryesisht të llojit të shpjegimeve dhe komenteve, por gjithashtu janë shkruar edhe tefsirë të pavarur. Nga ana tjetër, pasi gjuha e shkencës në Perandorinë Osmane ishte arabishtja, tefsiret zakonisht janë shkruar në arabisht, por një numër i konsiderueshëm tefsiresh janë shkruar edhe në turqisht, respektivisht në osmanishte (në gjuhën e vjetër turke). Shumica e tefsireve të shkruara në turqisht përbëhen nga përmbledhje dhe përkthime, ndër të cilat zë vend edhe tefsiri i njohur me emrin *Tefsiri Mevâkib*.

Tefsiri Mevâkib që gjendet në mesin tonë është përmbledhje dhe përkthim i tefsirit të njohur me shumë vlera të shkruar në persisht *Mevahibu'l-Alije fi Tefsiri'l-Kelami'r-Rabbaniye* të Husejn Vaiz Kashifit (v.910/1504-1505), i përkthyer nga Ismail Ferruh Efendiu (v. 1840). Ky komentari, pasi u përgatit në vitin 1830, u botua për

herë të parë në vitin 1865 dhe si i vetëm, po ashtu edhe së bashku me tefsirin *Et Tibjan* të Hidir b. Abdurrahman el Ezdiut¹ u botua më shumë se njëherë në Azinë Qendrore, Indi dhe në shumë vende të qeverisura nga Perandoria Osmane. Ai mbeti për shumë vite si tefsiri më i lexuar.

Ky komentari, si një përkthim-komentim i spikatur, ka luajtur një rol të rëndësishëm edhe te shqiptarët, veçanërisht në periudhën e Perandorisë Osmane, për shkak se ishte i shkruar në osmanishte (në gjuhën e vjetër turke), gjuhë e cila ishte e qasshme për një audiencë më të gjerë brenda Perandorisë, përfshirë edhe territoret shqiptare, duke ndikuar kështu në edukimin fetar dhe shpirtëror të myslimanëve shqiptarë. Në këtë punim, synohet ndriçimi në pika të shkurtra i biografisë dhe kontributit të Ismail Ferruh Efendiut, sidomos në shkencën e tefsirit, duke analizuar dhe shtjelluar veprën e tij të titulluar *Tefsiri Mevakib*, e botuar në vitin 1317, që gjendej në bibliotekën e teologut shqiptar nga Mitrovica Bajram Adem Avdiut,² si dhe metodologjinë e ndjekur nga ai në këtë komentari.

Fjalët kyçe: *Kuran, tefsir, Mevakib, Kosova, përkthim, metodë.*

¹ I përkthyer në osmanishte nga Ajintabi Muhamed (Mehmet) b. Hamza (v. 1111/1699).

² Bajram (Adem) Avdiu, i njohur si një ndër teologët-mësuesit e respektuar në komunitetin shqiptar lindi në vitin 1921 në fshatin Broboniç (10km në dalje të Mitrovicës). Arsimin fillor e përfundoi në fshatin Terrnavc, ndërsa të mesmin në Mitrovicë në Medresenë "Isa Beg". Ka qenë pjesë e divizionit Skënderbeg, e themeluar nga Xhafer Beu. Pas luftës së dytë botërore përfundoi kualifikimet për mësues të gjuhës shqipe, ku të njëjtën kohë ushtroi detyrën e mësuesit të gjuhës shqipe, e po ashtu punoi edhe si imam në xhaminë e vendlindjes, pra Broboniç. Me ardhjen e komunizmit u detyrua të përzgjedh në mes të dy profesioneve dhe vazhdoi me detyrën e imamatit dhe hatibit për t'i shërbyer popullit në mësimin e fesë islame, veçanërisht në përhapjen dhe mësimin e Kuranit në gjuhën shqipe. Në vitin 1952 është emëruar imam në xhaminë e Haxhi Veselit në Mitrovicë. Në vitin 1956 është shpërngulur në Mitrovicë duke vazhduar detyrën e imamatit deri në vitin 1992, në moshën 71-vjeçare, por kontributi i tij si imam, hatib, myezin nuk u ndal deri në moshën 90-vjeçare. Vdiq në vitin 2013, në moshën 93-vjeçare. Zotëronte gjuhën arabe, osmane (turke) dhe serbe. Hoxhë Bajram (Adem) Avdiu ishte i njohur për devocionin e tij të thellë fetar dhe përkushtimin ndaj Islamit. Devocioni i tij ndaj Kuranit, leximit dhe mësimit të tij ishte i dukshëm në përfundimin e hatmes çdo të pestën ditë, e po ashtu edhe angazhimi i tij për të edukuar të rinjtë dhe për të shërbyer si një udhëzues shpirtëror për besimtarët. (Marrë nga intervista me të birin e të ndjerit: Hoxhë Ekrem Avdiu, datë: 31.08.2024, Mitrovicë).

Hyrje

Tefsiri i Husejn Vaizi Kashifit, i titulluar *Mevahib-i Alijje* (*Tefsiri Husejni*) i shkruar në persisht, me disa shtesa njohurish është përmbledhur dhe përkthyer në osmanishte për herë të parë nën titullin *Tefsiri Mevakib* nga Ismail Ferruh Efendiu. Ky komentari është vlerësuar shumë në botën islame dhe është përkthyer në shumë gjuhë. Arsyeja për këtë është besimi i madh që i është dhënë personalitetit të Kashifit dhe prirjet mistike të pasqyruara në veprat e tij.³ Ferruh Efendiu, duke u nisur nga ky këndvështrim, tefsirin e tij e emërtoi *Tefsiri Mevâkib* për t'i qëndruar besnik origjinalit, pra tefsirit *Mevahib-i Alijje*.⁴ Në lidhje me rëndësinë dhe qëllimin e këtij komentari, i cili është botuar bashkë me Kuranin, Ismail Ferruh Efendiu shprehet: “Ky përkthim i shkurtuar i tefsirit është hartuar në mënyrë të tillë që të mund të lexohet si një Mushaf i shenjtë, që të sigurohet lehtësi në kuptim dhe shpjegim për ata që nuk njohin gjuhën arabe dhe që të bëhet më e lehtë për ata që dëshirojnë të bëjnë hatme.”⁵ Në këtë kontekst, ai përmbledhi komentarin *Mevâkib* duke u përpjekur të respektonte stilin e Kashifit dhe t'i qëndronte besnik metodës së tij në komentimin e Kuranit.

Ferruh Efendiu, përveç tefsirit burimor *Mevahib-i Alijje*, i referohet tefsireve të tjera si *Xhevahiru't-Tefsir* nga Kashifi, *Tibjan* nga Mehmed Efendi, *Envaru't-Tenzil* dhe *Esraru't-Te'vil* nga Bejzavi, *El Keshshaf* nga Zemahsheri dhe *Lubabu't-Te'vil fi Me'ani't-Tenzil* nga Hazini. Përveç këtyre, ai përdor edhe burime të tjera të ndryshme të tefsireve. Komentari është botuar shumë herë nga shtëpi të ndryshme botuese, duke filluar nga viti 1282/1865, në numër të ndryshëm të vëllimeve, në forma dhe madhësi të ndryshme. Ndërsa ekzemplarin mbi njëqind vjeçar, të cilin e kemi si referencë studimi është botuar së bashku me tefsirin *Tibjan*⁶ në vitin 1317/1899, në shtëpinë botuese Daru Saadet në Stamboll. Ky komentari i

³ Özcan Tabaklar, Saidbek Boltabayev, “Çağatayca Mevahib-i Aliyye (Tefsir-i Hüseyinî) Tercümesi”, *Revista e Gjuhës dhe Letërsisë Turke*, nr. 57/57 (2017), fq. 237-258.

⁴ Ismail Ferruh Efendi, *Tefsiri Mevâkib*, v. I-II, Stamboll: Matbaa-i Amire, 1286.

⁵ Ismail Ferruh Efendi, *Tefsiri Mevâkib*, v. I-II.

⁶ Përkthyer në osmanishte nga Ajintabi Muhamed (Mehmet) b. Hamza.

botuar në dy vëllime, i përbërë nga 675 faqe, ka shërbyer si një burim i rëndësishëm për përhapjen e njohurive të Kuranit te shqiptarët, veçanërisht për ata që kishin njohuri të turqishtes osmane. Se dijetarët shqiptarë kanë përdorur këtë tefsir si një burim interpretimi gjatë ligjëratave të tyre, dëshmon arkivimi i tefsirit *Mevâkib* në Arkivin e Tiranës me nr. O s2⁷, i cili njëkohësisht tregon se feja islame dhe studimi i saj përmes burimeve të shkruara, si tefsiri, kanë qenë një pjesë e rëndësishme e historisë dhe trashëgimisë kulturore shqiptare, në përpjekjet e shqiptarëve për ta ruajtur identitetin e tyre fetar dhe kulturor, edhe përmes sfidave historike të ndryshme. Kjo gjë përfaqëson një lidhje të gjallë me të kaluarën e shqiptarëve, duke ofruar një pasqyrë të mendimit dhe praktikës fetare që ka qenë e rëndësishme për shqiptarët myslimanë për shumë breza.

Po ashtu, ruajtja e këtij tefsiri në bibliotekën e teologut kosovar Bajram (Adem) Avdiu, i cili ishte një mësues, imam dhe hoxhë aktiv në komunitetin mysliman të Kosovës, është një dëshmi po aq e rëndësishme e përdorimit të tefsirit *Mevâkib* si referencë interpretimi në mesin e teologëve shqiptarë. Hoxhë Bajram (Adem) Avdiu, përveç që ishte nga mësuesit e parë të gjuhës shqipe, ai gjithashtu shërbeu në xhamitë dhe institucionet fetare të rajonit të Mitrovicës, ku mbajti ligjërata, predikoi dhe mësoi besimtarët rreth Islamit dhe vlerave të tij. Edhe pse veproi në një periudhë të vështirë për shqiptarët e Kosovës, kur përpjekjet për ruajtjen e identitetit fetar dhe kulturor ishin në përballje me sfidat e regjimeve dhe ndryshimeve shoqërore, ai luajti një rol të rëndësishëm në ruajtjen e besimit islam dhe trashëgimisë kulturore islame ndër shqiptarët. Ai ishte një personalitet që përçonte tolerancë, dashuri dhe përkushtim ndaj besimit, duke u bërë një figurë shembullore për myslimanët shqiptarë.

Në përgjithësi, *Mevâkib* është konsideruar si një burim i rëndësishëm për shqiptarët që kanë studiuar Islamin dhe Kuranin, sidomos gjatë periudhave historike të lidhura me Perandorinë Osmane.

⁷ *Mevakib: terceme-i tefsir-i mevakib* | Biblioteka Online - arkiva.gov.al

1. Ismail Ferruh Efendiu dhe tefsiri *Mevâkib*

Në literaturën islame bibliografike nuk gjenden shumë të dhëna për sa i përket lindjes dhe origjinës, vendlindjes dhe arsimimit të Ismail Ferruh Efendiu, përveç faktit që vije nga Krimea. Pas shumë pozitive në të cilat shërbeu, ai u emërua përgjegjës për magazinat e grurit. Në vitin 1211/1796, ai u emërua ambasador në Londër.⁸ Pas kthimit nga Londra, Ferruh Efendiu u emërua defterdar i ushtrisë, dhe në vitin 1219/1804 u caktua si defterdar i Rumelisë. Gjithashtu shërbeu për një periudhë si defterdar i Şikk-ı Salis.⁹ Në vitin 1242/1827, u internua në Bursa me arsye-timin se nuk ishte mjaft i ndjeshëm ndaj çështjeve fetare. Megjithatë, atij iu lejua të merrej me aktivitete dhe shkrime fetare, dhe si rezultat arriti ta përfundonte komentarin e tij. E zuri vdekja në vitin 1256/1840-1841 dhe u varros pranë Teqesë së Jahja Efendiu në Ortakoj.¹⁰

Ferruh Efendiu, në parathënien e këtij komentari, thekson se që nga mosha e vogël ka lexuar tefsire të ndryshme dhe se për një kohë të gjatë ka menduar të bëjë një përkthim të një tefsiri, që do të ishte i kuptueshëm për popullin. Nisur nga ky fakt ai filloi përkthimin e tefsirit të Kashifit, përkthim ky që u botua për herë të parë në vitin 1282/1865 dhe u bë i njohur në mesin e lexuesve dhe studiuesve të Kuranit. Më pas, botimet e tij u bënë njëra pas tjetrës në vitet h.1287/1870, h.1296/1879, h.1317/1899, h.1320-21/1902-03, h.1323/1905 dhe h.1324/1906. Në vitin h.1379/1959, vepra u përshtat në alfabetin latin dhe u thjeshtësua nga Sulejman Fahir duke u botuar me titullin *Mevâkib Tefsir-i Kur'an-ı Kerim ve Meali* (I-II, Stamboll 1959).¹¹

⁸ Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, Stamboll: IFAV, 2016, fq. 27-70.

⁹ Në Perandorinë Osmane, Şikk-ı Salis ishte një njësi e departamentit të financave që bënte pjesë në organizatën e thesarit.

¹⁰ Abdülhamit Birışık, “Osmanlıca Tefsir Tercümelere ve Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî’nin Mevâhib-i Aliyye’si”, *Revista për Studime Islame*, nr. 17/1 (2004), fq. 215.

¹¹ Ishak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, Stamboll: İz Yayıncılık, 2011, fq.143.

2. Vështrim mbi metodën e komentimit në tefsirin *Mevâkib*

Komentari *Mevâkib* është një përkthim/tefsir i plotë dhe i përmbledhur që përfshin të tërë Kuranin, nga kaptina Fatiha deri në kaptinën Nas. Komentari fillon me një parathënie të shkurtër mbi komentimin e istiadhes dhe besmeles, duke vazhduar me përkthim-komentim të kaptinave sipas radhitjes kuranore në Mushaf.

Në këtë tefsir, Ferruh Efendiu, në fillim të çdo sureje sjell disa shënime të shkurtra përkritazi me suren, nëse ajo është mekase apo medinase, për emërtimet e saj, ç ‘është transmetuar në lidhje me vlerën e saj, për numrin e ajeteve të sures, madje nganjëherë sjell edhe numrin e shkronjave e të fjalëve të ndonjë sureje. Është përmendur gjithashtu nëse ka ndonjë ajet përjashtues që bie ndesh me karakterin e përgjithshëm të kaptinës në aspektin e vendit të shpalljes (Mekë apo Medinë). Ajetet janë paraqitur si një tërësi pa u ndarë në fjalë, dhe më pas është kaluar në pjesën e përkthimit-komentimit. Në këtë ekzemplar, po ashtu është vënë në theks të veçantë përshtatshmëria e përkthimit-komentimit me botëkuptimin dhe rrethanat e shoqërisë së periudhës osmane. Komentari nuk përmban veçori të një përkthimi/komentimi fjalë për fjalë,¹² por është një shembull i llojit të përkthim/komentimit më të gjerë. Ferruh Efendiu si njëri ndër dijetarët më produktiv në Perandorinë Osmane, megjithëse e bazoi veprën e tij në tefsirin *Mevahibu’l-Alije*, nuk hezitonte të përdorte literaturën e dijetarëve para tij si Bejdaviu (v. 685/1286), Zemahsheri (v. 538/1144), Hazini (v. 741/1341) dhe Ebu’l Lejth es Semerkandi (vd. 373/983).¹³

Sa i përket metodës së komentimit në këtë komentar, Ferruh Efendiu deri te kaptina *En Nisa*, sjell shpjegime tefsirike duke përmendur kuptimin e emrit të kaptinës, numrin e ajeteve, shkakun e shpalljes së ajetit dhe sqarimet e dijetarëve të mëhershëm në lidhje me të, ndërsa në suret e mëvonshme mjaftohet me shpjegime të shkurtra, duke treguar se ky tefsir i përket një vepre përkthim-tefsir. Për shkak se ky komentar është i bazuar

¹² Recep Arpa, “Ayıntâbî Mehmed Efendi’nin Tibyân Tefsiri: Te’lîf mi Tercüme mi?”, *Revista e Fakultetit Teologjik të Stambollit*, nr. 35, (2016), fq. 55-96.

¹³ Merve Aldemir, “Hüseyin Vâizî Kâşîfî ve Mevâkib Tefsiri”, *Stamboll: Universiteti Marmara*, Temë masteri, 2019, 52-102.

në tefsirin e Kashifit, në disa raste Ferruh Efendiu ishte mjaftuar me sjelljen e tekstit fjalë për fjalë nga ai, por jo rrallëherë shtonte dhe shpjegime së bashku me interpretimin e tij.

3. Veçoritë e tefsirit Mevâkib

Komentari i Ferruh Efendiu me plot të drejtë konsiderohet njëri prej tefsireve më të vlefshëm gjatë periudhës osmane, për shkak të përmbajtjes dhe metodologjisë së ndjekur gjatë komentimit/përkthimit. Ky komentari ishte shpërndarë gjithandej botës islame edhe në të gjallë të autorit u bë pjesë e literaturës së pashmangshme të bibliotekave të qendrave më të mëdha të dijes në provincat islame në periudhën e perandorisë Osmane. Pikërisht për këtë arsye, tefsiri i tij pati ndikim të madh në formimin intelektual të shumë mufesirëve pas tij, duke i përfshirë edhe teologët shqiptarë. Ndër veçoritë kryesore të këtij komentari është interpretimi tradicional i Kuranit, referimi i shkaqeve të zbritjes së ajeteve, cekja e transmetimeve në lidhje me vlerën dhe rëndësinë e tyre, sqarime mbi ajetet e njohura si “muteshabih”, nes’hin (abrogimin në Kuran) etj.

3.1. Komentimi i Kuranit me Kuran

Në këtë tefsir, komentimi i ajeteve me ajete të tjera kuranore zë vendin kryesor dhe më të spikatur, gjë e cila i shton edhe më shumë vlerën këtij tefsiri, sepse askush nuk mund ta sqarojë Kuranin, më mirë se Ai që e ka zbritur, pra Zoti i Madhërishëm. Sa për ilustrim, do të sjellim një shembull praktik të këtij lloji të komentimit, ku Ferruh Efendiu gjatë komentimit të ajetit të tretë të kaptinës *En Nebe*, në të cilin flitet mbi idhujtarët që bënin pyetje njëri-tjetrit rreth çështjes së kiametit me qëllim që ta përqeshnin Pejgamberin, kinse ai thotë diçka që nuk ta merr mendja:

“Për lajmin e madh e tronditës në të cilin ata janë në kundërshti”¹⁴, ai, nga Kurani, si argument sqarues në lidhje me këto përqeshje sjell ajetet kuranore në të cilat flitet mbi mosbesimin e idhujtarëve dhe pyetjet e tyre polemizuese: **“Ata thanë: “Nuk ka tjetër, vetëm kjo jeta jonë në këtë botë,**

¹⁴ En Nebe, 2-3.

dhe ne nuk do të ringjallemi”,¹⁵ “Ja, ata dyshojnë për këtë (për botën tjetër)”¹⁶ dhe “Ata thonë: “Këta janë ndërmjetësuesit tanë tek Allahu!”¹⁷

Kur jemi te komentimi i ajeteve kuranore me ajete, në këtë komentuar gjejmë shembuj praktikë dhe të mrekullueshëm të argumentimit nga ana e Kashifit, metodë e përcjell edhe nga Ferruh Efendiu.

3.2. Referimi te shkaqet e zbritjes së ajetit

Një nga veçoritë e rëndësishme të komentarit *Mevâkib*, është se Ferruh Efendiu, sikurse Kashifi, i kushtoi një rëndësi të veçantë shkaqeve të zbritjes, bazuar në isnade të shëndosha të vargut të transmetuesve, sepse vetëm në këtë mënyrë do të arrihet deri te sqarimi dhe domethënia e vërtetë e një ajeti, që ndërlidhet me ndonjë shkak të zbritjes. Sa për të ilustruar këtë fakt, do të sjellim një rast kur Ferruh Efendiu përcjell një shkak të zbritjes deri tek i fundit nga vargu i transmetuesve. F.v. në komentimin e ajetit e 278-të të sures El Bekare: **“O ju që besuat, kini frikë Allahun dhe nëse jeni besimtarë të sinqertë, hiqni dorë prej asaj që ka mbetur nga kamata”¹⁸**, përmend një transmetim që lidhet me një borxh ribaje në mes fisit Beni Amër dhe Beni Mugire. Ismail Ferruh po ashtu sjell edhe një transmetim të përmendur në *Tibjan*, sipas të cilit Ibën Abasi dhe Othmani r.a., pasi lidhën tregti me një grup njerëzish kërkuan që hurmat që kishin dhënë më parë sipas metodës së paradhënies (selef), gjysma e tyre t’ju kthehej në të njëjtin vit, kurse pjesa tjetër vitin e ardhshëm, në mënyrë që të mos dëmtoheshin familjet e atyre që u ishte dhënë. Mbi këtë ngjarje zbriti ajeti kuranor duke ua tërhequr vëmendjen që të marrin vetëm pjesën të cilën e kishin dhënë, por jo më shume se aq.¹⁹

Po ashtu në komentimin e ajetit e 27-të të kaptinës Enfal: **“O ju që besuat, mos e tradhtoni Allahun dhe të Dërguarin, e ashtu të tradhtoni amanetet tuaja, derisa e dini sa e keqe është kjo”²⁰**, Ferruh Efendiu thekson se

¹⁵ El En’am, 29.

¹⁶ En Neml, 66.

¹⁷ Junus, 10/18; Ismail Ferruh, *Tefsiri Mevâkib*, II/380.

¹⁸ El Bekare, 278.

¹⁹ Ismail Ferruh, *Tefsir-i Mevâkib*, I/183.

²⁰ El Enfal, 27.

“tradhtia” e përmendur në këtë ajet dhe shkaku i zbritjes së tij ndërlihen me një person të quajtur Ebu Lubabe, i cili sekretet e myslimanëve ua dha idhujtarëve apo jehudive nga fisi Benu Kurejdha.²¹ Siç theksohet në shembujt e mësipërm, kur dihet shkaku i shpalljes (sebeb-i nuzul) së një ajeti, kuptimi i tij mund të zgjerohet dhe të ketë ndikim më të gjerë kur krahasohet me situata të tjera të ngjashme të ndodhura më vonë. Në këtë këndvështrim, komentari në fjalë, me praninë e shpjegimeve të shkaktit të zbritjes së ajeteve, përmban tipar të përbashkët dhe tejet të dukshëm me tefsirin burimor *Mevahibu'l-Alije*. Në tefsir, edhe nëse nuk detajohet shkaku i zbritjes së ndonjë ajeti, me përmendjen e tij sqarohen çështjet kryesore të ajetit se si ajeti fisnik ka zbritur në kontekstin e qortimit, shpjegimit, ngushëllimit ose si përgjigje ndaj ndonjë pyetje apo situatë të krijuar.

3.3. Cekja e transmetimeve mbi vlerën e ajeteve

Një ndër veçoritë e rëndësishme të këtij komentari pa dyshim është edhe sjellja e transmetimeve (rivajeteve) në lidhje me vlerën dhe rëndësinë e ajetit. Sa për ilustrim, në interpretimin e dy ajeteve të fundit të kaptinës *El Bekare*, Ferruh Efendiu transmeton nga Bejdaviu (v. 685/1286): “Zoti i Madhërishëm, dy mijë vjet para se të krijonte krijesat, i shkroi me dorën e Tij dy ajetet e fundit të kaptinës *El Bakare* dhe më pas i zbriti ato nga thesari i Xhenetit. Kushdo që i lexon këto ajete pas namazit të jacisë, do të shpërblehet sikur të ketë kaluar tërë natën në adhurim.”²² Në një transmetim tjetër, thuhet se leximi i kaptinës *El Bekare* sjell begati, ndërsa lënia e saj shkakton pendim dhe kush e lexon këtë kaptinë asgjë e keqe nuk do ta dëmtojë atë.²³

Sjellja e rivajeteve në lidhje me vlerën e kaptinave gjatë interpretimit të Kuranit luan një rol të rëndësishëm në thellimin e kuptimit dhe në nxjerrjen e përfitimeve shpirtërore nga leximi i tyre. Rivajetet, të cilat janë transmetime të thënieve të Muhamedit a.s dhe sahabëve të tij, shpesh ofrojnë

²¹ Ismail Ferruh, *Tefsir-i Mevâkib*, I/123.

²² Ismail Ferruh, *Tefsir-i Mevâkib*, I/86.

²³ Ismail Ferruh, *Tefsir-i Mevâkib*, I/87.

njohuri të vlefshme mbi virtytet e kaptinave dhe ajeteve të veçanta. Këto transmetime ndihmojnë në përcaktimin e rëndësisë së disa sureve, shpërblimet për leximin e tyre dhe ndikimin që ato kanë në jetën e besimtarëve. Duke u nisur nga ky fakt, përfshirja e rivajeteve në interpretimin e Kuranit nga Ferruh Efendiu kishte për synim krijimin e një lidhjeje më të thellë midis lexuesit dhe mesazhit hyjnor, duke ofruar kontekst dhe motivim për zbatimin e mësimëve të Kuranit në praktikën e përditshme fetare.

Ferruh Efendiu ndonjëherë referon burimet duke përmendur vetëm emrin e tefsirit, dhe herë pas herë vetëm emrin e dijetarit. Për shembull, lidhur me dy ajetet e fundit të sures *El Bekare*, ai përmend një transmetim të Sahihu i Muslimit nga Ibën Mesudi ku thuhet: “*Gjatë natës së Miraxhit, Muhamedit a.s. iu shpallën tre gjëra: pesë kohët e namazit, dy ajetet e fundit të sures El Bekare dhe falja e mëkateve të mëdha për ata që nuk kanë rënë në shirk (idhujtari)*.”²⁴ Jo rrallëherë transmetimet sillen me shprehjet “thuhet” ose është “transmetuar”.²⁵ Rivajetet janë burime të transmetuara nga Muhamedi a.s. dhe sahabët e tij, që sigurojnë autenticitet dhe besueshmëri në interpretimin e ajeteve. Duke përfshirë këto rivajete, Ismail Ferruh Efendiu përpiket të mbështesë komentet e tij në burime të qëndrueshme dhe të pranura nga besimtarët.

3.4. Shpjegimet konceptuale të fjalëve

Në komentarin *Mevakib*, Ferruh Efendiu i kushton një rëndësi të veçantë sqarimit, analizës dhe shpjegimit të tekstit kuranor bazuar në kuptimin e fjalëve dhe strukturave gjuhësore, gjë që ishte e theksuar edhe në tefsirin e Kashifit. Përveç përkthimit dhe sqarimit leksikor të fjalëve kuranore, ai sjell përkufizimin terminologjik dhe shpjegimet nga tefsire të ndryshme të ajeteve, për të ndihmuar kështu në shpjegimin e kuptimeve të mundshme dhe për të sqaruar çdo paqartësi që mund të lind nga përkthimi ose interpretimi i drejtpërdrejtë.

Sa për të ilustruar këtë fakt, do të sjellim një shembull ku brenda tekstit kuranor sillen edhe shpjegimi konceptual i shprehjes. Në ajetin e 138-të

²⁴ Ismail Ferruh, *Tefsir-i Mevâkib*, I/87.

²⁵ Ismail Ferruh, *Tefsir-i Mevâkib*, I/234, 299.

të kaptinës *El Bekare*, thuhet: **“Ngjyrosje e Allahut, e kush ngjyros (me fe) më mirë se Allahu. Ne vetëm Atë e adhurojmë.”**²⁶ Shprehja “*sibga*” e përmendur në ajet si në komentarin *Mevâkib* po ashtu në atë *Mevahibu’l-Alije* në kuptimin leksikor nënkupton “ngjyrën”. Ndërsa në kuptimin e saj më të thellë shprehja “*Ngjyrosje e Allahut*” sipas Kashifit nënkupton shkallën më të lartë të dashurisë dhe lidhjes së ngushtë në mes të Krijuesit dhe krijesave që shndërrojnë gjithçka në ngjyrën e miqësisë, duke i bërë ata të dallohen në këtë botë nga krijesat e tjera. Përveç kësaj, ai e detajon këtë shpjegim duke e përshkruar si një ngjyrë pa ngjyrë dhe përfshin shpjegime sufiste që thonë se një person nuk mund të ngjyroset me ngjyrën e Allahut pa u pastruar nga ngjyrat e tjera.²⁷ Në anën tjetër, Ismail Ferruh Efendiu, në sqarimin e kësaj shprehjeje kuranore nuk u referohet këtyre shpjegimeve sufiste, por i referohet Zemahsheriut, i cili shprehjen: “*Ngjyrosje e Allahut*”, e interpreton në kuptimin e “*pastrimit/largimit nga mëkatet*” dhe se qëllimi i kësaj “ngjyre” është suneti që pastron pronarin e saj.²⁸ Pra feja islame është fe unike që përmbledhë të gjitha shpalljet, fe e natyrshme për çdo njeri, stoli me të cilën Zoti pajisi çdo shpirt, ngjyrë e pastër me të cilën Zoti i pastroi njerëzit, e jo vënie e njeriut në ujë, ose lyerje me vaj në shenjë pastrimi.

3.5. Qëndrimi i Ismail Ferruh Efendiut ndaj ajeteve muteshabih dhe nes’hit (abrogimit) në Kuran

Ferruh Efendiu, në komentarin e tij *Tefsiri Mevâkib*, qëndroi në përputhje me traditën klasike të tefsirit, duke treguar një qasje të kujdesshme dhe të ekuilibruar ndaj ajeteve muteshabih (ajetet me kuptim të paqartë ose alegorik) dhe nes’hit (ajeteve të abroguara me ajete të tjera).

Në këtë vepër, Ferruh Efendiu, ajeteve muteshabih u qaset me kujdes dhe përmbajtje, duke mos u thelluar në interpretimin spekulativ të tyre. Ai pranon se këto ajete janë pjesë e urtësisë hyjnore dhe se qëllimi i tyre mund të mos jetë i kuptueshëm plotësisht për njerëzit. Në këtë kontekst,

²⁶ El Bekare, 138.

²⁷ Husejn Vaiz Kashifi, *Tefsir-i Husejini*, pa v.b.,: Nur Kitabevi, pa v.bt., f. 41.

²⁸ Ismail Ferruh, *Tefsir-i Mevâkib*, I/37.

ai ndjek traditën e tefsirit bil-mathur (komentimi i bazuar në transmetime), duke u mbështetur në shpjegime nga burime të dijetarëve të mëherëshëm, pa u angazhuar në interpretim personal të tij. F.v., në interpretimin e ajetit të 7-të të kaptinës *Ali Imran*: **“Ai është që ta zbriti Librin ty, e që në të ka ajete të qarta dhe ato janë bazë e Librit, e ka të tjerë që nuk janë krejtësisht të qartë (muteshabih). E ata, që në zemrat e tyre kanë anim kah e shtrembëta, ata gjurmojnë atë që nuk është krejt e qartë për të shkaktuar hutë, e kinse kërkojnë komentin e tyre. Po, pos Allahut askush nuk e di komentin e tyre të saktë. Dijetarët e pajisur me dituri thonë: “Ne i kemi besuar atij (atyre që janë të paqarta), të gjitha janë nga Zoti ynë”!**²⁹, ai thekson se në Kuranin fisnik, disa ajete janë të përmbledhura, e në pamje të parë duken si të paqarta dhe përmbajnë kuptime më të thella, të cilat kërkojnë hulumtim dhe studim për t’u kuptuar. Por, e vërteta qëndron në faktin që pas këtyre ajeteve vihen ata që kanë dyshime dhe pasiguri në fjalën hyjnore, duke i interpretuar ato sipas mendimit të tyre. Ndërsa kuptimin e vërtetë të këtyre ajeteve nuk e di askush përveç Allahut të Madhëruar. Kurse ata që janë të qëndrueshëm dhe të thelluar në dije thonë: “Ne kemi besuar me dije të thellë se të gjitha ajetet e qarta dhe të paqarta janë nga Zoti ynë,”³⁰ duke theksuar se dituria mbi kuptimin e ajeteve të paqarta i përket vetëm Zotit të Gjithëdijshtëm.

Në lidhje me nes’hin, Ferruh Efendiu, ndjek një qasje që pranon ekzistencën e anulimit të disa ajeteve nga të tjerat, siç është trajtuar në tefsiret klasike. Ai përpiket të harmonizojë ajete të ndryshme, duke shpjeguar se nes’hi është një aspekt i dinamikës së shpalljes hyjnore, që reflekton evolucionin e ligjeve dhe udhëzimeve hyjnore në kontekstin e rrethanave të ndryshme të shoqërisë myslimane të hershme. Në interpretimin e ajetit 101 të kaptinës *En Nahl*: **“Kur një ajet e zëvendësojmë me një tjetër - e Allahu di më së miri se çka shpall”**³¹, ai, pasi që thekson se zëvendësimi ose abrogimi i ndonjë ajeti me një ajet tjetër është çështje e cila i ka preokupuar shumë dijetarët islamë, shton se pati abrogim në Kuran i cili ishte

²⁹ Ali Imran, 7.

³⁰ Ismail Ferruh, *Tefsir-i Mevâkib*, I/89.

³¹ En Nahl, 101.

në përputhje me nevojat dhe kërkesat e kohës në të cilën u shpall Kurani.³² Pra zëvendësimi i një dispozite me një tjetër është sikurse ndërrimi i barit, i ilaçit gjatë mjekimit të ndonjë sëmundjeje. Nes'hi i jep Kuranit fleksibilitet për t'u përshtatur me ndryshimet e nevojave dhe kushteve shoqërore dhe historike, duke e mbajtur atë si një udhëzues të aplikueshëm relevant, efektiv dhe të freskët për besimtarët. Në përgjithësi, qasja e Ismail Ferruh Efendiut ndaj ajeteve muteshabih dhe nes'hit reflekton një përkushtim ndaj traditës dhe ruajtjes së kuptimit të drejtë të shpalljes, pa u angazhuar në spekulime të panevojshme.

3.6. Përforcimi i interpretimit me pjesëzën “pra”

Ferruh Efendiu në komentarin e tij përdor shprehjen “*yani/pra, në të vërtetë*” për të sqaruar dhe për të përforcuar kuptimin e fjalëve apo shprehjeve që ai komentonte. Kjo shprehje përdoret për të bërë një interpretim të mëtejshëm, për të shpjeguar më qartë qëllimin e një fjale apo fraze, ose për të lidhur një mendim me tjetrin, duke e bërë më të lehtë për lexuesin të kuptojë mesazhin e ajetit. Fjala vije, në interpretimin e ajetit të 18-të të kapitlës *El Bekare*: “***Të shurdhër, memecë dhe të verbër, prandaj ata nuk kthehen*** (nga rruga e tyre e keqe)”³³, i cili flet për cilësitë e hipokritëve, Ferruh Efendiu, shprehjet *i shurdhër, memec dhe i verbër*, duke i përforcuar me pjesëzën “*yani/pra në të vërtetë*” e bën kuptimin e ajetit më të qartë dhe më të theksuar. Mufesiri nuk përdor shenjën e parantezës në shembujt që ai shpjegon me fjalën “*yani*” duke besuar se lexuesi mund ta kuptojë që shpjegimet nuk janë pjesë e ajetit.

3.7. Përdorimi i parantezave në interpretim

Përdorimi i parantezave në tefsirin dhe në këtë komentar është për të sqaruar dhe për të bërë më të kuptueshëm tekstin e Kuranit për lexuesit. Duke shtuar shpjegime brenda parantezave, autori synon të sqarojë kuptimet që mund të jenë të paqarta në tekstin origjinal dhe të ofrojë kontekst të shtuar që ndihmon në interpretimin më të saktë të ajeteve. Kjo metodë

³² Ismail Ferruh, *Tefsir-i Mevâkib*, II/29.

³³ El Bekare, 18.

e bën më të lehtë për lexuesit të kuptojnë dhe të përvetësojnë mesazhin e Kuranit në mënyrë të plotë dhe të qartë.

Sa për të ilustruar këtë fakt, do të sjellim disa shembuj ku në parantezë sillen kuptimet që nuk nënkuptohen në tekstin origjinal të ajetit. F.v., në ajetin e 27-të të kaptinës *El Maide*: **“Lexoju atyre ngjarjen e vërtetë të dy djemve të Ademit, kur të dy flijuan kurbane, nga të cilët njërit iu pranua. Ai (që nuk iu pranua) tha: “Unë do të të vras ty.” E ai (që iu pranua) tha: “Allahu pranon vetëm prej të sinqertëve!”**³⁴, ku përmendet ngjarja e flijimit të kurbaneve nga dy djemtë e Ademit a.s. për hir të Zotit, emrat e të cilëve në përkthimet e zakonshme nuk përmenden dhe ngjarja transmetohet me një stil të mbyllur si: “flijimi i njërit ishte pranuar, ndërsa i tjetrit nuk ishte pranuar.” Ndërsa në tefsirin *Mevâkib* thuhet: “O Muhamed, përmendi historinë e dy djemve të hz. Ademit a.s. para Ehli Kitabit me të vërtetën. (Ata janë Kabili dhe Habili). Këta i ofruan flijimet e tyre për të fituar afërsinë e Zotit. Njëri prej tyre (flijimi i Habilit) u pranua, ndërsa thetri (i Kabilit) nuk u pranua. Kabili i tha Habilit: “Me të vërtetë do të të vras ty.” Habili i tha: “Allahu e pranon vetëm flijimin e të devotshmëve!”³⁵ Pra në këtë tefsir brenda parantezave vihet në pah fakti që djemtë e Ademit a.s. ishin Habili dhe Kabili.

Ferruh Efendiu në komentarin e tij, brenda parantezës, klasifikon edhe mendimet dhe qëndrimet e dijetarëve të mëhershëm në lidhje me ndonjë ajet kuranor. F.v., në interpretimin e ajetit kuranor: **“E ata, që në zemrat e tyre kanë sëmundje, i sheh se ngarendin tek ata (për miqësi) duke thënë: “Po frikësohemi, se mos po na sillet ndonjë e keqe”**³⁶ Ismail Ferruh Efendiu në parantezë shprehet: “E ata, që në zemrat e tyre kanë sëmundje, i sheh se ngarendin tek ata (për miqësi) duke thënë: “Kemi frikë se me kalimin e kohës Islami do të mposhtet” se ky interpretimin i përket Abdullah ibën Ubejes.³⁷ Në tefsirin që po shqyrtojmë, përmendja e shpjegimeve në paranteza tregon kujdesin e autorit për të mos shtuar elemente të panevoj-

³⁴ El Maide, 27.

³⁵ Ismail Ferruh, *Tefsir-i Mevâkib*, I/230.

³⁶ El Maide, 52.

³⁷ Ismail Ferruh, *Tefsir-i Mevâkib*, I/199.

shme në ajete. Kjo qasje ndihmon në parandalimin e keqkuptimeve se shpjegimi është pjesë e ajetit dhe, po ashtu, ka për qëllim të tërheqë vëmendjen e lexuesit.

Përdorimi i një shprehjeje në kuptime të ndryshme

Një shprehje, në varësi të përdorimit të saj, theksit dhe kontekstit, mund të përçojë kuptime të ngjashme apo edhe të ndryshme. Përdorimi i fjalës në kuptime të tjera, përkitazi me kuptimin e saj të jashtëm, tregon se tefsiri është bërë duke pasur parasysh kontekstin e ajetit. Kjo metodë është mjaft e zakonshme në përkthime/komentime të Kuranit. Ferruh Efe-ndiu, duke përdorur këtë metodë në komentarin e tij, interpreton fjalët e Kuranit jo vetëm në kuptimin e jashtëm të saj, por edhe sipas kuptimit që fjala merr brenda kontekstit të ajetit. Si shembull të kësaj mund të përmendim shprehjen *بينه* / “*bejjine*”, të cilën e interpreton në kuptime të ndryshme duke u bazuar në kontekstin e ajetit në të cilën zë vend. Sipas tij kjo shprehje në Kuranin fisnik vije në disa kuptime si: “*shenjë e dukshme*”³⁸, “*dëshmi dhe argument*”³⁹, “*Kuran*”⁴⁰, “*mrekulli e dukshme*”⁴¹, “*argument që udhëzon në rrugën e së vërtetës*”⁴², “*argument i dukshëm*”⁴³, “*dëshmi e qartë*”⁴⁴. Pra shprehja *بينه* / “*bejjine*”, përveç kuptimit “*e qartë*” dhe “*e dukshme*” mund të ketë dhe kuptime të tjera në varësi të kontekstit të ajetit. Zakonisht, shprehja “*bejjine*” nënkupton “Kuranin”, por në disa raste si në kaptinën *El A'raf*, i referohet “mrekullisë së dukshme”, duke synuar mrekullinë e devesë që iu shfaq popullit të Themudit.⁴⁵ Po ashtu në kaptinën *Hud*, kjo shprehje shpjegohet si “argument që udhëzon në rrugën e së vërtetës”, duke iu referuar Muhamedit a.s. dhe shokëve të tij. Idhujtarët i thoshin Muhamedit a.s. që t’u sjellë ndonjë pasuri të madhe, ose ndo-

³⁸ El Bekare, 211.

³⁹ El En'am, 57.

⁴⁰ El En'am, 157.

⁴¹ El Araf, 73-85.

⁴² Hud, 17.

⁴³ El Bejjine, 1.

⁴⁴ Muhamed, 14.

⁴⁵ Ismail Ferruh, *Tefsir-i Mevâkib*, I/268.

një engjëll, i cili do të dëshmojë për të, e u tallnin me shpalljen - Kuranin, që i vinte prej Zotit. Për të mos u demoralizuar Muhamedi a.s., Zoti i thotë, që të mos ua vërë veshin thënieve të tyre, të vazhdojë me komunikimin e Kuranit, edhe pse ata do t'i thonë se ai e ka trilluar vetë dhe se ajo nuk është fjalë e Zotit. Nëse është trillim i Muhamedit a.s., le të trillojnë edhe ata diçka të ngjashme, e nëse nuk mund ta bëjnë, le të dorëzohen. Kush ka si qëllim vetëm përjetimet e kësaj bote mund t'i plotësohet dëshira, nëse kjo është edhe dëshirë e Allahut, por jo domosdo. Një njeriu të tillë nuk i mbetet asgjë, pos zjarrit në botën tjetër. Rugën e ndritshme të mbështetur në argumentet e Allahut, e vërteton edhe Kurani, por edhe Xhibrili dhe librat e mëparshëm, siç është Tevrati i Musait. Pra Zoti i Madhërishëm i drejtohet Muhamedit a.s., duke i thënë të mos brengoset as ai, por as besimtarët nga shpifjet e jobesimtarëve. Ata janë zullumqarë të vërtetë. Për zullumin e tyre, Ditën e Gjykimit, para Zotit do të dëshmojnë pejgamberët, njerëzit dhe melaqet.⁴⁶ Në komentarin *Mevâkib* shprehja "*bejjine*" kryesisht është përdorur në kuptimin e "dëshmisë dhe argumentit të qartë", po ashtu edhe në kaptinën *El Bejjine* përmban po këtë kuptim.

Në të njëjtën mënyrë, në komentarin e Ismail Ferruh efendiut, shprehja فاسق / "fasik" është shpjeguar me kuptime të ndryshme, si: "jobesimtarë të lajthitur",⁴⁷ "jobesimtarë të pabindur",⁴⁸ "mos respektues ndaj Allahut",⁴⁹ "larg rrugës së Zotit",⁵⁰ "mëkatarë të dalë jashtë rrugës së Zotit",⁵¹ "hipokritë",⁵² "të përdalë, të prishur",⁵³ "të shfrenuar",⁵⁴ "të dëshpëruar",⁵⁵ "arrogant",⁵⁶ "të pabindur ndaj fesë".⁵⁷ Ferruh efendiu shprehjen

⁴⁶ Ismail Ferruh, *Tefsir-i Mevâkib*, I/374.

⁴⁷ El Bekare, 26.

⁴⁸ El Bekare, 26.

⁴⁹ Ali Imran, 82.

⁵⁰ Ali Imran, 110.

⁵¹ El Maide, 47.

⁵² Et Tevbe, 67.

⁵³ Nur, 55.

⁵⁴ El Ahkaf, 35.

⁵⁵ El Muxhadele, 19.

⁵⁶ El Munafikun, 6.

⁵⁷ El Ankebut, 68.

“fasik”, përveç në kuptimin e “të shfrenuar” e përdor edhe për të përshkruar “të përdalët, mos nënshtruesit ndaj Zotit dhe të pabindurit ndaj parimeve dhe udhëzimeve të fesë.”

3.8. Bashkimi dhe ndarja e ajeteve sipas kuptimit

Një nga veçoritë më të spikatura të *Tefsîr-i Mevâkib* është qasja e ndryshme në numërimin dhe ndarjen e ajeteve. Autori zgjedh një stil të veçantë kur i ndan ajetet në pjesë, ndryshe nga metodat klasike. Kjo qasje reflektohet edhe në përkthim; ndonjëherë një ajet ndahet në dy pjesë dhe përkthehet veçmas, ndërsa herë të tjera dy ajete bashkohen dhe trajtohen si një ajet i vetëm. Kjo qasje ruan strukturën origjinale të veprës dhe njëkohësisht tregon qartë stilin e interpretimit të mufesirit. Në lidhje me këtë çështje, mund të citohet ky ajet: **“Kur ju ishit në bregun e afërt të luginës, e ata në bregun e largët të saj (ju nga Medina e ata nga Meka), ndërsa karvani ishte më poshtë prej jush (nga deti). Dhe sikur të ishit ju ata, që njëritjetrit i keni caktuar takimin, do ta thyenit caktimin. Por Allahu ishte Ai që zbatoi çështjen e kryer tanimë, e të shkatërrojë me argument atë që u shkatërrua dhe ta bëjë të jetojë me argumente atë që jetoi. Allahu vërtet është Dëgjues i çdo gjëje dhe i Gjithëdijshtëm.”**⁵⁸ Në këtë rast Ferruh Efendiu, pjesën e ajetit **مَنْ هَلَكَ** e trajton si fillim të një ajeti të ri.⁵⁹

Në të njëjtën mënyrë, Ismail Ferruh Efendiu, ajetet 3 dhe 4 të kaptinës En Nisa i përkthen së bashku si një ajet të vetëm: **“Në qoftë se frikoheni, se nuk do të jeni të drejtë ndaj bonjakeve, atëherë martohuni me ato gra që ju pëlqejnë; me dy, me tri e me katër. E nëse i frikoheni padrejtësisë (ndaj tyre), atëherë vetëm me një, ose (martohuni) me ato që i keni nën pushtetin tuaj (robëreshat). Ky (përkufizim) është më afër, që të mos gaboni. Grave jepuani dhuratën e obliguar të kurorës së tyre (mehr-in), e në qoftë se ato nga vullneti i vet ju falin diçka nga ajo, atëherë pranojeni (hajeni) atë të lejuar e të mirë”**⁶⁰, duke theksuar se tematika që shtjellojnë këto ajete është e njëjtë.

⁵⁸ Enfal, 42.

⁵⁹ Ismail Ferruh, *Tefsir-i Mevâkib*, II/386.

⁶⁰ En Nisa, 3-4.

Përfundim

Tefsir-i Mevâkib është një tefsir i shkruar shkurt dhe i përmbledhur, i cili ngjan me një përkthim të detajuar. Kjo qasje lidhet kryesisht me ndikimin nga burimi i tij elementar, pra *Mevahib-i Alijje (Tefsiri Husejni)*. Ismail Ferruh Efendiu ka bërë disa shtesa brenda përkthimit për të forcuar kuptimin e ajetit, në mënyrë që fjalët e paqarta të kuptohen më mirë. Po ashtu, pas përkthimit, ai ka ofruar shpjegime të ndryshme për të sqaruar ndonjë paqartësi në shprehje.

Një veçori e spikatur e tefsirit *Mevâkib* është se ajetet në këtë vepër janë dhënë së bashku me shkaqet e zbritjes së tyre (sebeb-i nuzul). Ismail Ferruh Efendiu, duke përmendur shkaqet e zbritjes, zakonisht i ka transmetuar ato nga Kashifi pa ndryshime, megjithatë ndonjëherë ka bërë disa ndryshime të vogla. Në pjesën e përkthimit, ka përdorur paranteza vetëm aty ku e ka parë të nevojshme, pa ndërprerë rrjedhën e tekstit. Kujdesi i tij në përdorimin e parantezave dhe zgjedhjen e fjalëve sipas kontekstit tregojnë përpjekjet e tij për të mbetur besnik ndaj origjinalit të Kuranit.

Fakti që *Tefsir-i Mevâkib* është një tefsir i destinuar për popullin, është pasqyruar si në gjuhën ashtu edhe në përmbajtjen e tij. Gjuha e përkthimit, e cila pasqyron periudhën kur është shkruar, ka një stil të thjeshtë, të rrjedhshëm dhe të kuptueshëm për masën e gjerë, duke u përshtatur kështu me nivelin e të kuptuarit të popullit. Për më tepër, për shkak se përfshin shumë shkaqe të zbritjes së ajeteve dhe tregime, mund të thuhet se ky tefsir është një vepër që tërhiqte interesin e lexuesve dhe ishte i lehtë për t'u kuptuar. Me shumë botime, ai mbeti një nga tefsiret më të preferuara të asaj kohe. Nëse e shqyrtojmë nga këndvështrimi i sotëm, për shkak të përdorimit të shumtë të fjalëve dhe frazave nga turqishtja osmane, përkthimi ka një aspekt më të ndërlikuar në kuptimin e gjuhës.

Duke qenë se ishte një tefsir i njohur në të gjithë Perandorinë Osmane, përfshirja e tij në jetën kulturore dhe fetare të shqiptarëve ka kontribuar në formimin e një identiteti të përbashkët islamik me pjesët e tjera të Perandorisë. Ky tefsir është përdorur në medresetë dhe institucionet e tjera arsimore fetare, duke ndihmuar në edukimin e prijësve dhe besimtarëve shqiptarë. Duke qenë një nga përkthimet e para dhe më të rëndësishme në

gjuhën turke të një tefsiri klasik, *Tefsir-i Mevâkib* ka ruajtur dhe transmetuar trashëgiminë e literaturës islame te brezat e ardhshëm, përfshirë edhe shqiptarët. Kështu, *Tefsir-i Mevâkib* jo vetëm që ka ndikuar në përhapjen e njohurive islame, por edhe në ruajtjen dhe zhvillimin e identitetit islamik të shqiptarëve gjatë shekujve.



Faksimile e tefsirit Mevâkib, i cili ruhet në bibliotekën e familjes Avdiu.

Literatura:

- ALDEMİR, Merve, “Hüseyin Vâizî Kâşîfî ve Mevâkib Tefsiri”, Stamboll: *Universiteti i Marmara*, Temë masteri, 2019.
- ALPAYDIN, Mehmet Akif, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, Stamboll: İFAV, 2016.
- ARPA, Recep, “Ayıntâbî Mehmed Efendi’nin Tıbyân Tefsiri: Te’lîf mi Tercüme mi?”, Stamboll: *Revista e Fakultetit Teologjik të Stambollit*, nr. 35, (2016), f. 55-96.
- BİRİŞİK, Abdülhamit, “Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî’nin Mevâhib-i Aliyye’si”, *Revista për Studime Islame*, nr. 17/1 (2004), f. 215.
- DOĞAN, İshak, *Osmanlı Müfessirleri*, Stamboll: İz Yayıncılık, 2011.
- EFENDİ, İsmail Ferruh, *Tefsiri Mevâkib*, v. I-II, Stamboll: Matbaa-i Amire, 1286.
- KASHİFİ, Husejn Vaiz, *Tefsir-i Husejni*, pa v.b: Nur Kitabevi, pa v.bt.
- TABAKLAR, Özcan, BOLTABAYEV Saidbek, “Çağatayca Mevâhib-i Aliyye (Tefsir-i Hüseyinî) Tercümesi”, *Revista e Gjuhës dhe Letërsisë Turke*, nr. 57/57 (2017), f. 237-258.

Prof. Ass. Valmire BATATINA–KRASNIQI

TEFSIRI MEVÂKIB – ITS METHODOLOGY AND CHARACTERISTICS

Abstract

With the spread of Islam across various regions, along with the Qur'an, one of the main sciences studied was the science of tafsir (Qur'anic exegesis). As a result of this profound interest in tafsir, numerous mufasssirs (exegetes) emerged, and a considerable number of works were written on this field. Undoubtedly, the Ottoman Empire played a significant role in the dissemination of Islam and its scholarly tradition in the Balkans. During the Ottoman period, the Balkan territories witnessed social, economic, cultural, and political development, among which the foundation of schools and madrasas offering both religious and secular education stands out as one of the most valuable legacies. Tafsir works produced in this era were mostly explanatory commentaries, although independent exegetical works were also composed.

While Arabic was the dominant language of scholarship in the Ottoman Empire, many tafsir works were also written in Turkish, specifically in Ottoman Turkish. Most tafsirs composed in Ottoman Turkish consist of summaries and translations, among which the well-known tafsir entitled Tefsiri Mevâkib holds a notable place.

Tefsiri Mevâkib is a summarized translation of the highly esteemed Persian tafsir Mevâhibu'l-'Aliyye fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî by Husayn Va'iz Kashifi (d. 910 AH / 1504–1505), translated by Ismail Ferruh Efendi (d. 1840). Completed in 1830, this commentary was first published in 1865 and, either independently or alongside the tafsir Et-Tibyân by Hıdır b. 'Abd al-Rahmân al-Ezdi, was reprinted several times in Central Asia, India, and other regions governed by the Ottoman Empire. It remained one of the most widely read tafsir works for many years.

As a distinguished translation-commentary written in Ottoman Turkish, Tefsiri Mevâkib also had a considerable impact on Albanian Muslims during the Ottoman period, particularly due to its accessibility in a language familiar to a broad audience across the empire, including in Albanian territories. Thus, it contributed significantly to the religious and spiritual education of Albanian Muslims.

This paper aims to provide a concise overview of the biography and scholarly contribution of Ismail Ferruh Efendi, particularly in the field of tafsir. It also analyzes his work Tefsiri Mevâkib, published in 1317 AH, a copy of which was preserved in the library of the Albanian theologian from Mitrovica, Bajram Adem Avdiu. Special focus is given to the methodology employed by Ferruh Efendi in this commentary and its main exegetical features.

Keywords: *Qur'an, tafsir, Mevâkib, Kosovo, translation, methodology.*

Prof. ass. dr. Rexhep SUMA

FAMILJA MYSLIMANE PËRBALLË MODERNITETIT DHE RREZIQEVE BASHKËKOHORE

Abstrakt

Shikuar nga perspektiva islame, institucioni i familjes paraqet një element qenësor në kuadër të shoqërive myslimane, duke u mbështetur në parimet dhe vlera e larta islame që drejtojnë strukturën, funksionin dhe lidhjet midis anëtarëve të saj. Me bumën e madhe dhe të shpejtë teknologjik, ekspansionin e globalizmit dhe korporatave ndërkontinentale, ku si pasojë moderniteti po ndikon pamëshirshëm në çdo porë të jetës, institucioni i familjes myslimane po hasë në sfida serioze të papara, që po prekin unitetin, stabilitetin, themelet si dhe vlerat e saj tradicionale. Ky studim mundohet të ofrojë një analizë rreth sfidave që burojnë nga moderniteti dhe globalizimi, ndikimin e tyre mbi vlerat dhe normat familjare, si dhe hapat që duhen ndërmarrë për të mbrojtur institucioni i familjes myslimane nga shembja dhe humbja e identitetit të saj esencial. Në hulumtimin e këtij studimi është përdorur metoda e analizës historike dhe kulturore, analizës normative dhe interpretative, si dhe analiza deskriptive. Sëlljet dhe idetë e reja, si promovimi i një kulture seksuale të pakontrolluar dhe devijimet seksuale, kanë ndikuar negativisht në strukturën dhe funksionimin e familjes myslimane, duke lënë pas dore dimensionin shpirtëror dhe duke u larguar nga vlerat e larta morale të qytetërimeve tradicionale. Megjithatë, pa-

varësisht përpjekjeve të familjeve myslimane për t'u rezistuar ndikimeve të globalizimit dhe transformimeve të tij sociale e kulturore, familja myslimane, ngjashëm me atë perëndimore, ka humbur shumë nga tiparet e saj unike dhe tradicionale. Rikthimi i familjes myslimane në pozitën e saj qendrore dhe rolin e saj themelor në shoqëri kërkon adresimin e sfidave që globalizimi ka sjellë, riparimin nga brenda dhe implementimin e zgjidhjeve praktike që mund të rigjallërojnë identitetin e saj. Për ta arritur këtë, duhet të tejkalohen perceptimet e ngushta që e reduktojnë familjen në një njësi biologjike individuale dhe të ndërtohet një familje e zgjeruar, e cila mbështetet në lidhje të shumanshme - biologjike, njerëzore, psikologjike, emocionale dhe shoqërore të integruara. Ndër këto humbje janë gratë që dikur shërbenin si edukatore të brezave, bashkëshorte besnike dhe fisnike, të cilat tani kanë transferuar kontributin e tyre në shërbim të tregut kapitalist global të punës, shpesh në kurriz të funksionimit të strukturës dhe misionit fisnik të vetë familjes

Fjalë kyçe: *familje, edukim islam, mbrojtje, modernitet, vlera kuranore.*

Koncepti i familjes myslimane në Islam

Familja si një strukturë njerëzore e shenjtë ngritët dhe mbështetet nga mëshira hyjnore, duke u zbukuruar me fëmijët dhe furnizim të pastër. Njeriu e fiton vlerën e tij vetëm në kuadrin familjar. Familja në Islam konsiderohet një institucion i shenjtë dhe baza e ndërtimeve shoqërore. Ajo bazohet në parimet, si: dashuria, bashkëpunimi dhe drejtësia ndërmjet burrit, gruas dhe fëmijëve. Që nga kohërat më të hershme të historisë njerëzore, siç ka shënuar Reiber: "Religjioni dhe familja kanë qenë të lidhura ngushtë. Të dyja kanë ndikim mbi njëra-tjetrën.... As që mund të kuptohen tërësisht të ndara njëra nga tjetra." Kjo ndërlidhje mund ta shpjegojë zbrazëtinë e dukshme në studimet tradicionale të strukturës së familjes myslimane, ndërmjet dy qasjeve të pa baraspeshuara: qasjes qartësisht "normativo-morale" dhe asaj jo normative, shpesh të quajtura sociologji-

ke apo antropologjike. Pasi që sistemi i familjes myslimane bazohet në parimet dhe normat fetare, shumica e autorëve janë marrë me këtë subjekt, pothuajse ekskluzivisht vetëm nga pikëpamja religjioze, normative. Mirëpo, kjo qasje gati gjithmonë ka qenë e polarizuar. Ka autorë të tillë myslimanë, të cilët siç duket janë të prirë vetëm t'i duartrokasim sistemit islam të familjes, duke e vështruar atë nga një këndvështrim idealist, ndërsa duke e marrë gabimisht atë që duhet të jetë me atë që në të vërtetë ka qenë. Të tjerët, janë të prirë ta dënojnë këtë sistem, sikur në të të shihnin një shmangie nga ndonjë standard i përgjithshëm abstrakt i moralit. As që bën këndvështrimi normativ ndonjë dallim të dobishëm ndërmjet atyre që janë quajtur komponentë “ideologjike” dhe ato të “sjelljes” të botës socio-kulturore, ose të atyre ideve urdhëruese “qenësore” dhe atyre “normative”.¹

Islami i jep një rëndësi të madhe ruajtjes së familjes. Kurani thekson se njeriu është krijesa më e nderuar e Zotit dhe ata janë pasardhës të Tij në tokë. Ata kanë nevojë për përgatitje dhe trajnim për ta realizuar këtë detyrë, andaj nuk është rastësi që faza e fëmijërisë të njeriu është më e gjatë krahasuar me të gjitha kafshët. Pika e rëndësishme në “shkollën e familjes për edukim dhe mësim” është marrëdhënia e dashurisë mes bashkëshortëve, dhe kjo marrëdhënie duhet të bazohet në diçka që ngjan me “marrëveshjet e punës” ose që “ligjet e familjes” janë të nevojshme për mirëqenien e gjithë familjes. Marrëdhënia duhet të ngrihet mbi baza të dijes dhe dashurisë, ku prindi, veçanërisht babai, duhet të jetë udhëheqës i dashur dhe i dhembshur, dhe kjo duhet të reflektohet te bashkëshortët për një familje të lumtur dhe edukimin e fëmijëve me sukses.²

Familja e parë, ajo e Ademit dhe Havasë, na kujton se qenia njerëzore e fiton vlerën e saj në kuadrin familjar. Habili, i cili nuk ngriti dorë kundër të vëllait përkundër të keqes që ai deshi t'i bënte, dëgjoi këshillën atërore dhe i çmoi lidhjet familjare, fitoi kënaqësinë e Allahut dhe iu pranua lutja dhe kurban i menjëherë. Vëllezërit e Jusufit a.s. iu patën drejtuar

¹ Hamude Abdulati, *Struktura familjare në Islam*, Logos-A, Shkup, 1995, f. 3.

² Hisham Talib, Abdulhamid Sulejman, Omer Talib, *Et Terbiye el validije, ruëjeh menhexhije tatbikije fi terbiye el userije*, El Mahed el alemij li'l fikri'l islami, 1981, f. 37.

atij me këto fjalë: *“Betohemi për Allahun, vërtet që Allahu të ka ngritur ty mbi ne dhe ne paskemi qenë të gabuar.”*³ Të ruash lidhjet familjare do të thotë të fitosh mbështetjen hyjnore, kurse t’i këpusësh ato do të thotë të shkosh hap pas hapi drejt katastrofës, ashtu si Kabili. Historia kohë pas kohe ka parë shkëputjen e lidhjeve familjare. Në periudhën paraislamike te injorancës, përveç martesave të natyrshme, janë shënuar edhe marrëdhëniet jashtëmartesore, perversitetet, martesat me afat, njerëz që për të pasur fëmijë ia kanë ofruar gruan një njeriu të fisëm, madje edhe të tillë që janë martuar me njerëkën e tyre pas vdekjes së babait, si shembuj që përbejnë njollë për njerëzimin. Në mjediset shoqërore ku harrohet familja, shihen perversitete të shumta seksuale. Feja islame i ndalon të gjitha marrëdhëniet intime jo legjitime, që e kërcënojnë qenien e familjes.⁴ Allahu i ka abroguar këto marrëdhënie të paligjshme dhe për të formuar një shoqëri të përbërë nga individë të lumtur ka shpallur ajetin: *“I martoni të pamartuarit dhe të pamartuarat nder ju...”*,⁵ duke sugjeruar krijimin e vatrave familjare. Edhe i Dërguari i Allahut a.s., ka porositur me fjalët: *“O ju të rinj! Kush ka mundësi le të martohet, sepse martesa është rruga më e mirë për t’i ruajtur sytë nga e ndaluara dhe për të mbrojtur nderin!”*⁶ Ai u ka vënë barrierë të gjitha lidhjeve të kota dhe epshore jashtëmartesore. Të krijosh familje do të thotë të plotësosh tërësinë. Shprehur me fjalët kurane, do të thotë që bashkëshortët të jenë petk për njëri-tjetrin.⁷ Të jesh bashkëshort do të thotë të pranosh mangësinë tënde dhe të plotësohesh nga pala tjetër, të besh një hap drejt përplotësimit, të mbështillesh me petkun e bashkëshortes. Familja është një nga dhuntitë më të mëdha të Allahut xh.sh.. Është hapësira e dashurisë, e haresë dhe kënaqësisë së ndërsjellë.⁸

³ Jusuf, 91.

⁴ En Nisa, 15-16.

⁵ En Nisa, 32.

⁶ Buhariu, nr. 5066, kapitulli i nikahut, 3; Muslimi, nr.3398, kapitulli i nikahut, 1.

⁷ El Bekare, 187.

⁸ Kryesia e Çështjeve Fetare të Turqisë, *Islami nëpërmjet haditheve*, Logos-A, Shkup, 2017, botim i dytë, v. 4, f. 27.

Martesa midis mashkullit dhe femrës është e vetmja rrugë legjitime për formimin e familjes, e cila është inkubatori i parë dhe më i rëndësishëm i edukimit. Familja është bërthama e ndërtimit të ymetit, ajo është djepi natyror i fëmijëve dhe të rinjve. Përgjegjësia e menaxhimit të familjes u takon të dy prindërve së bashku, babait dhe nënës. Prandaj bëjmë thirrje për ruajtjen dhe kujdesin e veçantë që duhet treguar për mbarëvajtjen e familjes, duke lartësuar vlerat e saj dhe adoptimin e mjeteve të domosdoshme për suksesin e saj. Ne duhet të qëndrojmë të vendosur dhe të palëkundur përballë përpjekjeve të shumta dhe të përsëritshme, që synojnë shfuqizimin apo zbehjen e vlerave dhe parimeve të familjes.⁹

I Dërguari ynë a.s., familjen e ka quajtur burim të begatisë dhe pasuri. Kur i përgëzonte të sapomartuarit, ai bënte këtë lutje: *“Zoti ju bekoftë e ju begatoftë, ju bashkoftë në mirësi!”*¹⁰

Vërtet familja, për një njeri që beson, është një derë begatie e pasosur, andaj në këtë derë duhet hyrë me lutje dhe kjo vatër duhet ngjitur me dashuri, butësi dhe dhembshuri. Rrësku (furnizimi) më i rëndësishëm i familjes janë fëmijët, këto fryte të parajsës. A mundet që prindër të cilët i përgjërohen Allahut të mos e dinë vlerën e këtyre fryteve të parajsës? Fëmijët janë amanet në duart e prindërve. Që nga çasti i parë nëna dhe babai ua hapin plot bujari shtëpinë fëmijëve të tyre. Muhamedi a.s., ka thënë: *“Nëse dikush nga ju, para se të ketë marrëdhënie intime thotë: 'Bismillah, Zoti im na ruaj nga djalli! Ruaje rrëskun (fëmijën) që do të na e dhurosh nga djalli!' dhe nga ky bashkim u lind fëmijë, atë djalli nuk e dëmton aspak.”*¹¹

Pejgamberi a.s. një herë i tha Omerit r.a., se thesari i vërtetë nuk duhet kërkuar te floriri apo argjendi: *“(Omer!) A të të them se ç’është thesari më i mirë për një njeri? Gruaja e mirë dhe e ndershme. Ajo e lumturon*

⁹ Hisham Talib, *Etika e thirrjes islame drejt një ftese të moderuar në islam*, ISHMQI, Tiranë, 2020, f.51.

¹⁰ Ebu Davudi, hadithi nr. 2130, kapitulli i nikahur, f. 35-36.

¹¹ Sahihu i Buhariut, hadithi nr. 141, kapitulli vudu’f. 8.

burrin kur ai ia hedh sytë, kur bashkëshorti i kërkon diçka e bën dhe ia ruan të drejtën e nderin kur ai s'është në shtëpi."¹²

Sipas të Dërguarit a.s., gruaja e mirë është një nga tri lumturitë e burrit, kurse gruaja e keqe është burim dëshpërimi. Që do që shumë njerëz bien pre e pasioneve të çastit dhe martesën e tyre nisin ta ndërtojnë mbi gjëra të kota. Muhamedi a.s., duke i marrë parasysh dinamikat e shoqërisë së tij, shokët e tij i ka këshilluar kështu: *"Njeriu me një grua martohet për katër gjera: për pasurinë, prejardhjen, bukurinë dhe fenë. Zgjidh gruan fetare që të begatohesh."*¹³

Fakihi hanefi dhe dijetari i haditheve, Alij el Karij (vdiq më 1014/1605) shprehet se gruaja e bukur dhe e pjekur që ka botë shpirtërore të pasur, për burrin e saj është lumturi përmbi lumturinë, dritë përmbi dritën.¹⁴

Synimet e familjes përfshijnë: adhurimin e Allahut xh.sh., në kuptimin e tij të plotë, pastrimin dhe përmirësimin e tokës, kënaqësinë nga mirësitë dhe dhuratat e Allahut në furnizim, ruajtjen e lidhjeve të fafëfisnisë, si dhe mbrojtjen e të drejtave dhe përmbushjen e detyrave. Për realizimin e qetësisë shpirtërore, ngrohtësisë dhe mëshirës për anëtarët e familjes, e cila fillon nga marrëdhënia bashkëshortore, në Kuran Zoti xh.sh., thotë: ***"Dhe nga faktet (e madhërisë së) e Tij është që për të mirën tuaj, Ai krijoi nga vetë lloji juaj palën (gratë), ashtu që të gjeni prehje tek ato dhe në mes jush krijoi dashuri dhe mëshirë. Në këtë ka argumente për njerëzit që mendojnë."***¹⁵

Ndonëse dashuria brenda familjes ka një rang të lartë, ajo nuk është tipi më i lartë i dashurisë në jetë, sepse dashuria për Allahun xh.sh., të Cilit i atribuohet dhembshuria, drejtpeshimi, urtësia dhe dashuria për Pejgamberin a.s. është në nivelin më të lartë të dashurisë. Kështu, ne kuptojmë mençurinë në fjalën e Tij të Lartësuar ku ka thënë: ***"Thuaj (o i Dërguar): "Në qoftë se etërit tuaj, vëllezërit tuaj, bashkëshortet tuaja, fafëfisi juaj, pa-***

¹² Ebu Davudi, hadithi nr. 1664, kapitulli i zekatit, f. 62.

¹³ Muslimi, hadithi nr. 3635. kapitulli Rada', f. 53.

¹⁴ Alij el Kari, *Mirkatu'l mefatijh*, Daru'l fikr, Bejrut, 2002, v. 6, f. 412.

¹⁵ Er Rum, 21.

suria që e fituat, tregtia që frikoheni se do të dështojë, vendbanimet me të cilat jeni të kënaqur, (të gjitha këto) janë më të dashura për ju se Allahu, se i Dërguari i Tij dhe se lufta për në rrugën e Tij, atëherë, pritni derisa Allahu të sjellë vendimin e Tij. Allahu nuk vë në rrugën e drejtë njerëzit e prishur.¹⁶

Islami ka vendosur një sistem të saktë dhe të qëndrueshëm për familjen dhe i ka ndërtuar marrëdhëniet e saj mbi baza të forta. Disa ateistë kanë tentuar t'i shtrembërojnë bukuritë e këtij sistemi dhe të fshijnë tiparet e tij. Më pas, të vërtetat shkencore dhe studimet shoqërore dolën për të mbështetur atë që ka thënë Islami. Sa shumë i nevojitet bibliotekës arabe një libër që të shpjegojë këtë sistem dhe të nxjerrë në pah urtësinë e tij të lartë dhe qëllimet e tij të larta.¹⁷

Vlerat islame, të mishëruar thellë në strukturën familjare, arrin të ndërtojnë lidhjet mes prindërve dhe fëmijëve sipas raporteve: nëna dhe babai kanë detyrë që të garantojnë përkujdesjen e plotë materiale, shpirtërore dhe edukative ndaj fëmijëve të tyre, ndërsa fëmijët kanë detyrë që të sillen në mënyrë korrekte me prindërit dhe të jenë bamirës ndaj tyre. Pjesë e përkujdesjes ndaj fëmijëve është ofrimi i mundësisë për shkollim në nivelin elementar. Sa i përket arsimit të mesëm, apo të lartë të fëmijëve, prindërit kontribuojnë sipas mundësisë. Shoqëria dhe shteti e kanë për detyrë që të përkujdesjen për nënat dhe fëmijët, sidomos për fëmijët jetimë dhe të braktisur. Kurani dhe Suneti kanë nxitur për bamirësi ndaj jetimit dhe të braktisurit, aq sa u kanë përcaktuar atyre hise nga zekati, sadakaja, plaçka e luftës dhe një e dhjeta e pasurisë. Familja nuk është vetëm ajo bërthama e vogël që përfshin vetëm bashkëshortët dhe fëmijët, duke përjashtuar çdokënd tjetër. Përkundrazi, Islami e zgjeron konceptin e familjes, duke përfshirë në të farefisën, të afërmit dhe kushërinjtë.¹⁸

Me fillimin e shekullit XX dhe pas rënies së Perandorisë Osmane, që nga shpallja e lindjes së modelit të shtetit kombëtar, në periudhën pas ko-

¹⁶ Et Tevbe, 24.

¹⁷ Muhamed Gazali, *Mea Allah, dirasat fid'daveti ve'duati*, Darul'kalem, Damask, 1996, f. 343.

¹⁸ Jusuf Kardavi, *El islamu el'ledhi ned'u ilejhi*, Muesesetu rrisale, Bejrut, 2000, f. 121.

lonializmit, modernizimi dhe globalizimi u përhapën në një formë që prekën situatën e strukturës së familjes myslimane, duke lënë pas efekte dhe transformime të gjera. Është e mundur të rrokët kjo përmes një studimi që trajton natyrën e marrëdhënieve mes anëtarëve të familjes dhe ndikimin e tyre në familjen dhe shoqërinë. Roli i prindërve në edukimin moral dhe fetar të fëmijëve, si dhe ruajtja e lidhjeve farefisnore mbetet pjesë e pandarë e identitetit islam. Zoti xh.sh. në një ajet kuranor thotë: *“Burrrat janë përgjegjës për gratë, ngase Allahu ka graduar disa mbi disa të tjerët dhe ngase ata kanë shpenzuar nga pasuria e tyre. Prandaj, me atë që Allahu i bëri të ruajtura, gratë e mira janë respektuese, janë besnike ndaj të fshehtës. E ato që keni dro kryelartësisë së tyre, këshilloni, madje largohuni nga shtrati (e më në fund), edhe rrihni (lehtë, nëse nuk ndikojnë këshillat as largimi), e nëse ju respektojnë, atëherë mos u sillni keq ndaj tyre. Allahu është më i larti, më i madhi.”*¹⁹ Po ashtu edhe hadithi tjetër motivues i thënë nga i Dërguari i fundit, Muhamedi a.s., që e transmetohet nga Aishja r.a.: *“Më i miri prej jush është ai që është më i miri për familjen e tij. Ndërsa, unë në mesin tuaj jam më i miri për familjen time.”*²⁰

Në këtë hadith, gjendet një argument i fuqishëm mbi virtytet e Islamit dhe bukuritë që ai sjell, përfshirë edhe faktin se bëri që mirësia ndaj familjes (gruas dhe fëmijëve) të jetë ndër veprat më të mirë dhe më afër Allahut xh.sh.. Ai që i bën mirë familjes së tij është nga njerëzit më të mirë. Kjo është një dëshmi për natyrën e bukur të karakterit. Dhe ai a.s., gjithashtu tha: *“Unë jam më i miri ndaj familjes sime”*, që d.m.th. se unë jam më i miri në përgjithësi, dhe kam pasur marrëdhënie të shkëlqyera me ta, gjithashtu isha i paarritshëm në moralin tim. Porositë kuranore dhe thëniet profetike janë udhërrëfyesit kryesorë që modelojnë strukturën dhe funksionet e familjes. Këto parime, megjithatë, janë sfiduar nga tendencat e reja shoqërore të nxitura nga moderniteti.

¹⁹ En Nisa, 34.

²⁰ Tirmidhiu, nr. i hadithit, 3895 menakib, f. 63; Musned imam Hanbel, nr. hadithit 4177, v. 12, f. 365; Daremiu, nr. 2260; Ibën Hibani, nr. 4177.

Nëse sistemi i familjes në Islam vjen nga rendi natyror (*fitre*) i paracaktuar në mënyrën se si u krijua njeriu dhe universi, atëherë Islami e ndërton sistemin e tij duke e përputhur atë me ndarjen dhe rolin e natyrës në rregullimin e gjërave. Gruaja dhe nëna luajnë rolin më të madh në mbrojtjen dhe zhvillimin e jetës dhe shpirtit. Nën hijen e sistemit të saj, marrëdhëniet ndërtohen mbi bazën e dashurisë dhe mëshirës, dhe sistemi përkufizon qëllimin e familjes përmes rolit të ndërtimit të gjeneratave dhe shërbimit ndaj jetës. Fëmija kalon në fazat e ndryshme të fëmijërisë dhe rritjes. Roli i nënës është i domosdoshëm për përgatitjen e tij si individ dhe ndihmesën në zhvillimin e aftësive të tij për të kontribuar më vonë në shoqëri. Sistemi islam e respekton këtë ndarje të detyrave duke siguruar balancë mes obligimeve të familjes dhe nevojave të natyrës. Shkenca moderne ka vërtetuar se humbja e këtij funksioni, sidomos duke ndryshuar strukturën tradicionale të familjes, shkakton dëme të pallogaritshme në brezat e rinj dhe harmoninë e shoqërisë. Ky destabilizim, veçanërisht në sistemet moderne të shoqërive industriale, shpesh çon në problemet e moralit dhe shfaqjen e dukurive të panatyrshme që cenojnë harmoninë familjare dhe njerëzore.²¹

Çështja e gruas është në zemër të këtyre transformimeve. Gruaja është guri i provës, si i ndryshimit historik bartës të një projekti të qytetërimit, ashtu edhe i organizimit shoqëror islam, i mbështetur në dallimin e gjinive. Prodhimi nga ana e shoqërisë i këtyre vlerave qendrore, ashtu si edhe formësimi i hapësirave shoqërore, nuk janë të pavarura nga pozita e gruas në shoqëri. Është dukshmëria e gruas e cila, gjithnjë duke mishëruar vlerat moderne të asimiluara me qytetërimin perëndimor, mundëson ri-përcaktimin e kufijve të privates dhe intimes, të së jashtmes dhe publikes. Gjithashtu mund të pohojmë se vetëdija e ekzistencës publike, inekzistente gjatë periudhës osmane, ka lindur njëkohësisht me modernitetin, me përcaktimin e gruas si subjekt dhe me socializimin e saj. Pra, ajo nuk është vetëm simbol i projektit të qytetërimit, meqë lejoi të çelin farat para

²¹ Akashe Tajib, *El mer'etu fi dhilali'l kuran*, Daru'l fedile, Kajro, 1992, f.12.

ndërgjegjes lidhur me hapësirën publike, si dhe i ofroi shikueshmëri domos publik.²²

Ajo ka nevojë t'i sigurohen garanci specifike për mbrojtjen e saj dhe përkuqdesjen ndaj saj, qoftë kjo edhe ndaj një bashkëshorti që i bën padrejtësi, ndaj një babai që e neglizhon, ndaj një djali që e keqtrajton. Puna e saj nuk duhet të bjerë ndesh me detyrën e saj të natyrshme: me përkuqdesjen ndaj familjes, bashkëshortit dhe fëmijëve. Islami i jep femrës të drejtën që i takon, për të kontribuar së bashku me burrat në ftesën për tek e mira, në urdhërimin për mirë dhe ndalimin nga e keqja, si dhe në rezistencën dhe luftën ndaj të keqes dhe korrupsionit. Allahu i Madhërishtëm për ithtarët e besimit thotë: ***“Besimtarët dhe besimtare janë miq për njëritjetrin. Ata urdhërojnë që të bëhen vepra të mira dhe i ndalojnë të këqijat.”***²³ Krejt ndryshe nga përshtkrimi që u bën ithtarëve të hipokrizisë: ***“Hipokritët dhe hipokritet janë të ngjashëm me njëritjetrin: Kërkojnë që të bëhen vepra të këqija dhe pengojnë të mirat.”***²⁴ Po ashtu, Islami i garanton femrës hapësirën e duhur që të marrë pjesë në çështjet politike, shoqërore dhe kulturore të ymetit, duke qenë zgjedhëse dhe kandidate, e përgatitur për të përmbushur të gjitha ato punë që i kryen më së miri. Nuk ka asgjë për t'u habitur nga garantimi i këtyre të drejtave për femrën, pasi ajo është gjysma e shoqërisë dhe njëri krah i saj. Familja ka luajtur rolin e saj në mbrojtjen e thirrjes islame dhe ndërtimin e shtetit. Zëri i parë që është ngritur dhe e ka përkrahur të Dërguarin e Zotit ishte zëri i një femre, Hatixhes r.a., madje dhe dëshmorë i parë në Islam, ka qenë një femër, Sumeje umu Amar bintu Hijad r.a.. Islami e konsideron familjen si bërthamë të shoqërisë, ndërsa martesën legjitime si themelin e vetëm të saj, pasi është e natyrshme dhe e pranuar nga të gjitha besimet e drejta. Kjo lloj martese është bërthama e familjes dhe është rruga e vetme për formimin e saj. Islami refuzon të gjitha format perverse, të cilat janë shpikur nga disa lëvizje bashkëkohore, siç ishte familja me prindër të një gjinie, apo familja

²² Nilüfer Göle, *Myslimane dhe moderne*, përkthyer nga frëngjishtja Verjon Fasho, Logos-A, Shkup, 2023, f.180.

²³ Et Tevbe, 71.

²⁴ Et Tevbe, 67.

pa prindër fare, që fatkeqësisht promovohet edhe nga institucione të ndryshme të Kombeve të Bashkuara. Të gjitha këto lloje familjesh janë të ndalura nga të gjitha fetë qiellore, pasi janë fole imoraliteti dhe perversiteti. Për këtë arsye, Islami nxit për martesën, i lehtëson të gjitha shkaqet e konkretizimit të saj, ndërsa nëpërmjet edukimit, arsimimit dhe ligjësisimit, i eliminon të gjitha pengesat shoqërore dhe ekonomike. Islami i refuzon pseudo-zakonet që e vështirësojnë dhe vonon martesën, si: shtrenjtimi i mehrit, teprimi në dhurata, bankete e dasma, shpërdorimi në mobilime, veshje apo zbukurime, si dhe teprimet në shpenzimet e tjera, pasi këto zakone janë të urryera nga Allahu xh.sh. dhe i Dërguari a.s.. Islami i nxit myslimanët që gjatë përzgjedhjes së shokut të jetës, t'i japin përparësi fesë dhe moralit: *“Zgjidh atë që është fetare, pasi do të mbushen duart plot (me begati)!”*²⁵ Duke lehtësuar shkaqet e hallallit, Islami mbyll portat e haramit dhe stimujt që nxisin për haram, siç janë fotot provokuese, zhveshja e trupit, fjalët, tregimet apo filmat shthurës, etj.. Një vëmendje e veçantë i duhet kushtuar mjeteve teknologjike dhe të informacionit, që kane hyrë në çdo shtëpi dhe kanë arritur në çdo sy e vesh.²⁶

Islami dëshiron që të jemi një ymet i ndershëm dhe në rikujtim të Allahut në çdo rast. Ai na i rikujton virtytet dhe të vërtetën absolute. Islami nuk është vetëm emri yt në certifikatat e lindjes apo një trashëgimi e marrë nga brezat e mëparshëm. Islami është një besim i thellë dhe një jetë në harmoni me porositë dhe urdhrat e tij. Ai është një sistem i përsosur me ligjet, rregullat dhe detyrimet e tij. Islami është shpallja hyjnore që iu dha Profetit tonë, vulës së profetëve a.s.. Islami nuk është një fe pa ligje dhe pa një shtet që ta mbështesë.²⁷

²⁵ Buhariu, nr. 5090, Muslimi, nr. 1466 nga Ebu Huejre r.a..

²⁶ Jusuf Kardavi, *El Islamu el'ledhi nedu ilejhi*, Muesesetu rrisale, Bejrut, 2000, f. 118.

²⁷ Zejneb Gazali, *Min havatir Zejneb el Gazali fi shuunid'din ve'l hajat*, Daru'l itisam, Kajro, 1996, f. 43.

Sfidat e modernitetit

Bota moderne është si një lule, petalet dhe cipa e së cilës po vyshket dhe bien, ndërsa thelbi i saj i artë po shpërfaqet gjithnjë e më tepër, duke na kujtuar përsosurinë e asaj luleje siç ekzistonte në krye të herës, e si çka do të jetë në agun që do të vijë. Shpirtshmëria vërtetësore jo vetëm që ka për të mbijetuar, por edhe do të intensifikohet si qendra e artë që do të integrojë gjithçka pozitive në jetën e ciklit të botës, të cilit po i vjen fundi.²⁸

Marrëdhënia lineare e formuar midis qytetërimit dhe modernizmit ka bërë që të dy këto koncepte të fitojnë kuptime të reja në mendimin perëndimor mbas luminizmit. Të qenët i qytetëruar ka fituar të njëjtin kuptim me të qenët modern. Sipas saj, rruga për të arritur qytetërimin si një zhvillim i dëshiruar kalon nga modernizimi. Për shembull, kur Bernard Lewis, trajton çështjen e kulturës dhe të modernizmit në Lindjen e Mesme, thotë se Turqia, me qëllim që “të modernizohej, pra për t’u bërë pjesë e qytetërimit modern”, zhvilloi një program politik dhe social, si dhe i përdori në të njëjtin kuptim fjalët qytetërim dhe modernizim.²⁹

Kur ne marrim parasysh realitetin se modernizimi shkon së bashku me oksidentalizimin në kuptimin konceptual dhe socio-politik, e kemi akoma të pamundur të themi se konceptet e qytetërimit dhe të qytetarisë nuk i kanë më kuptimet më bazë evropiane. Paul Ricoeur, në artikullin e tij me titull “Qytetërimi universal dhe kulturat kombëtare”, botuar në vitin 1961, tërheq vëmendjen për këtë rrezik dhe thotë se “një qytetërim i dobët”, i cili gradualisht po transformohet në një qytetërim universal dhe standard, ka nisur të shqetësojë të gjithë botën. Ricoeur, ndonëse e vlerëson si një zhvillim pozitiv faktin se vlerat universale kanë marrë një karakter global, e sheh zhdukjen e kulturave të ndryshme nga ana e këtij “qytetërimi të dobët”, i cili u krijua dhe u përhap nga modernizmi dhe i cili gradualisht pa-

²⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Islam in the modern world*, Harper one, San Francisco, 2007, f.193.

²⁹ Bernard Levis, *Culture and modernization in the Middle East*, IWM Newsletter, June-August, nr. 66, 1999, 9.10.

raquet një karakter artificial, si një nga rreziqet më të mëdha me të cilin përballlet njerëzimi.³⁰

Mirëpo, vëmendja duhet tërhequr dhe ndaj një dimensionit tjetër të këtij rreziku që përmend Ricoeur. Fakti që praktikatat e qytetërimit modern kanë fituar një përhapje globale, nuk do të thotë se ky qytetërim ka një vlerë universale. Është e pamundur që të pranosh si universale çdo gjë që globalizmi ka futur në qarkullim.³¹ Pra secili sistem njerëzor ka rendin e tyre për sa i përket vlerave të situatave. Familja nga vizioni islam është vatra ku fëmijëve u mbillet morali i bukur: *“Babai s’mund t’i falë dhuratë më të mirë fëmijës sesa edukata e mirë.”*³²

Përmes mbizotërimit të modernitetit dhe globalizimit, të cilët kanë përparuar dukshëm dhe kanë lënë gjurmë të thella mendore dhe njohëse mbi shoqëritë globale, është shkaktuar një ndikim i thellë duke larguar nga qendra rëndësinë e fesë dhe mistikës. Në vend të saj, arsyeja njerëzore ka zënë vendin e sovranitetit universal dhe ekzistencial. Si rezultat i këtij dualiteti mes modernitetit dhe globalizimit dhe lidhjes së tyre ndërlidhëse e të integruar, bota është bërë objekt dhe ka humbur kuptimin e saj njerëzor, veçanërisht mes shfaqjes së individualizmit të formuar në kurriz të bashkëpunimit dhe solidaritetit shoqëror. Natyra njerëzore e familjes ka kaluar nga një fazë, bazuar te mëshira dhe dhembshuria, në atë të familjes moderne, e cila mbështetet në parimin e një kontrate të bazuar në ndarjen e të drejtave dhe detyrimeve materiale sipas një modeli laik. Në këtë periudhë, arsyeja mori drejtimin si autoriteti kryesor në rregullimin dhe menaxhimin e marrëdhënieve familjare. Me zhvillimet e mëvonshme, u dëshmuua lindja e periudhës së modernitetit postmodern, ku roli udhëheqës i arsyes nisi të zëvendësohej nga një qasje e re e mbizotëruar nga dëshirat dhe pasionet. Logjika dhe arsyeja filluan të lënë vendin e tyre për t’i hapur rrugë trupit material të zhveshur nga vlerat morale, i cili u shndërrua

³⁰ Paul Ricoeur, *Universal civilization and national cultures, History and truth*, Northwestern University Press, Evanston, 1965, p. 271-284.

³¹ Ibrahim Kalin, *Islami, arsyeja dhe bota moderne*, përktheu Bujar Hoxha, Logos-A, Shkup, 2012, f. 265.

³² Tirmidhiu, nr. hadithit, 1952, kapitulli birr, f. 33.

në një objekt konsumimi në vetvete. Globalizimi ka dobësuar lidhjet shoqërore që dikur orientonin sjelljen e individëve, duke i orientuar ata drejt kërkesave materiale të udhëhequra nga epshi dhe dëshira. Si pasojë, janë krijuar forma të reja familjare, të tilla si “familja e lirë”, “familja e bashkëjetesës”, “familja e dy gjinive”, “familja homoseksuale” dhe “familja lezbike”. Familja moderne, e mbështetur në hapat e përshpejtuar të globalizimit, ka mundur të depërtojë në mënyrë graduale në shoqëritë perëndimore dhe lindore, duke u transmetuar nga një brez në tjetrin përmes legjisllacioneve, politikave të organizatave ndërkombëtare dhe fushatave të përhapura mediatike. Ky proces ka çuar drejt një ndarje të plotë nga virtyti, i konceptuar si një vlerë universale njerëzore. Liria seksuale, e trajtuar si një vlerë materiale, paraqitet pa asnjë kufizim moral. Ndër pasojat kryesore të modernitetit dhe globalizimit në këtë fazë, në kombinim me mbështetjen e parimit të ‘demokracisë’ dhe orientimin e saj të drejtpërdrejtë, është konsiderimi i tipave të ndryshme të familjeve moderne si fenomene natyrore, që përfaqësojnë të drejtat njerëzore dhe lirinë absolute.

Në të njëjtën kohë, shpërbërja dhe fragmentarizimi i unitetit të shtetit islamik dhe lindja e shteteve kombëtare në shoqëritë arabe dhe islame e kanë bërë të dukshme ndikimin negativ mbi institucionin e familjes myslimane. Ky institucion u ndikua thellësisht nga përpjekjet modernizuese të familjes perëndimore, duke e kufizuar rolin e saj në zbatimin e pjesshëm dhe të fragmentuar të ligjeve të statusit personal. Kjo ndodhi pavarësisht faktit se Islami siguron një metodologji të plotë që mbulon të gjitha aspektet e strukturës dhe ekzistencës së familjes, duke bërë që Sheriati të qëndrojë si referenca e saj themelore dhe zemra që mban gjallë frymën dhe qëllimin e saj.³³

Realiteti aktual i familjes myslimane tregon në mënyrë të qartë ndikimin e modelit të familjes perëndimore, i cili karakterizohet nga rënia e ndjeshme e shkallës së lindshmërisë për shkak të praktikave si aborti dhe përdorimi i medikamenteve kontraceptive, shtyrja e martesës, rritja e rasteve të divorcit, si dhe tendencat për një pavarësi dhe individualizim të

³³ Noura Buhanaash, *El usre ma ba'del hadathe ev ma bade el usre*, revista Asire, nr.3, november 2021.

theksuar të gruas nga autoriteti dhe kujdestaria e burrit. Për më tepër, është bërë e zakonshme që martesat dhe lindja e fëmijëve të ndodhin jashtë çdo marrëveshjeje fetare ose ligjore. Gjithashtu, përhapja e konceptit të dashurisë romantike, e cila favorizon interesat personale, në dëm të interesave familjare, ka ndikuar ndjeshëm në strukturën tradicionale të familjes. Këto tendenca materialiste, të nxitura nga një qasje individualiste, kanë krijuar sfida serioze për institucionin e familjes myslimane.

Instinkti seksual jashtë kornizës së martesës ka ndikuar në shtyrjen e moshës për martesë për të dy gjinitë dhe ka ulur interesimin për marrëdhëniet e qëndrueshme brenda institucioneve familjare. Arsimi i gjatë universitar ka kontribuar gjithashtu në vonesën e martesës për të dy individët. Moderniteti dhe globalizimi kanë pasur ndikim të thellë në institucionin e familjes myslimane duke synuar vlerat, identitetin dhe sistemin moral të shoqërisë, duke sjellë ndryshime si në mendime ashtu edhe në sjellje. Ky fenomen ka përjashtuar rolet tradicionale të familjes dhe ka hapur rrugë për marrëdhënie jashtë kuadrit të shenjtë të familjes, duke ndikuar në krijimin e marrëdhënieve paralele dhe alternative që zëvendësojnë normat tradicionale mes burrit dhe gruas brenda lidhjes martesore. Gjithashtu, globalizimi ka promovuar dhe ka bërë të njohura modelet e reja, të cilat janë në kundërshtim me sistemin e familjes tradicionale, duke shkaktuar përçarje dhe ndarje të thella brenda strukturës familjare dhe shoqërore^{34, 35, 36}.

Turpi dhe edukata përbëjnë vlerat më të bukura që mund t'u falen fëmijëve. Kur e humb besimin në Allah, njeriu mund të përfundojë në mjerim. Në periudhën e injorancës paraislamike ka pasur baballarë që i shtynin në udhë të gabuar vajzat dhe shërbëtoret e tyre, kurse Allahu në Kuran thotë: “...Mos i detyroni robërshat tuaja të bëjnë imoralitet, e për

³⁴ Fet'hije Husejn el Kureshi & Muhamed Gamidi, *Ilmu'l ixhtimai 'l userij nedhariyat ve dirasat userije fi'l muxhtemei essu'udij*, Daru'l havarizm, el ilmije lin-neshr, Xhidae, 2020, f. 53.

³⁵ Ebu Talha Sa'di, *Ilmu'l ixhtimai'l a'ilij*, Mektebetu't talibi'l xhamij, Han Junus, 2014, v. 1, f. 102.

³⁶ Jean Pierre Durand & Robert Weil, *Sociologie contemporaine*, Vigot, Paris, 2006, p. 574-585.

shkak të ndonjë fitimi të kësaj bote, derisa ato dëshirojnë të jenë të pas-tra.”³⁷

Çdo anëtar i familjes duhet të japë kontributin e vet për të mirën e saj. Fëmijët janë ndihmës të prindërve. Bashkëshortët dridhen për njëri-tjetrin, përkujdesen për fëmijët e tyre. Nëse në familje ka një kujdestar të madh, ai gjithnjë duhet të gëzojë respekt. Me përvojën dhe babaxhanllëkun e tyre, ata janë shtyllë e familjes. Në jetën tonë familjare tradicionale, pleqtë e kalonin jetën bashkë me fëmijët dhe nipërit e mbesat. Në kohën tonë, si pasojë e industrializimit dhe urbanizimit, kjo gjë ka ndryshuar disi.³⁸ Por ajeti: *“Nëse njëri prej tyre ose të dy arrijnë pleqërinë pranë teje, mos u thuaj atyre as 'of!' dhe mos i qorto, por drejtoju atyre me fjalë të mira!”*,³⁹ me tërë vitalitetin e tij na urdhëron që t’u bëjmë mirë prindërve tanë.

Shoqëria islame është ajo në të cilën individët lidhen me një botë të tërë shoqërore organike, brenda së cilës gjejnë kuptim dhe mbështetje. Ajo nuk mbështetet as në individualizëm, si rezultat i të cilit shoqëria thërrmohet në njësi atomike, as në grumbull, në të cilin individët e humbin lirinë e brendshme dhe përballen me rrezikun e trulllosjes së fuqive të tyre krijuese përmes turmëzimit dhe uniformitetit. Zhvillimi modern, sidomos ngaqë deri tani ka nënkuptuar industrializim të verbër e pa dallim, është prirë gjithashtu të shkatërrojë vetë bazën e strukturës organike të shoqërisë islame tradicionale, në të cilën individ i lidhet me një të tërë më të madhe përmes familjes së gjerë, lidhjeve lokaleve, esnafeve etj.. Sistemi i vlerave të kësaj shoqërie sigurisht sfidohet nga cilado forcë që do t’i shkatërronte ose prishte marrëdhënie të tilla. Zhvillimi në kuptimin modern me siguri i ka ndrydhur këto marrëdhënie në botën islame, edhe pse nuk ka mundur akoma t’i këpusë tërësisht.⁴⁰

Në erërat e modernizmit, laicizmit dhe ateizmit, si nga Perëndimi ashtu edhe nga Lindja, po shfaqen përpjekje për të minuar vlerat islame (fa-

³⁷ En Nur, 33.

³⁸ Kryesia e Çështjeve Fetare të Turqisë, *Islami nëpërmjet haditheve*, botim i dytë, Stamboll, 2017, v. 4, f. 29.

³⁹ El Isra, 23.

⁴⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Islam in the modern world*, Harper one, San Francisco, 2007, f. 199.

miljare) dhe për ta dorëzuar familjen myslimane para sfidave të ndryshme që e rrethojnë. Kundrejt saj po lëshohen sulme të forta që synojnë ta godasin nga themeli për të shkatërruar mbetjet e saj të mbetura sipas natyrës islame. Janë ngritur zëra që promovojnë shthurjen, heqjen e hixhabit dhe përzierjen midis gjinive. Po kështu, thërrasin për largimin e grave nga shtëpitë e tyre për në tregun e punës dhe përshkruajnë Islamin si një religjion i prapambetur që mohon të drejtat e grave. Ata kërkojnë ta mënjanojnë Islamin duke hapur rrugë për legalizimin e divorcit dhe përhapjen e fenomeneve si martesat e shumta të pabaza, duke nxitur shthurjen dhe të ligështuarit e lidhjeve shoqërore dhe duke i rrethuar të rinjtë me thirrje të shfrenuara për eksod, ateizëm dhe amoralitet, të gjitha të cilat po bëhen në emër të “çlirimit dhe pavarësisë së gruas”. Këto thirrje kanë për qëllim t’i largojnë vajzat nga natyra e tyre hyjnore dhe t’i manipulojnë ato, madje edhe duke shfaqur trupat e tyre. Fatkeqësisht, këto thirrje kanë gjetur ndikim në shoqëri dhe, si pasojë, kanë shkaktuar konflikte midis të rinjve dhe pleqve, si dhe përçarje brenda familjeve. Situata është përkeqësuar në një shkallë të atillë që shohim pasoja të rënda, jo vetëm për shkak të shfrenimeve dhe devijimeve, por për shkak të përpjekjeve për të ndarë fenë nga jeta, si nga Lindja, ashtu edhe nga Perëndimi. Ajo që është më e trishtueshme është se disa madje deklarojnë se gjithë këto thirrje dhe lëvizje janë bërë për lumturinë e familjes, ndërsa në të vërtetë ajo që rezulton është shkatërrimi i themeleve të saj dhe dobësimi i lidhjeve shoqërore. Përvoja e shkuar ka treguar se mbrojtja e familjes myslimane nuk është më e lehtë sot sesa ishte dje, dhe çdo vonesë për të ndërmarrë hapa të qartë për ta mbrojtur familjen do ta përkeqësojë situatën edhe më shumë. Për këtë arsye, ajo kërkon përpjekje të vendosura dhe punë të vazhdueshme.⁴¹

Një nga mosmarrëveshjet kryesore që myslimanët kanë me kulturën bashkëkohore perëndimore ka të bëjë me shpërbërjen e familjes perëndimore. Kjo ngaqë në Islam familja është njësi kyçe shoqërore, ku çdo anëtar, është i vlerësuar dhe luan një rol të veçantë. Ideali është integriteti, uniteti dhe qëndrueshmëria. Myslimanët i shohin presionet e kulturës kons-umeriste të Perëndimit, imoralitetin, drogat, pritshmëritë e mëdha, të

⁴¹ Muhamed Gazali, *Eddaijetu Zejneb el Gazali*, Daru’l itisam, Kajro, 1989, f. 83.

kenë pasur efekte negative mbi martesat perëndimore, me thuajse gjysmën e tyre të dështuara. Ata frikësohen se këto presione po ushtrohen tashmë mbi familjen myslimane, ndonëse ka pak studime sistematike mbi këto zhvillime. Ata druhen se dini, feja, gjendet në rrezikun e fundosjes plotësisht nën dynjanë, botën; kjo është kataklizmore për konceptin mysliman të një rendi të drejtë dhe të ekuilibruar. Pse prindërit myslimanë zbehen nga media moderne perëndimore? Për shkak të universalitetit, fuqisë dhe përhapjes së imazheve të saj; për shkak të dashakeqësisë dhe armiqësisë ndaj Islamit, për shkak se këto imazhe mund ta cenojnë aq lehtësisht jetën private të familjes myslimane dhe nga që në shtëpitë myslimane në Perëndim ndihmojnë në krijimin e asaj që pakistanezët u quajtën BBGD (vendat e pështjelluar të lindur në Britani).⁴²

Moderniteti ka sjellë ndryshime të mëdha në të gjitha aspektet e jetës, duke përfshirë: ndryshimet në rolin e gjinisë; ideja e barazisë gjinore shpesh interpretohet si konflikt midis roleve tradicionale dhe rolit bashkëkohor të gruas, duke krijuar tensione në dinamikën familjare. Pastaj urbanizimi dhe lëvizshmëria: urbanizimi i shpejtë ka çuar në dobësimin e lidhjeve farefisnore dhe individualizimin, duke ndikuar në unitetin e familjes.⁴³ Më tej kemi zhvillimi teknologjik: përhapja e rrjeteve sociale dhe mediave ka krijuar një hendek midis brezave dhe ka ekspozuar anëtarët e familjes ndaj kulturave dhe vlerave që shpesh bien ndesh me ato islame.

Konkluzion

Familja myslimane ndodhet në një periudhë tranzicioni të vështirë, ku sfidat e modernitetit dhe rreziqet e globalizimit kërkojnë reflektim të thellë dhe masa pro aktive. Vetëdija dhe angazhimi për t'i ruajtur vlerat tradicionale, të harmonizuara me zhvillimet bashkëkohore, janë qenësore për mbijetesën dhe stabilitetin e familjes myslimane në shekullin XXI.

⁴² Akbar Ahmed, *Postmodernism and islam*, Routledge, London and New York, 1992, f. 431.

⁴³ John L. Esposito, *Islam and Modernity: A Historical Perspective*, Oxford University Press, London, 2010, f. 56.

Pavarësisht nga mbrojtja e veçantë që e karakterizon familjen myslimane, modernizmi dhe globalizimi kanë arritur në një masë të caktuar të depërtojnë në strukturën e saj, duke shkaktuar ndryshime dhe transformime, të cilat ndryshojnë sipas shkallës së depërtimit dhe aftësisë mbrojtëse të secilit grup familjar, si dhe sipas kontekstit social në të cilin kjo familje bën pjesë. Vëzhgimet sociologjike tregojnë ndikimet që modernizmi dhe globalizimi kanë pasur mbi sistemin familjar mysliman, duke e larguar atë nga një pjesë e mësimëve thelbësore të Islamit që kanë të bëjnë me përbërjen dhe funksionimin e saj.

Përvoja e shkuar ka treguar se mbrojtja e familjes myslimane nuk është më e lehtë sot sesa ishte dje, dhe çdo vonesë për të ndërmarrë hapa të qartë për ta mbrojtur familjen do ta përkeqësojë situatën edhe më shumë. Për këtë arsye, ajo kërkon përpjekje të vendosura dhe punë të vazhdueshme. Prandaj bëjmë thirrje për ruajtjen dhe kujdesin e veçantë që duhet treguar për mbarëvajtjen e familjes, duke lartësuar vlerat e saj dhe adoptimin e mjeteve të domosdoshme për suksesin e saj. Ne duhet të qëndrojmë të vendosur dhe të palëkundur përballë përpjekjeve të shumta dhe të përsëritshme, që synojnë shfuqizimin apo zbehjen e vlerave dhe parimeve të familjes. Në vijim paraqes disa rezultatet më kryesore të këtij punimi;

- Familja është strukturë themelore, por ka tentativa që të dëmtohet dhe të shkatërrohet si rezultat i politikave dhe praktikave të gabuara;
- Një nga arsyet më të rëndësishme të prishjes së strukturës së familjes që po përjetohet në ditët e sotme, është ndryshimi në filozofinë e jetesës së individëve dhe ndryshimi në një masë të madhe të pritjeve ndaj institucionit të familjes;
- Familja myslimane mbetet baza kryesore për ruajtjen e identitetit islam përballë sfidave kulturore dhe ideologjive të huaja;
- Aktivitetet për ndërtimin e dialogut ndër brezor duhet të jenë prioritet në ruajtjen e stabilitetit familjar;
- Një model i qëndrueshëm familjar islam mund të shërbejë si mburojë kundër shpërndarjes së vlerave tradicionale;

- Teknologjia dhe globalizimi ofrojnë mjete që mund të përdoren në mënyrë konstruktive për edukimin dhe mirëqenien familjare, por edhe përhapin rreziqe të reja;
- Materializmi dhe rënia e lidhjeve shpirtërore kanë ndikuar në dinamikën familjare, duke rritur shkallën e divorcit dhe konflikteve;
- Një edukim që mbështetet në parimet e Islamit dhe forcon lidhjet shpirtërore është thelbësor për të përballuar sfidat;
- Në vendet jo islame, familjet myslimane përballen me presion për asimilim dhe devijim nga vlerat islame;
- Migrimi ka thelluar hendekun ndërmjet brezave, duke nxjerrë në pah konflikte mes traditave dhe modernitetit.

Literatura:

- Akashe Tajib, *El mer'etu fi dhilali'l kuran*, Daru'l fedile, Kajro, 1992.
- Akbar Ahmed, *Postmodernism and islam*, Routledge, London and New York, 1992.
- Alij el Kari, *Mirkatu'l mefatijh*, Daru'l fikr, Bejrut, 2002.
- Bernard Levis, *Culture and modernization in the Middle East*, IWM Newsletter, June -August, nr. 66, 1999.
- Buhariu, nr. 5090, Muslimi, nr. 1466 nga Ebu Huejre r.a.
- Buhariu, nr. 5066, kapitulli i nikahut, 3; Muslimi, nr. 3398, kapitulli i nikahut, 1.
- Daremiu, nr. 2260.
- Ebu Davudi, hadithi nr. 2130, kapitulli i nikahut.
- Ebu Davudi, hadithi nr. 1664, kapitulli i zekatit.
- Ebu Talha Sadi, *Ilmu'l ixhtimai'l a'ilij*, Mektebetu't talibi'l xhamij, Han Junus, 2014.
- Fet'hije Husejn el Kureshi & Muhamed Gamidi, *Ilmu'l ixhtimai 'l userij nedhariyat ve dirasat userije fi'l muxhtemei essu'udij*, Daru'l havarizm, el ilmije lin-neshr, Xhide, 2020.
- Hamude Abdulati, *Struktura familjare në Islam*, Logos-A, Shkup, 1995.

- Hisham Talib, *Etika e thirrjes islame drejt një ftese të moderuar në islam*, ISHMQI, Tiranë, 2020.
- Hisham Talib, Abdulhamid Sulejman, Omer Talib, *Et terbiye el validije, ruëjeh menhexhije tatbikije fi'terbije el userije*, El Mahed el alemij li'l fikr el Islami, 1981.
- Ibën Hiban, nr. 4177.
- Ibrahim Kalin, *Islami, arsyeya dhe bota moderne*, përktheu Bujar Hoxha, Logos-A, Shkup, 2012.
- Kryesia e Çështjeve Fetare të Turqisë, *Islami nëpërmjet haditheve*, botim i dytë, Stamboll, 2017.
- Jean Pierre Durand & Robert Weil, *Sociologie contemporaine*, Vigot, Paris, 2006.
- John L. Esposito, *Islam and Modernity: A Historical Perspective*, Oxford University Press, London, 2010.
- Jusuf Kardavi, *El islamu el'ledhi ned'u ilejhi*, Muesesetu rrisale, Bejrut, 2000.
- Kryesia e Çështjeve Fetare të Turqisë, *Islami nëpërmjet haditheve*, Logos-A, Shkup, 2017.
- Muhamed Gazali, *Eddaijetu Zejneb el Gazali*, Daru'l itisam, Kajro, 1989.
- Muhamed Gazali, *Mea Allah, dirasat fid'daveti ve'duati*, Darul'kalem, Damask, 1996.
- Muslimi, hadithi nr. 3635.
- Musned Imam Hanbel, nr. hadithit 4177.
- Nilüfer Göle, *Muslimane dhe moderne*, përkthyer nga frëngjishtja Verjon Fasho, Logos-A, Shkup, 2023.
- Noura Buhanaash, *El usre ma ba'del hadathe ev ma bade el usre*, revista Asire, nr.3, 2021.
- Paul Ricoeur, *Universal civilization and national cultures, History and truth*, Northwestern University Press, Evanston, 1965.
- Sahihu'l Buhari, hadithi nr. 141, kapitulli vudu'.
- Seyyed Hossein Nasr, *Islam in the modern world*, Harper one, San Francisco, 2007.
- Tirmidhi, nr. i hadithit, 3895 menakib.
- Tirmidhiu, nr. hadithit, 1952, kapitulli birr.
- Zejneb Gazali, *Min havatir Zejneb el Gazali fi shuunid'din ve'l hajat*, Daru'l itisam, Kajro, 1996.

Prof. Ass. Dr. Rexhep SUMA

THE MUSLIM FAMILY IN THE FACE OF MODERNITY AND CONTEMPORARY CHALLENGES

Abstract

From an Islamic perspective, the institution of the family is an essential element within Muslim societies, grounded in the high Islamic principles and values that govern its structure, function, and the relationships among its members. With the rapid and sweeping advancements in technology, the expansion of globalization, and the proliferation of multinational corporations, modernity is increasingly exerting its influence, often in a ruthless manner. As a result, the Muslim family institution is confronted with unprecedented challenges that undermine its unity, stability, foundational structure, and traditional values. This study seeks to offer an analysis of the challenges arising from modernity and globalization, their impact on family values and norms, and the necessary measures to protect the Muslim family institution from disintegration and the erosion of its essential identity.

This research utilizes methods of historical and cultural analysis, normative and interpretive analysis, and descriptive analysis. New behaviors and ideas, such as the promotion of an uncontrolled sexual culture and deviations, have negatively influenced the structure and functioning of the Muslim family. This has led to a neglect of its spiritual dimension and a drift from the high moral values of traditional civilizations.

Despite the efforts of Muslim families to resist the effects of globalization and its social and cultural transformations, the Muslim family, similar to its Western counterpart, has lost many of its unique and traditional characteristics. The restoration of the Muslim family to its central and foundational role in society requires addressing the challenges brought by globalization, initiating reforms from within, and implementing practical solutions to revitalize its identity.

To achieve this, it is crucial to transcend the narrow view that reduces the family to an individual biological unit. Instead, an extended.

Keywords: *family, Islamic education, protection, modernity, Qur'anic values.*

TRASHËGIMI

Dr. Feim GASHI*

RËNDËSIA E XHAMIVE NË JETËN E MYSLIMANËVE KOSOVARË DHE QËNDRIMET E TYRE NDAJ XHAMIVE

Abstrakt

Roli dhe ndikimi i xhamive në shoqërinë myslimane është temë shumë e rëndësishme, pasi që xhamitë, që nga periudhat e hershme e deri në ditët e sotme, kanë zënë një vend të rëndësishëm në kulturën dhe jetën e besimtarëve. Në kohët e para të historisë islame, xhamitë kryenin funksione të shumëllojshme, duke qenë qendra të diturisë, shkencës dhe ritualeve fetare. Ato gjithashtu shërbenin edhe si qendra për diskutime të çështjeve shtetërore dhe shoqërore. Megjithatë, në ditët tona, xhamitë janë më shumë vende për kryerjen e ritualeve fetare dhe kanë humbur pjesën e tyre si qendra të arsimit dhe debateve shoqërore. Edhe pse funksionet e tyre mund të ndryshojnë në varësi të kontekstit gjeografik dhe shoqëror, kjo tendencë për shkurtimin e funksioneve të xhamive ushtrohet në shumë shoqëri.

Për ta kuptuar më mirë rolin, ndikimin dhe qëndrimet e myslimanëve ndaj xhamive, ne zhvilluam një studim në terren me myslimanët kosovarë. Përmes këtij hulumtimi, synojmë të zbulojmë se a janë ndryshuar perceptcionet dhe ndjenjat e tyre ndaj xhamive me kalimin e kohës. Në fund të këtij hulumtimi, synojmë të arrijmë

* Dr. Feim GASHI, profesor pranë Universitetit Kırklareli, Fakulteti i Teologjisë, Dega e Filozofisë dhe Studimeve Fetare, Departamenti i Psikologjisë së Fesë.

një përmbledhje të qëndrimeve të myslimanëve kosovarë ndaj xhamive dhe të kuptojmë rolin e tyre aktual në shoqërinë kosovare. Kjo përpjekje do të na ndihmojë të kuptojmë më mirë kontekstin dhe rëndësinë e xhamive në jetën fetare dhe shoqërore të myslimanëve në Kosovë.

Fjalët kyçe: *xhami, rëndësi, kosovarë, qëndrim, jetë.*

Hyrje

Xhamitë, që nga fillimi i Islamit deri në ditët e sotme, kanë pasur një rol të jashtëzakonshëm në jetën dhe shoqërinë myslimane. Ato janë qendra ku ndërtohet dhe zhvillohet shoqëria islame. Xhamitë ndërtohen në vendet më qendrore të qyteteve, duke dalluar nga manastiret e fesë së krishterë. Roli dhe detyrat e kryera nga xhamitë në historinë islame dëshmojnë se feja islame nuk e ndan fenë nga çështjet e kësaj bote. Në kohët më të lavdishme të historisë islame, xhamitë nuk janë përdorur vetëm për kryerjen e ritualeve fetare, por janë bërë qendra ku promovohet dija, shkencat dhe udhëzimi. Ato kanë qenë vendet ku diskutohen çështjet shoqërore dhe shtetërore dhe janë bërë burime të rëndësishme të udhëzimit dhe meditimit. Xhamitë janë bërë qendra sociale, duke e vendosur fenë në qendër të jetës së besimtarëve dhe duke e bërë adhurimin pjesë të përditshme të tyre.

Islami nuk i bën xhamitë ekskluzive vetëm për adhurim, por i bën ato qendra të cilat promovojnë vlerat islame në shoqëri dhe që e ruajnë balancën midis marrëdhënieve: publik-shtet, të pasurit dhe të varfrit, të rinjve dhe të moshuarve. Xhamitë kanë luajtur rol të rëndësishëm në ndërtimin dhe zhvillimin e shoqërisë islame dhe kanë siguruar bashkëpunim, unitet dhe solidaritet mes besimtarëve. Pra, xhamitë janë qendra të rëndësishme të jetës islame, që kanë luajtur rol të jashtëzakonshëm në edukimin, zhvillimin shoqëror dhe promovimin e vlerave të Islamit nëpërmjet historisë dhe sot. Ato janë më shumë se thjesht vende për kryerjen e ritualeve fetare; ato janë institucione që promovojnë dijen dhe shkencën, mbrojnë vlerat shoqërore dhe ndihmojnë në ndërtimin e një shoqërie të drejtë dhe harmonike.

1. Tema, supozimet dhe metoda e hulumtimit

Krijimi i një tradite të fortë dhe mbijetesa e një feje nëpërmjet brezave varen në mënyrë kritike nga formimi dhe institucionalizimi i një organizmi fetar të qëndrueshëm. Për secilën fe dhe besim, emra të veçantë i vihen vendit ku feja është e institucionalizuar dhe ku kryhen ritualet fetare. Çdo tempull apo vend adhurimi është formuar në përputhje me përmbajtjen dhe praktikën e besimit të caktuar. Gjithashtu, pothuajse të gjitha fetë, të cilat ekzistojnë sot, kanë ndërtuar tempuj dhe vende të adhurimit për përmbushjen e nevojave fetare të besimtarëve të tyre.¹

Xhamia është institucioni kryesor i fesë islame, ku myslimanët kryejnë adhurimet bashkërisht. Fjala “mesxhid”,² e cila përdoret si ekuivalent i fjalës xhami,³ nënkupton vendin ku bëhet sexhdeja (përkulja) në adhurim. Xhamitë e mëdha ku falet namazi i xhumasë quhen “xhami”, term i cili gjithashtu përmendet në vargje të ndryshme të Kuranit të shenjtë.⁴

Saktësisht, në kohën e Muhamedit a.s., xhamitë ishin qendra të jetës shoqërore myslimane, duke shërbyer si vend ku kryheshin rituale fetare, si dhe si qendra për aktivitete të shoqërisë dhe myslimanëve. Xhamitë ishin më shumë se thjesht vende për kryerjen e ritualeve fetare; ato gjithashtu shërbenin si qendra për mësimin, shkencën, zgjidhjen e çështjeve shoqërore dhe politike, si dhe për bashkëbisedime dhe takime shoqërore.

Edhe në ditët e sotme, megjithëse funksionet e xhamive mund të kenë ndryshuar sipas kontekstit dhe kohës, ato vazhdojnë të luajnë një rol të rëndësishëm në shoqëritë myslimane. Xhamitë mbeten qendra të rëndësishme për kryerjen e ritualeve fetare, si dhe për edukimin fetar, bashkëpunimin shoqëror dhe ndihmën në kohë të krizave dhe nevojave të shoqërisë.

¹ Abdurrahman Küçük, “Dinler ve Mabedler”, *Diyanet Aylık Dergi*, f. 22, 1992, f. 10

² Kjo fjalë përdoret si frazë emërore ose mbiemërore në njëjës ose shumës në shumë vargje të Kuranit të shenjtë. Bkz: Nesimi Yazıcı, “Din Hizmetleri Açısından Caminin Yeri ve Önemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 48, S. II, 2007, f. 1-10.

³ Ahmet Önkol, Nebi Bozkurt, “Cami”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 7, f. 46

⁴ Bakara, 2/114, 144, 150, 191, 192, 217; İsra, 17/7; Hac, 22/40; 80; Cin, 72/18

Xhamia e Kubas është xhamia e parë që u ndërtua nga Profeti Muhamedi a.s. gjatë shpërnguljes së tij nga Meka në Medinë.⁵ Ndërsa Xhamia e Profetit,⁶ e cila ndodhet në qendër të qytetit të Medinës është një prej vendeve më të rëndësishme fetare për myslimanët. Ajo është e njohur për rëndësinë historike që ka pasur në përhapjen e Islamit. Ky është vendi ku Profeti Muhamedi a.s. kryente namazin dhe ku ai mësoi dhe udhëhoqi besimtarët. Xhamia e Profetit është një prej qendrave më të shenjta të Islamit dhe është vend shumë i vizituar nga myslimanët nga e gjithë bota.

Xhamitë, përfshirë edhe Xhaminë e Profetit dhe xhamitë e tjera në historinë islame, kanë pasur një gamë të gjerë funksionesh, përveç qenies si vende adhurimi. Ato kanë qenë qendra të jetës shoqërore, politike dhe kulturore për shoqërinë myslimane. Disa nga funksionet e tyre kryesore janë:

Vende të adhurimit: Xhamitë ishin vendet ku myslimanët kryenin ritualet fetare, duke përfshirë faljen e namazit dhe realizimin e aktiviteteve të tjera fetare.

Zyrë qeveritare: Xhamitë ishin vendet ku udhëhoqi Profeti Muhamedi a.s. dhe pasuesit e tij, pritnin ambasadorët, bënë marrëveshje dhe kryenin takime të tjera diplomatike.

Shkollë: Xhamitë ishin qendra të edukimit, ku zhvilloheshin veprimtari edukative dhe mësohej feja, shkenca islame, letërsia dhe artet. Këtu, njerëzit mësonin leximin e Kuranit dhe studionin traditat e Profetit.

Gjykatë: Xhamitë ishin vendet ku zgjidheshin mosmarrëveshjet dhe çështjet juridike. Imamët dhe udhëheqësit fetarë që udhëhiqnin xhamitë mbanin rolin e gjykatësit dhe ofronin drejtësi sipas ligjit islam.

Spital: Gjatë kohës së luftës dhe në raste të tjera të emergjencës, xhamitë shërbenin si spitale për trajtimin e të plagosurve dhe të sëmurëve. Ato ofronin ndihmë mjekësore dhe kujdes shëndetësor për komunitetin.

⁵ Hüseyin Algül- Nebi Bozkurt, "Mescid-i Kuba", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 29, 2004, f. 280-281

⁶ Mustafa Sabri Küçükbaş- Nebi Bozkurt, "Mescid-i Nebvi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 29, 2004, f. 281-290

Qendra sociale: Xhamitë ishin vendet ku njerëzit takoheshin për komunikim, bashkëbisedim dhe për të shkëmbyer informacione dhe ide. Ato kishin një rol të rëndësishëm në ndërtimin e lidhjeve shoqërore dhe në forcimin e unitetit komunitar.

Ndihma për të varfrit dhe të nevojshmit: Xhamitë shpesh ofronin ndihmë dhe mbështetje për të varfrit dhe të nevojshmit në komunitet, duke përfshirë ushqim, strehim dhe kujdes shëndetësor.

Këto funksione tregojnë rëndësinë e xhamive si qendra të jetës shoqërore në historinë e fesë islame. Ato, jo vetëm shërbenin si vende të adhurimit, por edhe si qendra për zhvillimin e shoqërisë dhe mbrojtjen e interesave të myslimanëve.⁷

Edhe gjatë periudhës emevite, abaside, selxhuke dhe osmane, xhamitë nuk ishin vetëm vende për kult, por ato kryenin një gamë të gjerë funksionesh dhe shërbenin si qendra të rëndësishme sociale, kulturore dhe politike në shoqëritë islame.⁸ Këto funksione tregojnë se xhamitë ishin shumë më shumë se thjesht vende të adhurimit në historinë islame.⁹ Ato ishin qendra të jetës shoqërore dhe kulturore, që shërbenin për të përmbushur nevojat e të gjithë komunitetit mysliman.¹⁰

Në këtë kontekst, është e rëndësishme të theksojmë përshkrimin e rolit dhe funksioneve të xhamive si në periudhën e Profetit dhe të sahabëve, po edhe në periudhat e më vonshme. Ato ishte qendra administrative të shtetit, vendi/gjykata¹¹ ku shqyrtoheshin çështjet, qendra arsimore ku bë-

⁷ Mustafa Baktır, *Ashab-ı Suffa İslâm'da İlk Eğitim Müessesesi*, Timaş Yay., İstanbul, 1984.

⁸ Kubat, Mehmet. "İslam Ümmetinin Birlik ve Beraberliğini Sağlamada Camilerin Fonksiyonu". *Uluslararası Cami Sempozyumu-Sosyo-Kültürel Açından*-08-09 Ekim 2018, Malatya. Ed. Fikret Karaman Vd. 2 Cilt. 1, Ankara: İnönü Üniversitesi Yay., 2018. 1/57, f. 65

⁹ Selahaddin Çelebi, "Yaşayan Cami Modeli", *Uluslararası Cami Sempozyumu-Sosyo-Kültürel Açından*, 8/1-f. 72.

¹⁰ Ahmet Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, Emin Yayınları, 2011, f. 283-293.

¹¹ Ebû Abdullâh Muhammed bin İsmâîl el-Buhârî el-Cu'fî, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Muhammed Nizâr Temîm Heysem Nizâr Temîm (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), "Salât", 46; Müslim, "Mesâcid", 53; İbn Mâce, "Mesâcid", f. 44.

hej shkollimi,¹² qendra rinore ku shkolloheshin të rinjtë, institucion bami-rës ku u shëruan plagët sociale, spital ku trajtoheshin të plagosurit dhe të sëmurët,¹³ kamp/shtab ku merreshin vendimet e luftës,¹⁴ vende ku zhvilloheshin loja, ajo funksiononte si bujtinë ku priten mysafirët, konvikt për të pastrehët,¹⁵ burg ku ekzekutoheshin dënimet e të burgosurve¹⁶ dhe vend kulti ku kryheshin ritualet fetare.¹⁷

Në fillim, xhamia ishte qendra kryesore e jetës së myslimanëve. Megjithatë, me kalimin e kohës dhe përhapjen e Islamit në zona të reja, disa nga funksionet e xhamive u transferuan në institucione të tjera. Ndërtimi i pallateve dhe institucioneve të tjera shtetërore zëvendësoi rolin e xhamisë si qendër e shtetit. Kështu, xhamitë u shndërruan në vende ku kryhen vetëm ritualet fetare.¹⁸

¹² Buhârî, "Salât", f. 58; İbn Mâce, "Mesâcid", f. 26.

¹³ Buhârî, "Salât", f. 77.

¹⁴ Buhârî, "Salât", f. 69.

¹⁵ İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed bin Yezîd el-Kazvînî. Sünenü İbn Mâce. Thk. Halîl Me'mûn Şihâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998., f. 26.

¹⁶ Buhârî, "Salât", f. 75.

¹⁷ Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul: Düşünce Yay., 1981, f. 55-73; Mustafa Ağırman, *Hız. Muhammed Devrinde Mescid ve Fonksiyonları*, İstanbul: Ravza Yay., 1997, f. 109-182; Ahmet Güner, "Asr-ı Saadet'te Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, ed. Vecdi Akyüz, İstanbul: Beyan Yay., 1995, 4/155-223; Ahmet Önkâl, "Asr-ı Saadet'te Mescid'in Önemi ve Yaptığı Görevler", *Diyanet Dergisi*, 19/3, 1983, f. 49-55; Ziya Kazıcı, "Tarih Boyunca Camiler ve Gördüğü Hizmetler", *Diyanet Dergisi*, 22/4, 1986, f. 8-10; Cahid Baltacı, "İslam Medeniyetinde Cami", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 1985, f. 235-240; Ahmet Güç, "Fonksiyonları Açısından Hız. Peygamber Döneminde Mescid ve Günümüze Getirdiği Değerler", *Diyanet Dergisi*, 25/2, 1989, f. 28-35; Muşhîrî'l-Hak, "İslam Toplumu ve Toplum Hayatında Caminin Rolü", çev. Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3, 1991, f. 287-292; Mustafa Kılıç, "İslamda Toplumu Dinamikleştiren Kurum: Cami ve Sosyal Hayattaki Yeri", *Diyanet Dergisi*, 27/4, 1991, f. 147-159; Mustafa Baktır, "Cami ve Cemaatin Hayatımızdaki Yeri", *Diyanet İlmi Dergi*, 28/4, 1992, 91-93; Nesimi Yazıcı, "Din Hizmetleri Açısından Caminin Yeri ve Önemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48/2, 2007, f. 1-10.

¹⁸ Mustafa Baktır, "Cami ve Cemaatin Hayatımızdaki Yeri", f. 91; Mustafa Atilla, "Günümüz Toplumunun Din Görevlilerinden Beklentileri", *Yecder I. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu Tebliğleri*, 22 Mayıs 2010 (İstanbul: Yec-Der Yay., 2011), f. 249.

Gjatë historisë së Islamit, ndërtimi i një vendi të adhurimit ka qenë detyra më e shenjtë e fesë për myslimanët, duke e konsideruar atë si një dëshmi të besimit të tyre. Xhamitë dhe mesxhidet kanë qenë dhe vazhdojnë të jenë pjesë e pandashme në shoqëritë islame, duke përfshirë edhe shoqërinë shqiptare myslimane. Xhamitë janë ndërtuar jo vetëm në qendrat e qyteteve apo fshatrave, por edhe në çdo vend ku mblidhen njerëzit dhe ku nevojat fetare dhe shoqërore janë të pranishme.

Metoda e hulumtimit

Në studimin tonë, kemi përdorur metodën e dokumentacionit dhe modelin e skanimit relacional të marrëdhënieve. Procesi i hulumtimit në terren dhe mbledhja e të dhënave u zhvillua gjatë muajve qershor dhe korrik të vitit 2023. Për shumicën e anketave, kemi përdorur platformën Google Forms, duke intervistuar 496 pjesëmarrës. Analiza e të dhënave është realizuar duke përdorur programin statistik SPSS.

U konstatua se në total 496 persona morën pjesë në studim, ndër të cilët 114 ishin femra (23.00%) dhe 382 ishin meshkuj (77.00%).

Për sa i përket moshës, 48 pjesëmarrës (9.7%) ishin në grupmoshën 13-22 vjeç, 288 pjesëmarrës (58.1%) ishin në grupmoshën 22-40 vjeç, 148 pjesëmarrës (29.8%) ishin në grupmoshën 40-60 vjeç, ndërsa 12 prej tyre (2.4%) ishin mbi 60 vjeç.

Në lidhje me vendbanimin, u vërejt se 144 nga pjesëmarrësit (29.00%) jetojnë në fshat, 60 (12.1%) në qytezë, 184 (37.1%) në qytet, dhe 108 (21.8%) jetojnë jashtë vendlindjes (mërgatë).

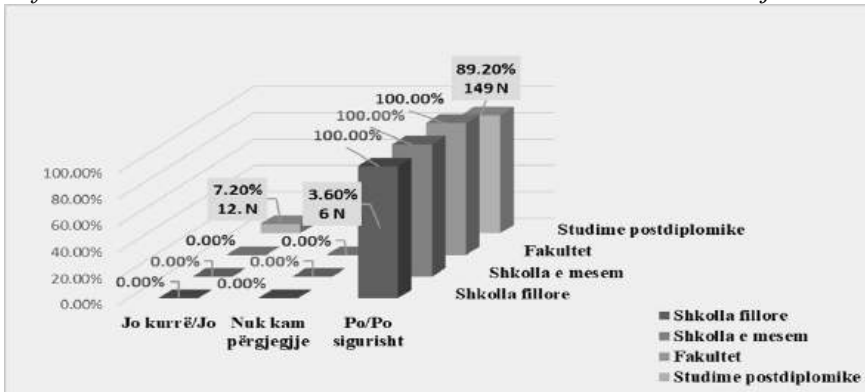
Në aspektin e të ardhurave ekonomike, 6 prej pjesëmarrësve (1.2%) kishin të ardhura shumë të ulëta, 263 (53.0%) të ardhura të mesme, 185 (37.3%) të mira dhe 42 (8.5%) kishin të ardhura shumë të mira.

Për sa i përket nivelit të arsimit, 36 pjesëmarrës (7.3%) e kishin përfunduar shkollën fillore, 126 (25.4%) shkollën e mesme, 167 (33.7%) ishin me diplomë universitare dhe të njëjtën numër 167 (33.7%) kishin përfunduar studimet pasuniversitare.

Mbledhja dhe analiza e të dhënave

Siç u përmend më parë, anketa u krye në muajt qershor dhe korrik të vitit 2023. Pjesëmarrësve u janë dhënë udhëzime të detajuara rreth procesit të aplikimit dhe çështjeve të rëndësishme për t'u kushtuar vëmendje. Nga 500 pyetësorët e shpërndarë përmes platformës Google Forms dhe studiuesve, 496 u vlerësuan. Analiza e të dhënave u bë me ndihmën e programit statistik SPSS. Përmbajtja e këtij hulumtimi bazohet kryesisht në të dhënat primare, ndërsa të dhënat e dyta janë përdorur për formimin e bazës teorike, interpretimin e gjetjeve dhe krahasimet e të dhënave.

Grafiku 1. A mendoni se xhamitë duhet të zënë më shumë vend në jetën tonë?



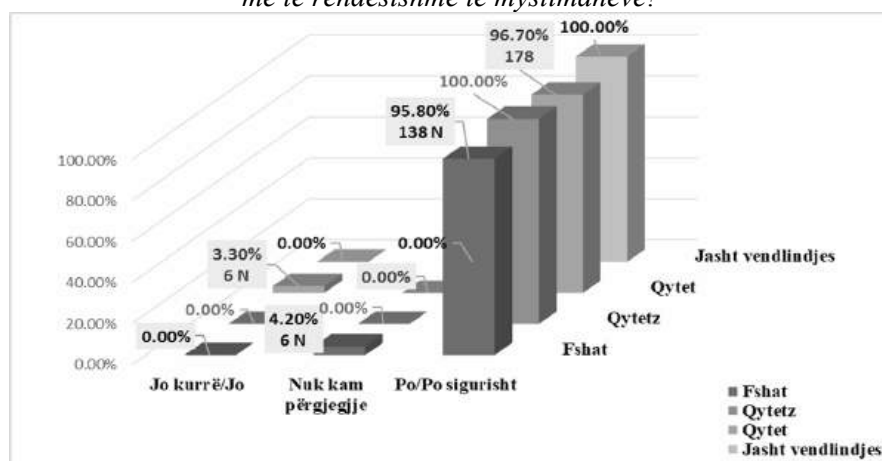
Grafiku 1. Siç mund ta shihni, në grafikun numër 1, ne u përpoqëm të përcaktojmë se çfarë marrëdhënie ka midis idesë se *xhamitë duhet të zënë më shumë vend në jetën tonë* dhe nivelit të arsimit. Pjesëmarrësit me arsim të lartë/diplomuar janë i vetmi grup që nuk pajtohet me pyetjen në fjalë me 7.2%. Po kështu, 3.6% e pjesëmarrësve të të njëjtit grup deklaruan se nuk kishin përgjigje. 89.2% e pjesëmarrësve të nivelit të lartë dhe 100% e pjesëmarrësve të shkollave fillore, të mesme dhe të fakultetit janë përgjigjur pozitivisht.

Edhe studimet e bëra nga studiues të tjerë në vende të ndryshme, kanë konstatuar se me rritjen e nivelit të arsimit (shkencave pozitive), prirjet fetare janë zbehur. Shembull, hulumtimet e bëra nga Taplamacıoğlu,¹⁹

¹⁹ Mehmet Taplamacıoğlu, Yaşlara göre dinî hayatın şiddet ve kesafeti üzerine bir anket denemesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 1962, f. 141-151.

Köktaş,²⁰ Aydın,²¹ Günay,²² Çelik,²³ Kayıklık,²⁴ Akdoğan,²⁵ Mehmedoğlu,²⁶ Uysal,²⁷ DİB,²⁸ mund të vlerësohen në këtë kontekst. Kjo lidhet ngushtë me faktin se universitetet janë fuqia bartëse e sekularizimit. Përveç kësaj, në fakultetet dhe departamentet që ofrojnë arsim laik, feja dhe shkenca ndonjëherë mund të vihen përballë njëra-tjetrës, ose feja mund të vlerësohet në mënyrë kritike me mentalitetin akademik kureshtar që vjen me procesin e arsimit të lartë. Megjithatë, duhet të cekim se ka edhe disa nga hulumtuesit e tjerë që kanë arritur në rezultate se me arritjen e nivelit të arsimit nuk ka zbehje në prirjet fetare.

Grafiku 2. A pajtoheni me mendimin se xhamitë janë simbolet më të rëndësishme të myslimanëve?



²⁰ Emin Köktaş, *Türkiye’de dinî hayat: İzmir Örneği*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.

²¹ Ali Rıza Aydın, *Dinî inkârın psiko-sosyal nedenleri, Yayınlanmamış doktora tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Samsun, 1995.

²² Ünver Günay, *Erzurum ve çevre köylerinde dinî hayat*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.

²³ Celaleddin Çelik, *Şehirleşme ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2002.

²⁴ Mehmet Ali Kirman, *Din ve sekülerleşme: Üniversite gençliği üzeri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

²⁵ Ali Akdoğan, *Sosyal değişim ve din*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.

²⁶ Ali U. Mehmedoğlu, *Kişilik ve din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2004.

²⁷ Veysel Uysal, *Türkiye’de dindarlık ve kadın*. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.

²⁸ DİB, *Türkiye’de dinî hayat araştırması*, Ankara: DİB Yayınları, 2014.

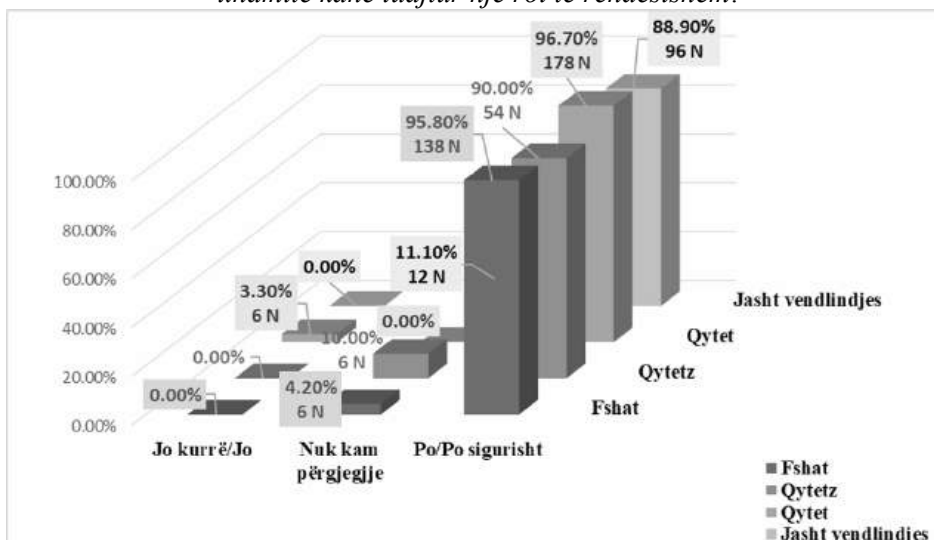
Grafiku 2. Në grafikun numër 2, ne u përpoqëm të përcaktojmë se çfarë lloj raporti ka midis pikëpamjes *xhamitë janë simbolet më të rëndësishme të myslimanëve* dhe vendbanimit. Siç shihet në grafikun 2, pjesëmarrësit që jetojnë në qytet janë i vetmi grup që nuk pajtohen me këtë pyetje me 3.3%, 4.6% e pjesëmarrësve që jetojnë në fshat kanë deklaruar se nuk kanë përgjigje për pyetjen në fjalë. 96.7% e pjesëmarrësve që jetojnë në qytet, 95.8% e pjesëmarrësve që jetojnë në fshat dhe 100% e pjesëmarrësve që jetojnë në qytezë dhe jashtë vendlindjes janë përgjigjur pozitivisht.

Kur shikojmë studimet e mëparshme, shohim se rezultate të ngjashme kanë dalë në studimet e kryera nga Engin dhe Aydemir, mesatarja më e lartë në lidhje me besimin fetar u pa te pjesëmarrësit që jetonin në fshat. Në hulumtimin e kryer nga Mehmedoglu, u arrit në përfundimin se njerëzit që jetojnë në zonat rurale/fshat kanë një vizion më pozitiv për Zotin, fenë dhe simbolet fetare sesa njerëzit që jetojnë në zonat urbane/qytet. Po ashtu edhe studimet e kryera në ShBA tregojnë se njerëzit që jetojnë në zonat rurale kanë qëndrime më tradicionale dhe kanë më shumë përvoja fetare. Nga ana tjetër, është konstatuar se urbanët shfaqin sjellje më pak tradicionale fetare. Për më tepër, urbanët rezultuan të ishin më pak ortodoksë fetar sesa fshatarët.²⁹ Po ashtu edhe Akşit³⁰ dhe shokët e tij tregojnë se njerëzit që jetojnë në zonat rurale e perceptojnë veten si më fetarë dhe besojnë në parimet themelore fetare më shumë sesa ata që jetojnë në qytete.

²⁹ Argyle, M. ve Beit-Hallahmi, B. The social psychology of religion. London ve Boston: Routledge ve Kegan Paul, 1975.; Beit-Hallahmi, B. ve Argyle, M. The psychology of religious behaviour, belief and experience. London ve New York: Routledge, 1997.

³⁰ Bahattin Akşit, vd., *Türkiye’de dindarlık: Sosyal gerilimler ekseninde inanç ve yaşam biçimleri*. İstanbul: İletişim yayınları, 2012.

Grafiku 3. A pajtoheni me mendimin se gjatë gjithë historisë sonë xhamitë kanë luajtur një rol të rëndësishëm?

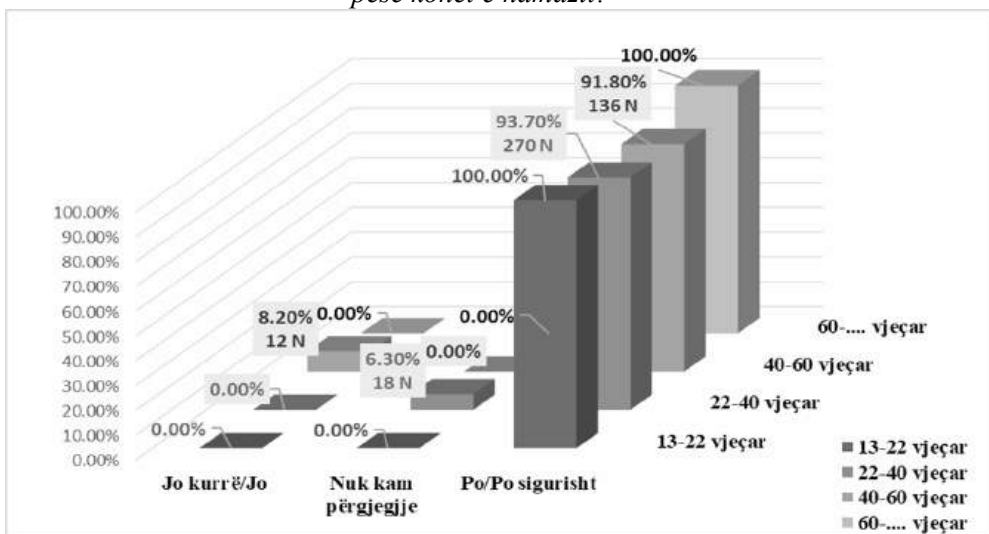


Grafiku 3. Në grafikun numër 3, u përpoqëm të përcaktojmë marrëdhënien midis pikëpamjes *gjatë gjithë historisë sonë xhamitë kanë luajtur një rol të rëndësishëm* dhe vendbanimit. Siç shihet në grafikun numër 3, pjesëmarrësit që jetojnë në qytet janë i vetmi grup që nuk pajtohet me këtë pyetje me 3.3%.

Mesatarisht, 6.32% e pjesëmarrësve deklaruan se nuk iu përgjigjën pikëpamjes se *gjatë gjithë historisë sonë xhamitë kanë luajtur një rol të rëndësishëm*. Shtrohet pyetja pse 6.32% e pjesëmarrësve kanë deklaruar se nuk kanë përgjigje. A thua se këta pjesëmarrës nuk kanë informacion të mjaftueshëm për kontributet e xhamive? A qëndron problemi diku tjetër? Besoj se arsyeja pas gjithë kësaj qëndron në mungesën e edukimit fetar në shkollë, me fjalë të tjera, mosnjohja e historisë së Islamit dhe mosnjohja e kontributit të xhamive në tokat tona. Mendoj se në uljen e kontributit të xhamive në popullin tonë kontribuuan edhe media dhe disa organizata të tjera jozyrtare. Megjithatë, 88.9% e pjesëmarrësve që jetojnë jashtë vendlindjes, 96.7% e atyre që jetojnë në qytet, 90% e atyre që jetojnë në qytet dhe 95.8% e atyre që jetojnë në fshat janë përgjigjur pozitivisht.

Lidhur me dallimet në jetën fetare dhe qëndrimet e tyre ndaj xhamive në jetën e fshatit dhe qytetit, jem të mendimit se kontributi i ndikimit social është i pamohueshëm. Sepse në një vend të vogël njeriu i njeh të gjithë dhe njihet nga të gjithë. Prandaj, ritualet fetare kontrollohen dhe mbështeten nga shoqëria. Andaj mendojmë se kjo është njëra prej arsyeve pse treguesit fetarë mund të jenë më të lartë në vendbanimet e vogla.³¹

Grafiku 4. A mendoni se në të gjitha xhamitë duhet të falen pesë kohët e namazit?



Grafiku 4. Pyetja tjetër ishte se a mendoni se në të gjitha xhamitë duhet të falen pesë kohët e namazit? Ne u përpoqëm të përcaktonim se çfarë lloj marrëdhënieje ka midis kësaj pyetje dhe moshës. E vetmja grupmoshë që nuk ishte dakord me këtë pyetje ishin pjesëmarrësit e moshës 40-60 vjeç me 8.2%. Nga ana tjetër, 6.3% e pjesëmarrësve të grupmoshës 20-40 vjeç deklaruan se nuk kishin përgjigje për këtë pyetje. 93,7% e pjesëmarrësve në grupmoshën 22-40 vjeç, 91,8% e atyre në grupmoshën 40-60

³¹ Asım Yapıcı-Yusuf Emre, Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılarda Dindarlık: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Örneği, *Dini Araştırmalar*, Temmuz - Aralık 2015, Cilt: 18, Sayı: 47, f. 19.

vjeç dhe 100% e pjesëmarrësve në grupmoshën 13-22 dhe mbi 60 vjeç janë përgjigjur pozitivisht.

Edhe studimet e bëra nga studiues të tjerë në vende të ndryshme kanë konstatuar se feja/religjioziteti priret të rritet me moshën. Shembull hulumtimet e bëra nga Taplamacıoğlu,³² Köktaş,³³ Voltan-Acar et al.,³⁴ Günay,³⁵ Karaca,³⁶ Kayıklık,³⁷ Hülür dhe Kalender,³⁸ Akdoğan³⁹ dhe sipas gjetjeve të Mehmedoğlu,⁴⁰ prirjet fetare/religjioziteti rriten me rritjen e moshës. Megjithatë, studimet e bëra nga Yaparel,⁴¹ Çelik,⁴² Onay,⁴³ Yapıcı⁴⁴ dhe Uysal⁴⁵ konfirmojnë se marrëdhënia midis fesë dhe moshës nuk është vetëm se e njëanshme.

³² Taplamacıoğlu, Yaşlara göre dinî hayatın şiddet ve kesafeti üzerine bir anket denemesi, f. 141-151.

³³ Köktaş, Türkiye’de dinî hayat: İzmir örneği, 1993.

³⁴ Voltan-Acar, vd., Bireylerin dindarlık düzeylerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 12, 1996, 45-56.

³⁵ Günay, *Erzurum ve çevre köylerinde dinî hayat*, 1999.

³⁶ Faruk Karaca, Ölüm psikolojisi. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

³⁷ Hasan Kayıklık, *Orta yaş ve yaşlılıkta dinsel eğilimler*, Adana: Baki Kitabevi, 2003.

³⁸ Himmet Hülür, Ahmet Kalender Sosyo-politik tutumlar ve din: Konya araştırması. Konya: Çizgi Yayınları, 2003.

³⁹ Akdoğan, Sosyal değişme ve din. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.

⁴⁰ Ali U. Mehmedoğlu, *Gençlik, değerler ve din*. Y. Mehmedoğlu, A. U. Mehmedoğlu (Ed.), Küreselleşme, Ahlak ve Değerler içinde, İstanbul: Litera yayıncılık, 2006, 251-319.

⁴¹ Recep Yaparel, Yirmi-kırk yaş arası kişilerde dinî hayat ile psiko-sosyal uyum arasındaki ilişki üzerine bir araştırma. Yayınlanmamış doktora tezi, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara, 1987.

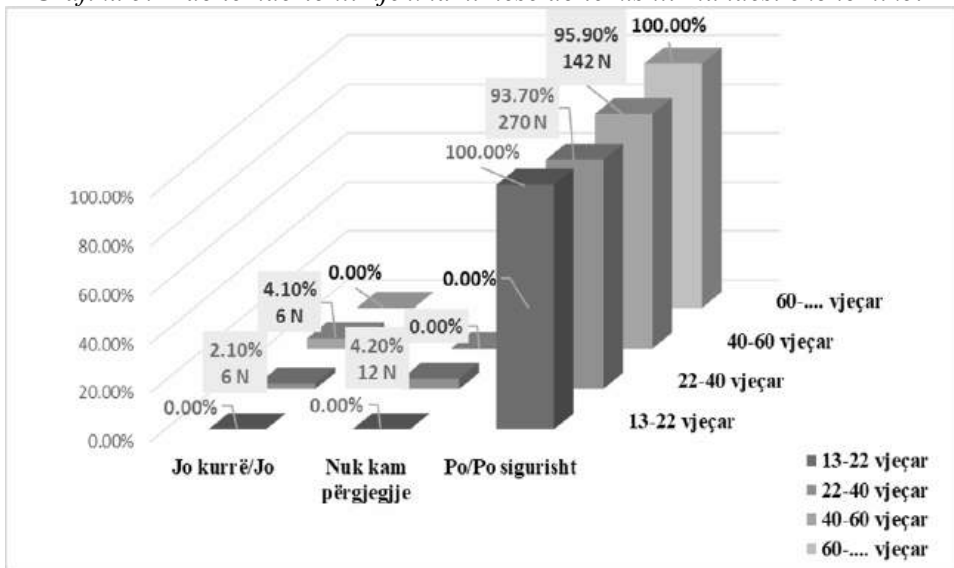
⁴² Çelik, *Şehirleşme ve Din*, 2002.

⁴³ Ahmet Onay, *Dindarlık, etkileşim ve değişim*. İstanbul: DEM Yayınları, 2004.

⁴⁴ Asım Yapıcı, *Ruh sağlığı ve din: psiko-sosyal uyum ve dindarlık*, Adana: Karahan Kitabevi, 2007.

⁴⁵ Veysel Uysal, *Türkiye’de dindarlık ve kadın*, İstanbul: DEM Yayınları, 2006.

Grafiku 5. A do të ndërtonit një xhami nëse do të kishit mundësi ekonomike?



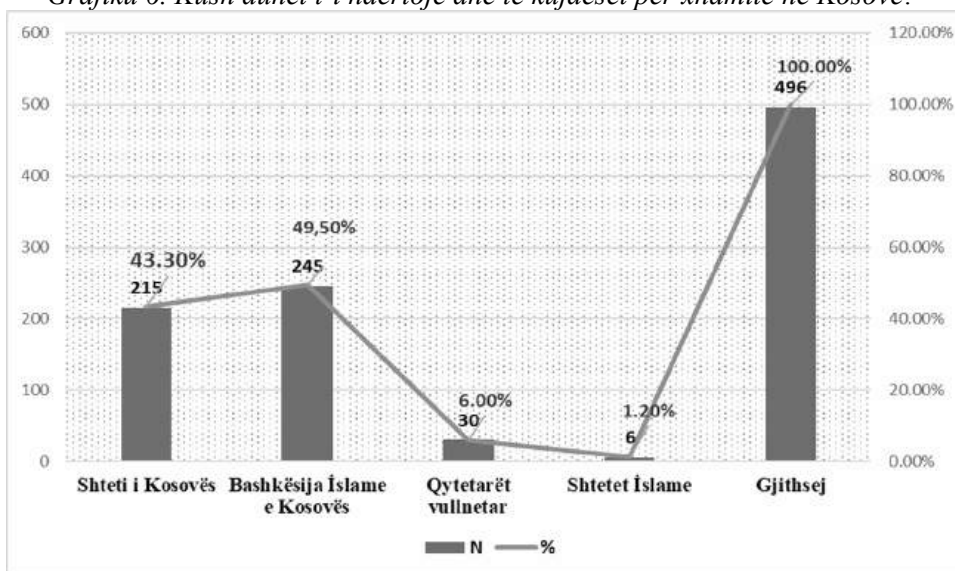
Grafiku 5. Edhe në grafikun numër 5, ne u përpoqëm të përcaktojmë se çfarë raporti ka midis pikëpamjes se *sikur të kishit mundësi financiare a do të ndërtonit një xhami?* dhe moshës. Siç shihet në grafik, 4.1% e atyre në grupmoshën 40-60 vjeç dhe 2.1% e atyre në grupmoshën 22-40 vjeç nuk pajtohen me pyetjen. Po kështu, 4.2% e grupmoshës 22-40 vjeç deklaruan se nuk kishin përgjigje për këtë pyetje. 93,7% e pjesëmarrësve në grupmoshën 22-40 vjeç, 95,9% e atyre në grupmoshën 40-60 vjeç dhe 100% e pjesëmarrësve në grupmoshën 13-22 dhe mbi 60 vjeç janë përgjigjur pozitivisht.

Pjesëmarrësit e moshave 40-60 nuk pajtohen gjithashtu edhe me mendimin e mëparshëm *në te gjitha xhamitë duhet të falen pesë kohët e namazit* me 8.20%. Pra, mes moshës 40 dhe 60 vjeç është moshë ku ka pikëpamje paksa të ndryshme. Me sa di unë, kjo moshë është moshë e të lindurve në vitet 1960-1980, kështu që këta pjesëmarrës kanë lindur në këtë periudhë, dhe si fëmijë dhe si të rinj kanë jetuar në këtë periudhë kur feja islame konsiderohej si një çështje problematike e shoqërisë. Siç dihet, sistemi i kësaj periudhe ishte sistemi socialist-komunist.

Edhe studimet e bëra nga studiues të tjerë kanë konstatuar se kryerja e ritualeve fetare rritet me rritjen e moshës. Shembull, sipas hulumtimit të kryer nga DIB (2014), shkalla e faljes së pesë namazeve ditore, së xhumasë dhe të namazit të bajramit rritet ndjeshëm me rritjen e moshës.⁴⁶

Megjithatë mund të themi se mosha e re, kur përjetohet mungesa më e madhe e interesit për fenë, mund të konsiderohet si “faza më pak fetare e jetës”. Individët që kthehen në rritjen dhe edukimin e fëmijëve të tyre në të tridhjetat e kuptojnë më mirë rëndësinë e besimeve dhe vlerave fetare që janë pjesë e trashëgimisë kulturore. Për të përballuar krizën e moshës së mesme, ata shpesh mund t’i drejtohen fesë nëpërmjet pendimit (duke u bërë fetar brenda fesë). Padyshim që mund të ndodhin edhe ndryshime në drejtim të kundërt me një numër më të vogël dhe si rrjedhojë, personi mund të zgjedhë të largohet nga feja (shkëputet prej saj).⁴⁷

Grafiku 6. Kush duhet t’i ndërtojë dhe të kujdeset për xhamitë në Kosovë?



Grafiku 6. Pyetja tjetër është *Kush duhet t’i ndërtojë dhe të kujdeset për xhamitë në Kosovë?* Përgjigjet e pjesëmarrësve ishin si më poshtë:

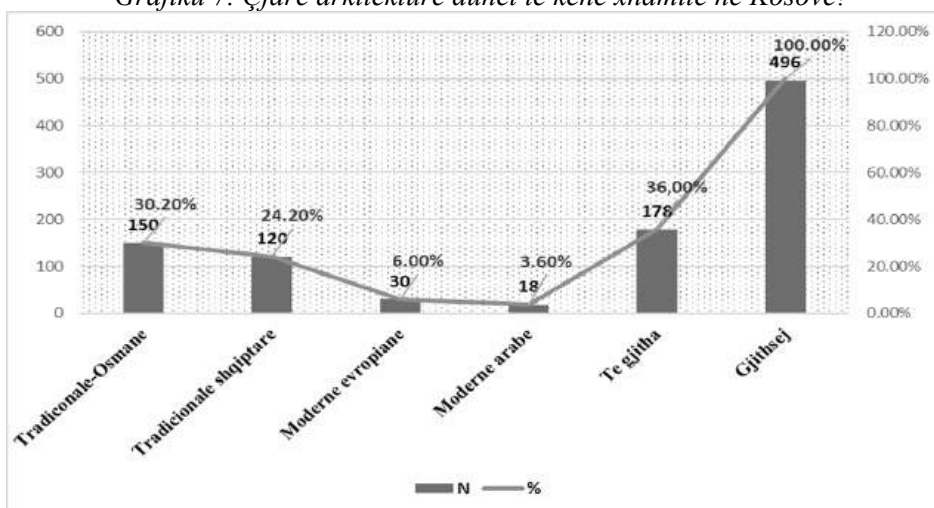
⁴⁶ DIB, *Türkiye’de dinî hayat araştırması*, f.15.

⁴⁷ Yapıcı- Emre, *Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılarda Dindarlık: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Örneği*, f.15.

1.2% e pjesëmarrësve thanë se xhamitë duhet të ndërtohen nga shtetet islame, 6.0% thanë se xhamitë duhet të ndërtohen nga qytetarë vullnetarë, 43.3% thanë se xhamitë duhet të ndërtohen nga shteti i Kosovës dhe 49.4% thanë se xhamitë duhet të ndërtohen nga Bashkësia Islame e Kosovës.

Siç mund ta shihni, më shumë se 90% e pjesëmarrësve dëshirojnë që xhamitë në Kosovë të ndërtohen nga shteti i Kosovës apo Bashkësia Islame e Kosovës. Me fjalë të tjera, pjesëmarrësit janë të mendimit se institucionet vendore duhet t'i ndërtojnë xhamitë tona pa pasur nevojë për ndihmë. Ky mendim është një mendim i mirë dhe i vërtetë, por realiteti është krejt ndryshe. Sepse së pari shteti i Kosovës është shtet laik dhe nuk ndërton objekte fetare dhe së dyti Bashkësia Islame e Kosovës nuk ka buxhet të ndërtojë xhami, edhe pse e dimë se Bashkësia Islame e Kosovës gjithmonë dhe kudo përkrah dhe ndihmon ndërtimin dhe rindërtimin e xhamive me të gjitha mjetet e saj. Këto të dhëna ofrojnë një analizë të opinionëve dhe realitetit të pjesëmarrësve vendorë në Kosovë. Pjesëmarrësit vendas mendojnë se institucionet vendore duhet të ndërtojnë xhamitë e tyre, gjë që pasqyron dëshirën e komunitetit për të mbështetur dhe zhvilluar strukturat e tyre fetare.

Grafiku 7. Çfarë arkitekture duhet të kenë xhamitë në Kosovë?

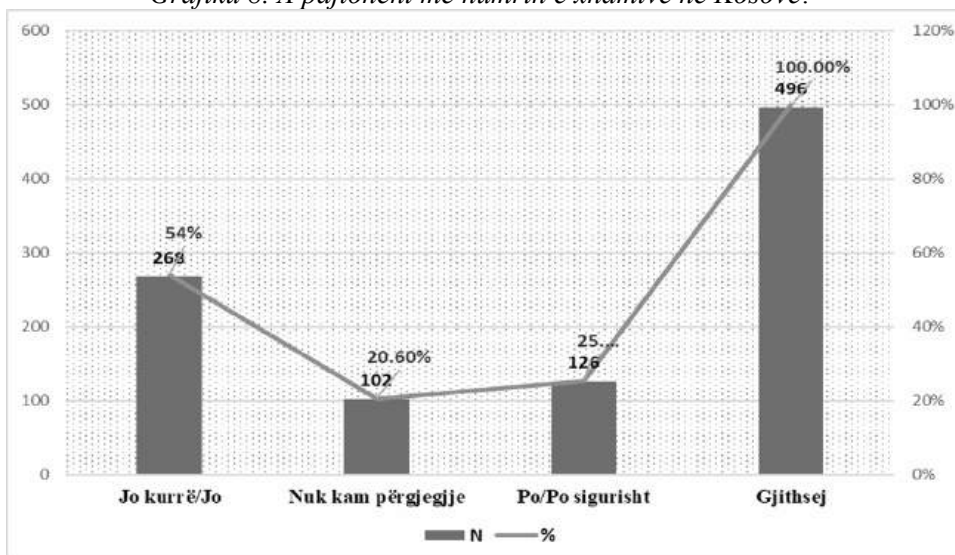


Grafiku 7. Pyetja tjetër është: *Çfarë arkitekture duhet të kenë xhamitë në Kosovë?* Përgjigjet e pjesëmarrësve ishin si më poshtë: 3.6% e pjesëmarrësve thanë se xhamitë duhet të kenë arkitekturë moderne arabe, 6.0% thanë se xhamitë duhet të kenë arkitekturë moderne evropiane, 24.2% thanë se xhamitë duhet të kenë arkitekturë tradicionale shqiptare, 30.2% thanë se xhamitë duhet të kenë arkitekturë tradicionale osmane dhe 35.9% e pjesëmarrësve deklaruan se arkitektura nuk është e rëndësishme, mjafton ndërtimi i xhamive. Pra 24.2% e pjesëmarrësve janë pro arkitekturës tradicionale shqiptare dhe 30.2% e pjesëmarrësve janë pro arkitekturës tradicionale osmane. Me fjalë të tjera, 54.4% e pjesëmarrësve janë pro arkitekturës tradicionale shqiptaro-osmane. Po ashtu nëse e marrim për bazë edhe grupin 35.9% se nuk është i rëndësishëm lloji i arkitekturës ($35.9:3=11.97$) na jep 66.36% janë pro xhamive me arkitekturë tradicionale shqiptaro-osmane.

Takimi i parë i njerëzve me një xhami zakonisht ndodh në xhaminë e lagjes ose fshatit të tyre. Në shoqërinë që jetojmë, arkitektura e këtyre xhamive në përgjithësi i përket arkitekturës tradicionale shqiptaro-osmane. Prandaj, këto xhami në përgjithësi njihen si vendet ku janë përjetuar vlerat dhe emocionet e para fetare. Është fakt i pashmangshëm që këto ndjesi përjetojnë më qartë, sidomos në xhamitë me arkitekturë që besimtarët e njohin dhe e kanë mësuar që në fëmijërinë e tyre.

Këto të dhëna theksojnë se xhamitë luajnë një rol të rëndësishëm në shoqërinë tonë dhe është e rrugës të identifikohen me arkitekturën tradicionale shqiptaro-osmane. Siç e thash më herët xhamitë janë përgjithësisht vende ku njerëzit përjetojnë dhe ndjejnë thellë vlerat fetare. Veçanërisht vihet re se këto ndjesi përjetojnë më qartë në xhamitë me arkitekturë që kanë njohur dhe mësuar që në fëmijëri. Dhe duhet të dimë se xhamitë nuk janë vetëm vende ku kryhen ritualet fetare, por edhe vende ku forcohen dhe përjetojnë lidhjet fetare dhe kulturore të shoqërisë.

Grafiku 8. A pajtoheni me numrin e xhamive në Kosovë?



Grafiku 8. Pyetja e fundit ishte: *A pajtoheni me numrin e xhamive në Kosovë?* Përgjigjet e pjesëmarrësve ishin si më poshtë: 20.6% e pjesëmarrësve deklaruan se nuk kishin përgjigje për këtë pyetje, 25.4% e pjesëmarrësve deklaruan se numri i xhamive në Kosovë ishte i mjaftueshëm. Ndërsa 54.0% e pjesëmarrësve janë të mendimit se numri i xhamive në Kosovë nuk është i mjaftueshëm. Me fjalë të tjera, më shumë se gjysma e pjesëmarrësve nuk janë të kënaqur me numrin e xhamive dhe shprehin mendimin se Kosova ka nevojë për ndërtimin e xhamive të reja.

Si rezultat, edhe pse disa prej pjesëmarrësve deklaruan se ishin të kënaqur me situatën aktuale, shumica e pjesëmarrësve menduan se numri aktual i xhamive ishte i pamjaftueshëm. Kjo nxjerr në pah pikëpamjen se shoqëria në përgjithësi ka nevojë për xhami të reja dhe se xhamitë që ekzistojnë nuk janë të mjaftueshme.

Përfundimi

Mund të themi se të gjitha këto statistika të marra nga ky hulumtim na tregojnë se mesatarisht mbi 90% e besimtarëve myslimanë në Kosovë shprehin si përkrahës të fuqishëm të xhamive. Me fjalë të tjera, myslimanët në Kosovë e kanë dëshmuar edhe një herë se janë xhamidashës dhe se janë njerëz që vlerësojnë, lavdërojnë dhe bëjnë sakrifica në ndërtimin dhe mirëmbajtjen e xhamive. Të gjitha këto fakte na bëjnë të kuptojmë se edhe pse modernizmi dhe post modernizmi ka sjellë problemet e veta, besimtarët kanë një lidhje të fortë me xhamitë, janë përkrahëse të xhamive, vlerësojnë dhe lavdërojnë punën e bërë në xhami. Po ashtu, puna e palodhshme e Bashkësisë Islame të Kosovës në ndërtimin dhe mirëmbajtjen e xhamive, pra i gjithë mundi është duke u vlerësuar shumë mirë nga besimtarët myslimanë.

Ky punim nxjerr në pah përkushtimin dhe mbështetjen e shoqërisë myslimane në Kosovë për xhamitë. Statistikat e arritura na tregojnë se shumica dërrmuese e myslimanëve kanë një lidhje të fortë me xhamitë dhe vlerësojnë ndërtimin dhe mirëmbajtjen e këtyre strukturave. Kjo pasqyron lidhjen e myslimanëve me xhamitë, të cilat ata i shohin jo vetëm si objekte fetare, por edhe si një pjesë të rëndësishme të jetës sociale dhe kulturore të shoqërisë. Me fjalë të tjera, këto të dhëna na tregojnë për dashurinë dhe besnikërinë e myslimanëve ndaj xhamive, pjesëmarrjen e tyre aktive në ndërtimin dhe mirëmbajtjen e këtyre strukturave dhe vlerësimin e tyre për këto vepra. Dhe në fund të fundit, e gjithë kjo na bëri të ndihemi krenarë për njerëzit tanë që kanë sakrifikuar dhe sakrifikojnë gjithçka për xhamitë dhe objektet e tjera fetare.

Bibliografia:

- Abdurrahman Küçük, “Dinler ve Mabedler”, *Diyanet Aylık Dergi*, 22. Sayı, 1992.
- Ali Rıza Aydın, Dinî inkârın psiko-sosyal nedenleri, *Yayımlanmamış doktora tezi*, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1995.
- Ali Akdoğan, *Sosyal değişme ve din*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Ali U. Mehmedoğlu, *Gençlik, değerler ve din*. Y. Mehmedoğlu, A. U. Mehmedoğlu (Ed.), Küreselleşme, Ahlak ve Değerler içinde, İstanbul: Litera yayıncılık, 2006.
- Ali U. Mehmedoğlu, Kişilik ve din. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2004.
- Ahmet Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, Emin Yayınları, 2011.
- Ahmet Güç, “Fonksiyonları Açısından Hz. Peygamber Döneminde Mescid ve Günümüze Getirdiği Değerler”, *Diyanet Dergisi*, 25/2, 1989.
- Ahmet Güner, “Asr-ı Saadet'te Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, ed. Vecdi Akyüz, İstanbul: Beyan Yay., 1995.
- Ahmet Onay, *Dindarlık, etkileşim ve değişim*. İstanbul: DEM Yayınları, 2004.
- Ahmet Önkâl- Nebi Bozkurt, “Cami”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 7, 1993.
- Ahmet Önkâl, “Asr-ı Saadet'te Mescid'in Önemi ve Yaptığı Görevler”, *Diyanet Dergisi*, 19/3, 1983.
- Asım Yapıcı- Yusuf Emre, Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılarda Dindarlık: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Örneği, *Dini Araştırmalar*, Cilt: 18, Sayı: 47, Temmuz - Aralık 2015.
- Asım Yapıcı, *Ruh sağlığı ve din: psiko-sosyal uyum ve dindarlık*, Adana: Karahan Kitabevi, 2007.
- Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/114, 144, 150, 191, 192, 217; İsra, 17/7; Hac, 22/40; 80; Cin, 72/18.
- Bahattin Akşit, vd., *Türkiye'de dindarlık: Sosyal gerilimler ekseninde inanç ve yaşam biçimleri*. İstanbul: İletişim yayınları, 2012.
- Beit-Hallahmi, B. ve Argyle, M. The psychology of religious behaviour, belief and experience. London ve New York: Routledge, 1997.
- Cahid Baltacı, “İslam Medeniyetinde Cami”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 1985.
- Celaleddin Çelik, *Şehirleşme ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2002

- Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de dinî hayat araştırması*, Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Ebû Abdullâh Muhammed bin İsmâîl el-Buhârî el-Cu’fî, *el-Câmiu’s-Sahih*, thk. Muhammed Nizâr Temîm Heysem Nizâr Temîm (Beyrut: Dâru’l-Erkâm, ts.), 1999. Buhârî, “Salât”, Tirmîzî, “Salât”, 46; Müslim, “Mesâcid”, 53; İbn Mâce, “Mesâcid”.
- Emin Köktaş, *Türkiye’de dinî hayat: İzmir Örneği*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Emre Yapıcı, Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılarda Dindarlık: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Örneği, *Dini Araştırmalar*, Temmuz - Aralık 2015
- Faruk Karaca, Ölüm psikolojisi. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Hasan Kayıklık, *Orta yaş ve yaşlılıkta dinsel eğilimler*, Adana: Baki Kitabevi, 2003.
- Hüseyin Algül- Nebi Bozkurt, “Mescid-i Kuba”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 29, 2004.
- Himmet Hülür, *Ahmet Kalender Sosyo-politik tutumlar ve din: Konya araştırması*. Konya: Çizgi Yayınları, 2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed bin Yezîd el-Kazvînî. Sünenü İbn Mâce. Thk. Halîl Me’mûn Şihâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1998.
- Kubat, Mehmet. “İslam Ümmetinin Birlik ve Beraberliğini Sağlamada Camilerin Fonksiyonu”. *Uluslararası Cami Sempozyumu-Sosyo-Kültürel Açından-08-09 Ekim 2018*, Malatya. Ed. Fikret Karaman Vd. 2 Cilt. 1, Ankara: İnönü Üniversitesi Yay., 2018.
- Mehmet Ali Kirman, *Din ve sekülerleşme: Üniversite gençliği üzeri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Mehmet Taplamacıoğlu, “Yaşlara göre dinî hayatın şiddet ve kesafeti üzerine bir anket denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 1962.
- Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul: Düşünce Yay., 1981.
- Muşhiru’l Hak, “İslam Toplumu ve Toplum Hayatında Caminin Rolü”, çev. Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3, 1991.
- Mustafa Ağırman, *Hz. Muhammed Devrinde Mescid ve Fonksiyonları*, İstanbul: Ravza Yay., 1997.
- Mustafa Baktır, “Cami ve Cemaatin Hayatımızdaki Yeri”, *Diyanet İlmi Dergi*, 28/4, 1992.
- Mustafa Baktır, *Ashab-ı Suffâ İslâm’da İlk Eğitim Müessesesi*, Timaş Yay., İstanbul, 1984.

- Mustafa Atilla, “Günümüz Toplumunun Din Görevlilerinden Beklentileri”, *Yecder I. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu Tebliğleri*, 22 Mayıs 2010. İstanbul: Yec-Der Yay., 2011.
- Mustafa Kılıç, “İslamda Toplumu Dinamikleştiren Kurum: Cami ve Sosyal Hayattaki Yeri”, *Diyanet Dergisi*, 27/4, 199.
- Mustafa Sabri Küçükaşçı- Nebi Bozkurt, “Mescid-i Nebevi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 29, 2004.
- Macmillan Argyle ve Beit-Hallahmi, B. The social psychology of religion. London ve Boston: Routledge ve Kegan Paul, 1975.
- Nesimi Yazıcı, “Din Hizmetleri Açısından Caminin Yeri ve Önemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48/2, 2007.
- Recep Yaparel, Yirmi-kırk yaş arası kişilerde dinî hayat ile psiko-sosyal uyum arasındaki ilişki üzerine bir araştırma. Yayınlanmamış doktora tezi, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara, 1987.
- Selahaddin Çelebi, “Yaşayan Cami Modeli”, *Uluslararası Cami Sempozyumu-Sosyo-Kültürel Açidan*, 8/1, 2018.
- Ünver Günay, *Erzurum ve çevre köylerinde dinî hayat*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Veysel Uysal, Türkiye’de dindarlık ve kadın. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.
- Voltan Acar, vd., Bireylerin dindarlık düzeylerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 12, 1996.
- Ziya Kazıcı, “Tarih Boyunca Camiler ve Gördüğü Hizmetler”, *Diyanet Dergisi*, 22/4, 1986.

Dr. Feim GASHI

The Importance of Mosques in the Lives of Kosovar Muslims and Their Attitudes Toward Mosques

Abstract

The role and influence of mosques in Muslim society is a highly significant topic, as mosques have held an important place in the culture and lives of believers from the earliest periods up to the present day. In the early days of Islamic history, mosques fulfilled a variety of functions, serving as centers of knowledge, science, and religious rituals. They also acted as venues for discussions on state and social issues. However, in our time, mosques are primarily places for performing religious rituals and have lost much of their function as centers of education and social debate. Although their roles may vary depending on the geographic and social context, the trend of reduced mosque functions is present in many societies.

To better understand the role, influence, and attitudes of Muslims toward mosques, we conducted a field study with Kosovar Muslims. Through this research, we aim to discover whether their perceptions and feelings about mosques have changed over time. By the end of this study, we aim to provide a summary of Kosovar Muslims' attitudes toward mosques and understand their current role in Kosovar society. This effort will help us gain deeper insight into the context and significance of mosques in the religious and social lives of Muslims in Kosovo.

Keywords: *mosque, importance, Kosovars, attitude, life.*

Prof. dr. Hysen MATOSHI

XHAMIA SI IDENTITET

Abstrakt

Xhamia përfaqëson një shtyllë të shumëfishtë të identitetit shqiptar - fetar, kulturor, arsimor, kombëtar e social. Si objekt adhurimi, ajo është shenjë e përkushtimit shpirtëror, ndërsa si institucion, ka ndikuar në zhvillimin e arsimit, kulturës dhe vetëdijes kombëtare. Në shumë vendbanime shqiptare, xhamia nuk është vetëm strukturë arkitekturore, por pikënisje e jetës urbane e sociale. Roli i saj në periudha historike, si gjatë Rilindjes Kombëtare apo luftërave çlirimtare, e vendos atë në zemër të rezistencës dhe identitetit kombëtar. Edhe kur shqiptarët u përballën me dhunë dhe dëbim, xhamitë shërbyen si strehë, simbol force dhe ruajtjeje të kujtesës kolektive. Në kontekste plurikulturore, si në Prizren, ato dëshmojnë për një identitet përfshirës, që bashkëjeton me përkatësi të tjera. Xhamia, pra, është shenjë e gjallë e identitetit historik dhe bashkëkohor, duke ruajtur rolin e saj esencial në strukturimin dhe përfaqësimin e një komuniteti.

Fjalë kyçe: *xhamia, identitet, shqiptarët, fe, kulturë, komb, arsim, arkitekturë, Prizreni, pluralizëm.*

Identiteti është vetëdije për raportin tonë me të tjerët, për veçantitë e individit, ose të një bashkësie të integruar, në raport me individët, përkatësisht me bashkësitë e tjera. Gjithashtu identiteti i bashkësive të integruara, ose homogjene, i cili në diskutimet e sotme përbën thelbin e intereseve lidhur me identitetin, kundruar në rrafshin e përbërësve, mund të jetë kombëtar, fetar, social, kulturor, gjuhësor, krahinor, profesional etj. Njëjtësimi, qoftë i plotë, qoftë me dominancë të ndjeshme, me akëcilin përbërës identitar, e përcakton karakterin e një shoqërie, përkatësisht të një grupi shoqëror. Nuk duhet harruar faktin se identiteti përfshin më shumë faktorë ndërveprues, sidomos kur bëhet fjalë për kohën e sotme, e cila shquhet për një dinamikë të lartë të qarkullimit të ideve dhe të ndërveprimit kulturor e qytetërimor. Për këtë, në kundërshtim të plotë me qasjen ekskluzive e monolite, kërkohet një karakterizim më gjithëpërfshirës i identitetit të bashkësive homogjene, andaj, me të drejtë, në qarqet të avancuara shkencore, identiteti definohet si një kategori komplekse e dinamike zhvillimore.

Shqiptarët kanë në strukturën e tyre një bazë të qartë plurikulturalizmi dhe kjo ka të bëjë, në krye të herës, me aspektin fetar, i cili rezulton të mos jetë monolit, të paktën, në një periudhë historike disashekullore. Duke qenë i tillë, por me një dominancë të qartë të njërës fe, identiteti shqiptar, në këtë plan, jo rrallë përkufizohet si identitet islam nëpërmjet një logjike të përgjithësimit. Njëri ndër asociacionet dhe shenjat më identifikuese të Islamit është, pa dyshim, xhamia, si objekt me specifika arkitekturore, si vend faljeje e adhurimi ndaj Krijuesit të Plotfuqishëm, por edhe si institucion i rëndësishëm fetar dhe me premisa të tjera më të gjera shoqërore, të sferave sikundër janë arsimimi, edukimi, kultura etj. Në identitetin e akëcilit qytet, fshat, a vendbanim, xhamitë, sikurse edhe objektet e feve të tjera, zënë vend të rëndësishëm. Madje, bazuar në praktikën e vakëfeve, shumë herë ka ngjarë që një vendbanim i caktuar të lindë rreth një xhamie të ndërtuar nga një vakëflënës¹ për t'u zgjeruar pastaj me

¹ Hasan Kaleshi, *Najstariji vakusfski dokumenti u Jugoslaviji na arapskom jeziku*, Prishtinë, 1972; Dr. Hasan Kaleshi, *Veziri i madh - Koxha Sinan Pasha - vakëfnimet dhe vakëfnameja e tij* (përkthyer nga gjuha serbokroate Ismail Rexhepi dhe Sadik Mehmeti), "Edukata Islame", nr. 82, Prishtinë, 2007, 95-145; Sadik Mehmeti, *Roli i vakëfit në përhapjen e kulturës dhe të arsimit islam në Kosovë*, Kumtesat e konferencës shken-

ndërtime, shtëpi e institucione të tjera përreth saj, duke e kompletuar një infrastrukturë ndërtimesh e institucionesh të nevojshme për një jetë të organizuar sociale. Pra, xhamia, në raste të këtilla, nuk është thjesht një përbërës organik, funksional e plotësues i vendbanimit, për më tepër është një faktor inicial, themeltar e zhvillimor i tij. Në një shumicë qytetesh, në të cilat ruhet tradita e lashtë arkitekturore, xhamitë janë ndër objektet me të cilat identifikohen ato. Madje, edhe në ditët e sotme, kur kemi një vërshim të arkitekturës moderne, xhamitë vijojnë të mbesin shenja orientimi për gjithë hapësirën përreth tyre. Jo të pakta janë rastet kur lagjet dhe kuartet e qyteteve emërtohen me emrin e xhamisë.² Është interesant se kjo ndodh edhe në raste kur në ato vendbanime tanimë nuk ka një strukturë mbizotëruese të popullsisë islame, sikundër janë qytetet nga të cilat popullsia shqiptare e besimit islam u dëbua me dhunë. Në jetën e shqiptarëve të besimit islam, përveç në aspektin social, ekonomik, arkitekturor, kulturor etj., xhamia ka qenë një shenjë identifikimi edhe në planin shpirtëror, si pjesë e rëndësishme e identitetit fetar.

Për xhaminë si identitet fetar nuk e shoh të udhës të ndalem shumë gjatë për shkakun se një pjesë e mirë e kumtimeve të konferencës do të përqendrohet pikërisht në këtë dimension trajtimi. Roli i saj në përhapjen e Islamit dhe në organizimin institucional të jetës fetare është esencial dhe i pazëvendësueshëm si vend lutjesh e adhurimit ndaj Krijuesit. Nisur nga ky fakt, komunitetet myslimane, në mbarë botën, kanë ngritur xhami në vendbanimet e tyre më të afërta me qëllim që të përmbushin me sa më shumë plotni dhe sa më lehtë obligimet e tyre fetare, por edhe ta organizojnë e ta funksionalizojnë, sa më mirë, jetën fetare e shoqërore përgjithësisht. Shih për këtë, besimtarët e emërtojnë xhaminë edhe si Bejtullah, përkatësisht shtëpi e Zotit, shtëpi e Allahut. Ndaj, jo rrallë, për ta ngritja e një xhamie ka qenë motiv tërëjetësor. Kjo, si për ta dëshmuar dimensionin

core ndërkombëtare Institucioni i vakëfit në hapësirën ballkanike, botoi ALSAR, Tiranë, 2021, f. 153-165; Sadik Mehmeti, *Vështrim tri vakëfnameve origjinale të Mehmet pashë Kaçanikut (1608)* në: "Gjurmime albanologjike", Seria e shkencave historike, nr. 38/2008, Prishtinë, 2009, f. 303-320.

² Mahalla e Hadumit sipas xhamisë së Hadumit, Mahalla Atik sipas xhamisë Atik, por edhe emërtime me karakter të përgjithshëm, si Mahalla e xhamisë, Mahalla e Xhamisë së Vjetër, Mahalla e Xhamisë së Madhe etj.

praktik të funksionit të saj, ashtu edhe për ta qartësuar identitetin fetar të bamirësit që e ngriti atë. Emërtimi mjaft i shpeshtë i xhamive me emra të përveçëm është shenjë e identitetit shoqëror, fetar, etik, intelektual të individit që e kishte ngritur atë.

Xhamia në hapësirat shqiptare shfaqet edhe si identitet arsimor, edukativ, kulturor e dituror i popullatës së tyre. Është e ditur se, me përqafimin e Islamit, popullata shqiptare e adaptoi edhe sistemin përkatës arsimor që bazohej në mësimet islame. Kështu, pranë xhamive dhe në kuadër të tyre, u hapën shkolla e institucione të ndryshme kulturore-arsimore, si mejtepe, medrese, biblioteka etj.³ Xhamitë, në krye të herës, ato që funksiononin në qendra më të mëdha banimi, nuk ishin vetëm vend i adhurimit, por edhe i ngritjes arsimore, edukative, kulturore e shkencore të popullatës së tyre. Me këtë rol xhamia bëhet formësuere e identitetit të një popullsie të përparuar në pikëpamje arsimore, kulturore e përgjithësisht intelektuale. Numri i madh i dijetarëve dhe dinjitarëve shqiptarë që kishin fituar emër në gjithë hapësirën e Perandorisë Osmane e dëshmon këtë rol të madh të xhamive në formimin e identitetit të tyre intelektual e profesional. Çuditërisht ky rol iu kthye pjesërisht xhamisë në periudhën e aparteidit, gjatë viteve 90 të shek. XX, kur nxënësit shqiptarë të Kosovës u dëbuan nga ambientet e tyre shkollore, ndërsa hapësirat e xhamisë e të medresesë u përdorën si ambiente alternative për të zhvilluar procesin edukativ-arsimor, pastaj edhe për të mbajtur ligjëratat universitare e aktivitete të ndryshme kulturore e shkencore.

Në periudha të rëndësishme për kombin shqiptar xhamia kishte edhe identitet të qartë kombëtar. Themelvënësit e vetëdijes kombëtare të shqiptarëve, rrugëtimin e tyre në misionin historik e nisën pikërisht nga xhamitë, të cilat gjithashtu në periudhën e Rilindjes Kombëtare u bënë vendtakime të rëndësishme për të marrë vendime larghedhëse në histori dhe me peshë të përgjithshme kombëtare. Në përputhje me ideologjinë kombëtare të Samiut dhe me parimet e gjithëproklamuar islame xhamitë përherë u funksionalizuan për qëllime kombëtare, të cilat në suaza të projekteve liridashëse e shtetformuese nuk përfshinin asnjë pëllëmbë toke të

³ Sadik Mehmeti, *Shkollat dhe arsimi në Kosovë 1830-1912*, botoi Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2019.

huaj. Objektet fetare, sikundër edhe personalitetet e shquara fetare, në këtë kontekst edhe ato islame, luajtën një rol të rëndësishëm në zhvillimet e gjithmbarshme historike. Identiteti kombëtar i xhamive ndër shqiptarët doli në pah sidomos në luftën e Ushtrisë Çlirimtare të Kosovës. Xhamitë dhe përgjithësisht institucionet e Bashkësisë Islame shërbyen si baza mbështetëse të lirisë, por edhe si vendstrehime për popullatën e dëbuar shqiptare. Në to ndërlidheshin pashkëputshëm lutjet për ndihmë hyjnore drejtuar Krijuesit të Plotfuqishëm dhe aktivitetet e shumta njerëzore që kishin synim të siguronin lirinë e kombit e të vendit tonë. Shpirti dhe trupi ndërvepronin për të mbrojtur identitetin e cenuar rëndë. Se xhamia ishte bërë shenjë e këtij identiteti e kishte të qartë edhe vetë pushtuesi ynë. Kështu, forcat e tij ushtarake pushtimin e një vendbanimi rëndom e nisnin me granatimin e rëndë që ia bënin xhamisë së fshatit, ndërsa, pas pushtimit, dëbimit dhe vrasjes së popullsisë shqiptare, pasonte rrafshimi i saj i plotë. Kjo bëhej për ta çrrënjosur shenjën e vetme të identitetit të popullatës shqiptare⁴, ashtu sikundër kanë bërë me të gjitha xhamitë e vendbanimeve të pushtuara të Serbisë së sotme, në të cilat, sipas Evlia Çelebiut, në vitet 1660-1670 dominonin xhamitë.⁵ Zhbërja e hapësirës etnike shqiptare njëkohshëm ishte edhe zhbërje e strukturës së xhamive që ndodheshin në të. Shembulli më ilustrativ dhe i kohëve të sotme, në këtë drejtim, është rrënimi dhe shkatërrimi deri në themel i Xhamisë së Ibrit, që ishte ndër monumentet më të veçanta e më historike islame në pjesën veriore të Mitrovicës dhe e tërë kjo kishte ndodhur në një fushatë sinkronike e të orkestruar të dëbimit të shqiptarëve nga ajo pjesë.

Një veçanti e identitetit që prodhon xhamia në hapësirat etnike shqiptare, edhe në rastet kur shfaqet në përmasa mbizotëruese, qoftë në planin numerik, qoftë në planin e shtrirjes, ka të bëjë me të qenët e saj si pjesë përbërëse e një identiteti inkluziv, duke përfshirë edhe identitete të tjera fetare dhe kuptohet edhe periudha të ndryshme zhvillimore, rrjedhimisht

⁴ Dr. Sabit Uka, *Xhamitë, mesxhidet dhe teqetë në Sanxhakun e Nishit deri më 1878*, në vëllimin “Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët” (Simpozium ndërkombëtar), Prishtinë, 1995, f. 147-151.

⁵ Evlija Çelebi, *Putopis (Odlomci o jugoslovenskim zemljama)*, përkthyer në serbokroatisht, përgatitur dhe komentuar nga Hazim Šabanović, “Veseljina Masleša”, Sarajevë, 1973.

shtresime të ndryshme kulturore si përçuese të një shumësie identitetesh. Në këtë rrafsh, pa dyshim, Prizreni përbën shembullin më domethënës të karakterit inkluziv të identitetit dhe të zhvillimit të tij në kontekst plurikultural. Ky qytet i xhamive shquhet në mbarë hapësirën ballkanike për një begati gati të pashembullt të tempujve fetarë, që është pasqyrim i një strukture heterogjene fetare, kulturore, linguistike, e cila përvijohet me specifikat e tij deri në ditët e sotme. Prizreni, ta zëmë, është antitezë e modelit të qyteteve në të cilat mbizotëron uniformiteti mekanik qytetërimor, i krijuar artificialisht me ndërtimin e tempujve të rinj fetarë, shpeshherë mbi themelet e atyre të traditës, sikundër e kemi në rastin e Beogradit⁶, bie fjala, ku në themelet e xhamive janë ngritur pjesa dërrmuese e infrastrukturës ekzistuese fetare, kulturore, sociale e institucionale.

Me një fjalë, xhamia është identitet shumëplanësh fetar, social, arsimor, kulturor, kombëtar, humanitar, xhamia është identitet, ekzistenca e të cilit që nuk i përjashton identitetet e tjera. Ajo është shpërfaqëse e dimensionit historik të identitetit të vendeve e të popullatës së tyre, por gjithashtu është shenjë e mbijetesës dhe e zhvillimit të identitetit islam në bashkëkohësinë e sotme të trazuar në përmasa globale, xhamia është shenjë e humanizimit të shoqërisë dhe një shenjë e qartë e përkushtimit për në rrugën e Krijuesit të madhëruar.

⁶ Lidhur me përçmimin e identitetit, nëpërmjet tjetërsimit të xhamive të Beogradit e të Serbisë përgjithësisht dhe kthimit të tyre në objekte me identitet tjetër, ose edhe të anashkalimit të tyre, shih studimin e Divna Gjuriq – Zamollos, *Džamije u Južnoj Srbiji iz XIV-XIX vijeka*. Bie fjala, sipas saj, Bajrakli Xhamia, e cila e mbante këtë emërtim nga viti 1780 dhe e njohur deri atëherë si Xhamia e Çokaxhi Haxhi Alisë, ishte ngritur ndërmjet viteve 1660-1688, ndërsa, në periudhën e okupimit austriak të Beogradit, gjatë viteve 1717-1739, kjo xhami ishte kthyer në katedrale katolike. Po ashtu, bazuar në studimin e sipërcituar të Divna Gjuriq - Zamollos, mund të përfundohet se as sot ndaj kësaj trashëgimie nuk vërehet ndonjë qëndrim më i drejtë i autoriteteve të Serbisë. Kështu, nga e gjithë kjo trashëgimi asgjë nuk është përfshirë në listën e monumenteve të mbrojtura nga UNESCO. Madje, nga trashëgimia e dikurshme dhe e begatë islame nuk është përfshirë as edhe një objekt i vetëm në listën e **Monumenteve kulturore me rëndësi të veçantë në Republikën e Serbisë**. Në listën e **Monumenteve me rëndësi të madhe**, pra të monumenteve të rangut të dytë, janë përfshirë vetëm Bajrakli Xhamia e Beogradit dhe Altun-Alem Xhamia e Novi Pazarit. Ky fakt flet qartazi për atë se shpërfillja e sotme është në vazhden e politikës së djeshme të zhbërjes së shtresimeve kulturore që nuk janë ortodokse, përkatësisht që nuk janë serbe.

Prof. Dr. Hysen MATOSHI

THE MOSQUE AS IDENTITY

Abstract

The mosque represents a multifaceted pillar of Albanian identity—religious, cultural, educational, national, and social. As a place of worship, it is a sign of spiritual devotion, while as an institution, it has contributed to the development of education, culture, and national consciousness.

In many Albanian settlements, the mosque is not merely an architectural structure but a starting point for urban and social life. Its role in historical periods, such as during the National Renaissance (Rilindja Kombëtare) or liberation wars, places it at the heart of national resistance and identity. Even in times of violence and displacement, mosques served as shelters, symbols of strength, and preservers of collective memory.

In multicultural contexts, such as in Prizren, mosques testify to an inclusive identity that coexists with other affiliations. Therefore, the mosque stands as a living symbol of both historical and contemporary identity, maintaining its essential role in shaping and representing a community.

Keywords: *mosque, identity, Albanians, religion, culture, nation, education, architecture, Prizren, pluralism.*

Mumin OMEROV*

XHAMITË E PERIUDHËS OSMANE NË TETOVË

Abstrakt

Pas marrjes së territoreve të Maqedonisë së Veriut, Perandoria Osmane filloi politikën e popullimit, po edhe aktivitetet e ndërtimit, njëkohësisht. Ndërtimet e para që ndërtuan myslimanët ishin padyshim xhamitë. Në Tetovë, gjatë periudhës osmane, nga vakëfet dhe bamirësit e ndryshëm, u ndërtuan xhamitë Gam Gam, Larme, Çarshi, e Vogël dhe ajo e Teqesë Harabati Baba, duke u bërë kështu simbole të qytetit. Në periudhën osmane, përveç xhamive historike në qendër, janë ndërtuar gjithashtu shumë xhami dhe mesxhide edhe në fshatra. Një pjesë e rëndësishme e këtyre xhamive kanë arritur deri në ditët tona përmes restaurimeve të ndryshme, ndërsa një pjesë tjetër u rrënuar gradualisht nga qeveritë që dëshironin të shlyenin gjurmët osmane pas luftërave ballkanike. Në raportet e Këshillit të Ulemave të vitit 1956, thuhet se në qendrën e Tetovës ishin të hapura për adhurim tetë xhami, ndërsa në të njëjtin vit, në fshatra ishin aktive 64 xhami. Aktualisht, nën juridiksionin e Myftinisë së Tetovës, veprojnë dhe janë të hapura për adhurim 107 xhami. Në këtë studim, xhamitë osmane në Tetovë, do të trajtohen në përputhje me të dhënat në dokumente dhe informacionet studimore.

Fjalë Kyçe: *Tetova, osmanët, xhamia, mesxhidi, Mexhlisi i Ulemave, defteri i indekseve, vakëfnama.*

* Dr. Öğretim Üyesi, Kuzey Makedonya İslami Bilimler Fakültesi,
alikoc_mumin@hotmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-1262-393X>.

Hyrje

Emri Tetovë, i cili është me prejardhje nga gjuha maqedonase dhe gjuhët sllave, në turqisht njihet si Kalkandelen. Qyteti ndodhet 45km. në perëndim të Shkupit, në Luginën e Pollogut midis Malit Sharr dhe Malit Suva Gora.¹ Emri i qytetit, i njohur si “Htetova” në burimet para osmane, vazhdoi të përdorej për një kohë pas hyrjes së qytetit nën sundimin osman në vitin 1392, dhe në defterin e përgjithshëm (ixhmal) e vitit 1468, ai ende figuronte si Htetova.²

Në vitin 1469, në vakëfnamenetë e vakëfeve të themeluar nga Kebir Mehmed Beu, biri i Isait, në Shkup dhe Tetovë, emri i qytetit përmendet si Tetovë.³ Siç duket në deftere të ndryshme gjatë asaj periudhe të dy emrat, Htetova dhe Tetovë, janë përdorur paralelisht. Gjatë periudhës osmane, Tetova herë pas here funksiononte si nahije, por në përgjithësi si kaza. Për një kohë të gjatë, ajo mbeti nën juridiksionin e Sanxhakut të Shkupit, por pas reformave administrative të periudhës së Tanzimatit, Tetova lidh me Sanxhakun e Prizrenit.⁴

Aktivitetet ndërtimore osmane në Tetovë filluan menjëherë pas vendosjes, siç ndodhi edhe në rajonet e tjera. Me kalimin e kohës, në Tetovë u ndërtuan objekte të ndryshme nga vakëflënësit dhe bamirësit. Në defterin e përgjithshëm (ixhmal) të vitit 1529 përmendet se në Tetovë kishte 1 xhami, 5 mesxhide, 1 imaret dhe 1 hamam. Po ashtu, theksohet se një imam, pesë hatibë dhe katër myezinë shërbenin si personel fetar.⁵ Këto të

¹ Muhammed Aruçi, “Kalkandelen”, *DİA, İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2003, C. 24, s. 262.

² Sokolovski Metodija, *Tetovo i Tetovsko Od Paganjeto Pod Osmanskata Vlast Do Krajot Na XVII Vek*, Skopje: 1982, s. 113; Medjit Osmani, *Makedonya'da Yaşayan Gençlerde Dini Şüphelerin Kaynakları ve Etkileri (Kalkandelen Örneği)*, (YYLT), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 22; Mumin Omerov, *XIX. Asırda Osmanlı Dönemi Makedonya Vakıfları*, Bursa: Emin Yayınları, 2023, s. 83.

³ VGMA, Defter 632, Sayfa 271-275, Sıra 358.

⁴ Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayın No: 26, Ankara: 2017, s. 478.

⁵ Mehmet İnbaşı, “Makedonya’da İslam Kültürü; Üsküp ve Kalkandelen Örneği”, *Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, İslam Kongresi Özel Sayısı, (2018), s. 145.

dhëna tregojnë se menjëherë pas hyrjes në sundimin osman në Tetovë, objektet fetare nisën të ndërtoheshin dhe mirëmbaheshin. Në këtë kontekst defterët e përgjithshëm (ixhmal) japin informacione të rëndësishme për qytetet dhe objektet. Megjithatë, edhe pse japin numrat e xhamive dhe mesxhideve, nuk japin asnjë informacion për emrat dhe themeluesit e tyre. Për xhamitë, mesxhidet dhe objektet e tjera në Tetovë janë bërë edhe studime të ndryshme. Përderisa Teqeja e Harabati Babasë dhe Xhamia e Larme janë vlerësuar për veçoritë e tyre, veçanërisht për nga aspektet arkitekturore dhe artistike, të dhënat për xhamitë e tjera në kazanë e Tetovës janë përmendur në hulumtime në mënyrë të përgjithshme. Në përgjithësi, nuk ka informacion të detajuar për xhamitë që kanë mbijetuar deri në ditët e sotme dhe ato që janë zhdukur gjatë proceseve historike. Në vijim do të jepet informacion për xhamitë, emrat e të cilave përmenden në vakëfname, në burimet e tjera arkivore dhe në defterin e indeksit numër 172.

Xhamia e Kebir Mehmed Çelebiut

Sipas vakëfnamesë së vitit 1469, vakëflënsi kishte ndërtuar një mesxhid dhe një hamam në lagjen Teqe të Tetovës. Hamami, që ndodhet në anën e majtë të lumit Pena pranë Xhamisë së Larme, ka mbijetuar deri më sot dhe është një dëshmi historike e asaj periudhe.⁶ Në defterët e periudhës osmane ka disa të dhëna që lidhen me mesxhidin e vakëfrit.

Në një dokument arkivor të vitit 1835, është shënuar se mesxhidi Kebir Mehmed Çelebiut ishte shndërruar në xhami, ku kryheshin faljet e xhumasë dhe bajrameve, dhe se si imam dhe hatib është caktuar Ibrahim Halife, biri i Sulejmanit.⁷ Ky mesxhid e fitoi statusin e xhamisë shumë kohë më vonë, pas ndërtimit. Mendohet se kjo ndërtesë ka qenë aktive deri në luftërat ballkanike, por nuk dihet kur është shembur pas këtyre luftërave.

⁶ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter 633, Sayfa 348, Sıra 123; Behicüddin Şihabi, “Kalkandelen’de Osmanlı Mirası ve Ayakta Kalan Evler”, *Uluslararası Balkanlarda Türk Varlığı Sempozyumu II*, C. II., Bildiriler, Manisa: 2010, s. 349.

⁷ Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, Hat, Kutu 1593, Gömlek 60.

Xhamia e Çarshisë (Xhamia e Tupanit)

Nga kush dhe në cilin vit është ndërtuar kjo xhami, e cila ndodhet në qendër të kazasë, nuk dihet. Në vitin 1893 nga të ardhurat e vakëfit të themeluar nga Fatma Hanëm prej Tetovës, 200 grosh iu ndanë imamit dhe hatibit të Xhamisë së Çarshisë, Bekir Efendiut. Por nuk janë dhënë informacione për ndërtuesin e kësaj xhami, e mbështetur nga vakëfe të ndryshme.⁸ Kjo xhami vazhdoi të funksionojë pas luftërave ballkanike, por në vitin 1965 u shemb nga autoritetet e asaj kohe dhe në vend të saj u ndërtua një qendër kulturore. Pranë xhamisë, me shekuj ka qenë aktive edhe Medreseja e Çarshisë.

Xhamia e Larme

Xhamia e Larme, e cila është një nga simbolet e Tetovës, njihet edhe si Xhamia e Pashës. Nuk ka të dhëna të sigurtat për vitin e ndërtimit dhe ndërtuesin e saj. Për ndërtimin e saj përmenden dy data të ndryshme, 1495 dhe 1675. Në vitin 1833, administratori i qytetit, Abdurrahman Pasha, rindërtoi xhaminë, me përjashtim të minares.⁹ Ata që mendojnë se ndërtimi i saj është bërë në vitin 1495, e lidhin këtë me tyrben e Hurshide Hatunit, e ndërtuar në vitin 1524. Ndërsa ata që përmendin vitin 1675, bazohen në një legjendë të përhapur në popull që thotë se dy motra beqare me emrin Measure dhe Husnije, ndërtuan xhaminë me trashëgiminë e mbetur nga babai i tyre, i cili kishte vdekur në moshën 40-45 vjeçare. Në të dy mendimet, përmendet se ndërtuesit e xhamisë kanë qenë gra.¹⁰

Kjo xhami është restauruar në shekullin XIX nga Abdurrahman Pasha, djali i Rexhep Pashës. Ky monument historik, që tërheq vëmendjen me ngjyrat e tij, është një nga vendet e para të vizituara nga të gjithë vizitorët e qytetit.

⁸ VGMA, Defter 990, Sayfa 85, Sıra 71.

⁹ Mehmet İbrahimgil, “Kalkandelen (Tetovo) Alaca-Paşa Cami”, *Vakıflar Dergisi*, Ankara: 1997, (XXVI), ss. 249-252.

¹⁰ İbrahimgil, a.g.m., s. 251.

Xhamia e teqesë Harabati Baba

Historia e teqesë Harabati Baba (ose Sersem Ali Baba), e cila është një nga ndërtesat më të rëndësishme të Tetovës, ndërlidhet me Selver Ali (Sersem Ali) Babanë, i cili jetoi gjatë sundimit të Sulejmanit të Madhë-rishëm (v. 974/1566). Informacioni më i detajuar për këtë teqe gjendet në vakëfnamenë e Rexhep Pashës, i cili, pranë teqesë, ndërtoi edhe një xha-mi dhe disa objekte të tjera që kanë mbijetuar deri më sot. Rexhep Pasha, i cili dhuroi vakëf shumë prona, në vakëfnamenë e vitit 1800, ndau po-thuajse të gjitha të ardhurat e vakëfit për nevojat e teqesë.¹¹ Xhamia dhe ndërtesat e tjera brenda kompleksit të teqesë Harabati Baba, vazhdojnë të funksionojnë dhe janë të hapura për adhurim.

Xhamia e Sahatit

Xhamia e Sahatit është një nga monumentet historike të Tetovës. Kjo xhami mendohet se është ndërtuar nga Muslihuddin, biri i Abdulganiut. Muslihuddin Beu, në vitin 1549, dhuroi vakëf disa prona, përfshirë xha-mi, han dhe hamam në Shkup dhe Novi Pazar.¹² Mirëpo, në kuadër të kë-tyre pronave vakëfnore nuk ka të dhëna për xhaminë që ndërtoi në Tetovë. Në defterin e indekseve, në të cilin jepen informacione për xha-mitë dhe mesxhidet e Tetovës, shënohet se një person me emrin Musli-huddin Efendi ndërtoi një mesxhid. Nëse ky person është i njëjti me Muslihuddinin, të birin e Abdulganiut, atëherë xhamia duhet të jetë shu-më e vjetër, duke marrë parasysh datat në gurët e varreve në oborrin e saj, që datojnë nga viti 1502 dhe 1547, dhe këto data korrespondojnë me vite kur ka jetuar edhe vakëflënsi i kësaj xhamie.¹³

¹¹ Kuzey Makedonya Üsküp Devlet Arşivi, 15 Nolu Vakfiye; İbrahimgil, a.g.m., ss. 248-255.

¹² VGMA, Defter 631, Sayfa 494, Sıra 209.

¹³ VGMA, Defter 631, Sayfa 494, Sıra 209; Abas Jahjai, “Günümüzde Kalkandelen Şehrinde Osmanlı İzleri”, Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi, Edirne: 2020, Sayı 5, s. 48.

Xhamia e Çarshisë së Epërme

Xhamia e Çarshisë së Epërme ndodhet në anën e majtë të lumit Shkumbin, i cili kalon në mes të qytetit të Tetovës. Thuhet se kjo xhami u ndërtua nga Kukli Beu, një administrator që shërbeu gjatë shekujve XV dhe XVI. Kukli Beu është i njohur për vakëfet dhe veprat e tij bamirëse. Në vitin 1893, Fatma Hanëm, një banore e lagjes Qypri, caktoi një pjesë të të ardhurave të vakëfit të saj për pagat e personelit të kësaj xhamie dhe për vajin e kandilit. Xhamia, e njohur edhe si “Xhamia e Madhe” (Cami-i Kebir) mes banorëve të Tetovës, ka kaluar disa restaurime dhe vazhdon të jetë e hapur për adhurim. Fatma Hanëm i paguante gjithashtu një pagë vjetore prej 100 grosh nga të ardhurat e saj Ali Efendiut, imamit të Xhamisë së Madhe, për detyrën e tij si imam. Përveç kësaj, ajo u ka ndarë nga 100 grosh në vit personelit që shërbenin si hatib dhe myezin në këtë xhami. Fatma Hanëm ndau 100 grosh nga buxheti i vakëfit të saj për të blerë vaj të kandilave për përdorim gjatë Ramazanit dhe netëve të shenjta në Xhaminë e Madhe.¹⁴

Xhamia e Çarshisë së Epërme edhe pse njihet si “Xhamia e Madhe” (Cami-i Kebir) mes banorëve të Tetovës, ajo është e njohur me emrin Xhamia e Çarshisë së Epërme. Kjo xhami edhe pse me kalimin e kohës ka pësuar mirëmbajtje dhe riparime të ndryshme, ajo vazhdon të jetë e hapur për adhurim dhe për shërbime.¹⁵

Xhamitë në fshatrat dhe kazanë e Tetovës sipas vakëfnameve dhe defterit të indekseve (fihrsit) me numër 172

Në defterin e tretë të indekseve nr. 172 të Kosovës-Manastirit, janë dhënë informacione për xhamitë dhe teqetë, të cilat janë nëpër qytete. Mirëpo, viti në të cilin është shkruar ky defter nuk është shënuar, andaj është e vështirë përcaktimi i vitit të saktë kur është shkruar ky defter. Në faqet 129 dhe 130 të këtij defteri jepen informacione për xhamitë në Te-

¹⁴ VGMA, Defter 990, Sayfa 85, Sıra 71.

¹⁵ Nadi Bilmenoğlu, *Kalkandelen Dün ve Bugün*, İstanbul: Gün Matbaası, 1975, s. 61; Jahjai, a.g.m., s. 47.

tovë dhe Gostivar, si dhe për ato në fshatrat përreth. Informacionet e dhëna për xhamitë janë të përgjithshme, jo të detajuara. Për xhamitë në qendër të kazasë është përmendur lagjja ku ndodhen, dhe në raste kur dihet xhamia dhe ndërtuesi janë përmendur emrat e tyre. Ndërsa për xhamitë në fshatra është përmendur emri i fshatit dhe kazasë në të cilën ndodhet fshati, pastaj është përmendur se xhamia a është xhami vakëfnore, apo e ndërtuar nga popullata dhe se cilat vakëfe i kanë mbështetur xhamitë e ndërtuar në fshatra. Kur shikohen vakëfet që kanë ofruar mjete financiare për xhamitë në fshatrat e Tetovës dhe Gostivarit, shihet se me të ardhurat e përfituara nga funksionimi i vakëfeve të parave, të cilat përgjithësisht varionin nga 1000 deri në 10000 grosh, pagat e imamëve paguheshin ose mbuloheshin shpenzimet e mirëmbajtjes dhe riparimit të xhamive. Po ashtu, shihet se disa vakëfe kishin ndarë buxhete për blerjen e vajit të kandilit për xhamitë.¹⁶

Krahas defterit të indekseve me numër 172, vërehet se në shekullin XIX janë ndarë buxhete nga vakëfet për nevojat e xhamive dhe mesxhideve në kaza dhe fshatra të ndryshme të Maqedonisë. Përveç kësaj, gjatë hulumtimeve tonë kemi vërejtur se në shekullin XIX janë ndarë buxhete nga vakëfet për shpenzimet e vajit të kandilave, hasrave, qilimave dhe për mirëmbajtjen dhe riparimin e xhamive në qendër dhe fshatrat e Tetovës dhe Gostivarit. Përveç kësaj, shihet se janë themeluar shumë vakëfe monetare për të siguruar pagat e imamëve.

Më poshtë, në tabelën e parë do të paraqiten vakëfet, vakëfnametë e të cilave i kemi siguruar dhe analizuar. Kurse në tabelën e dytë do të paraqiten xhamitë, mesxhidet dhe teqetë që janë të përmendura në defterin e indekseve me numër 172.

¹⁶ Omerov, a.g.e., ss. 86-92.

Tabela 1. Lista e vakëfeve të themeluara në kazanë e Tetovës dhe kontributet e tyre financiare për xhamitë

Nr. rendor i defterit	Emri i vakëflënsit	Vendi dhe viti	Pasuri e luajtshme dhe e paluajtshme
15	Rexhep Pasha	Tetovë 1800	5 mus'hafë dhe 197 vëllime libra, 9 çifligje, 11 vreshta, 50 kopshte, 4 mullinj, 1205 dele, 103 qe, 31 buaj uji, 41 lopë, 21 gomar, 5 kuaj, 151 dhi, 101 viça të zi, 11 karri-ge, 41 sinia, 55 kova bakri, 45 sëpata, 47 fenerë tunxhi dhe Sersem Ali (Babai)
10	Hatip Ismaili, i biri i Idrisit	Tetovë 1260/1845	1 mulli me dy rrota
988-278-177	Kâmili, i biri i Ze-nelit, Muharremi, i biri i Arifit, Bilali, i biri i Sâlihut, Sha-bani, i biri i Âdemit	Fshati Gorancë, Tetovë 1302/1885	2.000 grosh
989-70-45 bida54	Muslihu, i biri i Zûlbaharit	Fshati Shemshovë, Tetovë 1306/1889	1 kopsht frutash
989-165-144	Salihu, i biri i Elmazit	Fshati Bukosh, Tetovë 1310/1893	2.000 grosh
989-112-80	Hasan Aga, i biri i Selimit	Fshati Lobuncë, Tetovë 1310/1893	2.000 grosh
990-85-71	Fatma Hanëm, e bija e Ahmedit	Tetovë 1310/1893	1 münÿap dhe 1 dyqan bizhuterish
989-193-148	Mustafa, i biri Kanberit	Fshati Cermë, Teovë 1312/1895	2.500 grosh
990-2-2	Ibrahimi, i biri i Rexhepit	Fshati Nerasht, Tetovë 1313/1896	2.000 grosh
989-227-180	Davud Aga, i biri i Zylbahar	Fshati Neproshten, Tetovë 1316/1899	4.000 grosh
989-189-145	Mulla Muradi, i biri i Arsllanit	Fshati Dobrosht, Tetovë 1316/1899	3.000 grosh
990-73-61	Rifati, i biri i Bajramit	Fshati Brodec, Tetovë 1316/1899	1.000 grosh
990-91-77	Syleymani, i biri i Farisit	Fshati Dobarçë, Tetovë 1317/1900	4.000 grosh

991-30-34	Âdemi, i biri i Sinan dhe Iljasi, i biri i Ismailit, i biri Halilit	Fshati Sedllar, Tetovë 1318/1901	2.000 grosh
990-43-34	Ahmedi, i biri i Hamitit	Tetovë 1320/1902	500 grosh
989-226-179	Iljas Aga, i biri i Ismailit	Fshati Sedllar, Tetovë 1320/1902	124 grosh dhe 1.000 grosh
989-231-183	Junus Aga Ridvan	Fshati Leshok, Tetovë 1322/1904	1.000 grosh
989-230-183	Sejdi Aga, i biri i Eminit	Fshati Novosellë, Tetovë 1322/1905	550 grosh
990-31-24	Rexhep Aga, i biri i Aliut	Fshati Baticë, Tetovë 1322/1904	500 grosh
990-95-81	Hasbi Aga, i biri i Nebi Agës	Fshati Teber Trebosh, Tetovë 1326/1909	124 grosh dhe 1.000 grosh
602-18-24	Vejsel Aga, i biri i Eminit	Fshati Teber, Tetovë 1327/1910	10 monedha ari

Siç shihet në këtë tabelë, disa nga xhamitë e ndërtuara nga vakëfet dhe bamirësit në fshatrat e Tetovës janë ndërtuar si mesxhide në shekujt e mëparshëm, dhe në bazë të disa dokumenteve këto mesxhide në vitet e mëvonshme janë shndërruar në xhami në bazë të nevojave. Si shembull mund të përmendet mesxhidi në fshatin Sellcë i Madh të kazasë së Tetovës, i cili ishte ndërtuar nga bamirësit. Një person i quajtur Idris Halife i shkroi një kërkesë shtetit osman dhe kërkoi që mesxhidi në fshatin Sellcë i Madh të shndërrohej në xhami, me arsyen se meqenëse nuk kishte xhami afër mesxhidit, njerëzit të mos shkonin në vende të largëta për faljen e namazit të xhumasë dhe bajramit. Më pas është dhënë leja për t'u shndërruar ky mesxhid në xhami në vitin 1234/1818.¹⁷ Kjo xhamia me kalimin e kohës ka pësuar restaurime të ndryshme, dhe ende e hapur për adhurim.

Edhe për mesxhidin në fshatin Rakovec të kazasë së Tetovës, i ndërtuar nga banorët e fshatit, është bërë një kërkesë nga banorët e fshati për të shndërruar atë në xhami dhe është dërguar në shtetin osman. Kjo kërkesë e banorëve është aprovuar dhe ky mesxhid është shndërruar në xhami në vitin 1253/1837, dhe si imam dhe hatib është emëruar Iljasi, i biri i

¹⁷ Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, Hat, 1545, 11.

Ibrahimit. Nga këto të dhëna, kjo xhami është ndërtuar para vitit 1837, dhe ka pësuar riparime të ndryshme gjatë shekujve dhe ka mbijetuar deri në ditët e sotme dhe është ende aktive.¹⁸

Tabela 2. Teqetë, mesxhidet dhe xhamitë në faqen 129 të defterit

1	Vakëfi i xhamisë së ndërtuar nga banorët në fshatin Dobarcë - Tetovë
2	Vakëfi i xhamisë së ndërtuar nga banorët në fshatin Cerova- Tetovë
3	Xhamia Muslihiddin në lagjen Salih Çelebiu në Tetovë
4	Vakëfi i xhamisë së ndërtuar nga banorët në fshatin Makduç/Merduç-Tetovë
5	Vakëfi i xhamisë së ndërtuar nga banorët në fshatin Merovë - Tetovë
6	Xhamia Hurshide Hatun në lagjen Jeni, në qendër të Tetovës
7	Vakëfi i xhamisë së Ahmet Beut në qendër të kazasë së Tetovës
8	Mesxhidi i Sheh Ahmetit në lagjen Sheh në kazanë e Tetovës
9	Xhamia e Sinan Vojvodës në qendër, të cilit iu është bërë minberi
10	Vakëfi i xhamisë në fshatin Banica? - Tetovë.
11	Xhamia e fshatit Gorancë të kazasë së Tetovës, e cila sot është brenda kufijve të Kosovës
12	xhamisë së fshatit Batincë e Epërme - Tetovë
13	Vakëfi i tyrbes së Jarar Babas të tarikatit Halveti, e cila është afër qendrës.
14	Vakëfi i xhamisë Gazi Ishak Beut në qendër të Tetovës
15	Vakëfi i xhamisë së fshatit Radush të Tetovës
16	Teqeja qendrore e Mustafa Ruhit, sheh i tarikatit Nakshibendi nga lagjja Ahmet Beu, e cila gjendet në lagjen Qupri të kasabasë së Tetovës
17	Vakëfi i mesxhidit brenda teqesë qendrore në qytetin e Tetovës
18	Vakëfi i xhamisë së fshatit Gajre të kazasë së Tetovës
19	Vakëfi i mesxhidit që e ka ndërtuar bamirësi Hysejini në fshatin Mogorç të Tetovës
20	Vakëfi i xhamisë së Mehmet Pashë Kaçanikut në Gostivar, kazaja e Tetovës
21	Vakëfi i xhamisë së fshatit Rogle të Tetovës
22	Vakëfi i xhamisë Haxhi Mustafë Aga në fshatin Forinë të Gostivarit, kazaja e Tetovës
23	Vakëfi i xhamisë së fshatit Lisec - Tetovë

¹⁸ Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, Hat, 1609, 3.

24	Vakëfi i xhamisë së fshatit Xhepçisht- Tetovë
25	Vakëfi i xhamisë së fshatit Sllatinë - Tetovë
26	Vakëfi i xhamisë së fshatit Shemshova - Tetovë, Muslimi i biri i Zulbaharit dhuron vakëf një kopsht.
27	Vakëfi i xhamisë e bamirësit Ali Pasha në fshatin Takvin, kazaja Tetovë
28	Vakëfi i xhamisë së fshatit Debresh- Tetovë
29	Vakëfi i xhamisë së fshatit Javakin? - Tetovë
30	Vakëfi i xhamisë së fshatit Novosellë - Tetovë
31	Vakëfi i xhamisë së fshatit Gjurgjeviste - Tetovë
32	Vakëfi i xhamisë së fshatit Brodec - Tetovë
33	Vakëfi i xhamisë së fshatit Pirok - Tetovë
34	Vakëfi i xhamisë së Ali Beut në fshatin Trebosh ose Nerasht - Tetovë
35	Vakëfi i xhamisë së fshatit Gjermo- Tetovë. Aliu i biri i Mehmetit dhe shokët e tij lënë vakëf 2500 grosh
36	Mesxhidi Muslihuiddin në qendër të Tetovës
37	Xhamia e fshatit Palçisht - Tetovë
38	Vakëfi i xhamisë Mustafa Bej në fshatin Vercishtë? - Tetovë

Tabela 3.**Xhamitë, mesxhidet dhe teqetë në faqen 130 të defterit**

1	Vakëfi 3.000 grosh i Murat Agës, të birit të Islamit në fshatin Dobrushtë të kazasë së Tetovës
2	Mesxhidi Sinan Vojvoda në lagjen Ahmet Beut, e cila është lagje e Tetovës
3	Vakëfi monetar prej 1000 grosh i Ilas Agës, të birit të Ismailit për mesxhidin në fshatin Sedllarc të Epërm në kazanë e Tetovës.
4	Vakëfi i Davut Agës, banor i fshatit, për mesxhidin në fshatin Neproshten të kazasë së Tetovës.
5	Vakëfi monetar prej 1.500 groshëve Sejdi Agës, të birit të Eminut për mesxhidin në Novosellë të kazasë së Tetovës
6	Vakëfi i xhamisë në fshatin Xhelinë të kazasë së Tetovës
7	Vakëfi i xhamisë Selçuk Beu në lagjen Selçuk Beu në kazanë e Tetovës
8	Vakëfi i zavijes së Mehmet Efendi Çullus nga tarikati Halvetije Sinanije në lagjen Selçuk Beu në kazanë e Tetovës
9	Vakëfi i xhamisë së fshatit Çulu Beut në kazanë e Tetovës

10	Vakëfi monetar prej 2000 groshëve të Ibrahimit të birit të Rexhepit për mesxhidin e ndërtuar më parë në Nerasht të kazasë së Tetovës
11	Vakëfi i xhamisë së Shej Jusufit të birit të Salihut në fshatin Durrlluk të kazasë së Tetovës
12	Vakëfi monetar prej 1.500 grosheve të Seyit Agës për mesxhidin e ndërtuar nga Ahmeti në fshatin Shtahce i Epërm në kazanë e Tetovës
13	Vakëfi i xhamisë së fshatit Bojanë në kazanë e Tetovës
14	Vakëfi i xhamisë së fshatit Sellcë në kazanë e Tetovës
15	Xhamia Hysejin Efendi, i biri Sylejmanit në fshatin Zhillcë të kazasë së Tetovës
16	Vakëfi monetar prej 1.500 groshëve për medresenë Ahmet Efendiu, pranë xhamisë së Çarshisë së Epërme në lagjen Qypri në kazanë e Tetovës
17	Vakëfi i xhamisë Ebubekir Beut, të birit të ndjerit Kara Mustafa Pashait në kasabanë e Gostivarit të kazasë së Tetovës
18	Vakëfi i xhamisë së fshatit Reçan të kazasë së Tetovës
19	Vakëfi monetar prej 100 groshëve të Beqir Agës, të birit të Sylejmanit për xhaminë në fshatin Pedalisht të nahijes së Gostivarit në kazanë e Tetovës
20	Mesxhidi Kebir Mehmet Çelebi në lagjen Teqe të kazasë së Tetovës
21	Xhamia në fshatin Çajle të kazasë në Tetovës
22	Vakëfi monetar prej 1000 groshëve të Rifatit nga fshati Brodec për mesxhidin vakëfnorë në fshatin Brodec të kazasë së Tetovës
23	Vakëfi i xhamisë së fshatit Lenovë të kazasë së Tetovës
24	Vakëfi monetar prej 4.000 groshëve të Sylejman Agës, të birit të Farisit për mesxhidin e fshatit Vicë-Vejcë të kazasë së Tetovës
25	Vakëfi monetar prej 1000 groshëve të Mustafa Efendiut, të birit të Nebi Agës për mesxhidin e zavijes Sinan Beu në lagjen Selçuk Beu në kazanë e Tetovës
26	Vakëfi i xhamisë që e kanë ndërtuar banorët e Perhiçit të Vogël në Tetovë
27	Xhamia Kuru në lagjen Salih Çelebi në kazanë e Tetovës
28	Vakëfi monetar prej 1.000 groshëve të Emin Agës për mesxhidin në fshatin Strajan të nahijes së Gostivarit të kazasë së Tetovës
29	Vakëfi i xhamisë në fshatin Gajre të kazasë së Tetovës
30	Vakëfi monetar prej 2.000 groshëve të Junus Agës, të birit të Ridvanit për xhaminë në fshatin Lisec të kazasë së Tetovës
31	Xhamia në fshatin Dobërdol të kazasë së Tetovës

32	Xhamia në fshatin Urviç të kazasë së Tetovës
33	Vakëfi i xhamisë në fshatin Forinë të kazasë së Tetovës
34	Vakëfi i Vejsel Agës nga fshati Gryka e Çerdovës prej 10 monedha ari osmane për xhaminë në fshatin Cerovë të kazasë së Tetovës
35	Xhamia e ndërtuar nga banorët e fshatit Siniçan të kazasë së Tetovës
36	Vakëfi i xhamisë së fshatit Tërnova të Gostivarit në kazanë e Tetovës
37	Vakëfi monetar i Junus Agës për mesxhidin në fshatin Vratnicë të kazasë së Tetovës
38	Vakëfi monetar i Adem Agës dhe Iljas Agës për xhaminë në fshatin Sedllarcë i Epërm të kazasë së Tetovës

Numri i përgjithshëm i emrave të xhamive, mesxhideve dhe teqeve në faqet 129 dhe 130 të defterit është 74. Disa nga emrat e fshatrave të shkruar në defter mund të kenë ndryshuar me kalimin e kohës, ndërsa në emrat e fshatrave, të cilat nuk jemi të sigurt në leximin e tyre është vendosur pikëpyetje. Kurse në dy tabelat e fundit emrat e fshatrave në qytetin e Tetovës dhe Gostivarit janë dhënë në mënyrë të përzier.

Xhamitë e periudhës osmane në kazanë e Tetovës, emrat e të cilave janë përmendur në defterin e indekseve janë si më poshtë: Xhamia Muslihuddin në lagjen Salih Çelebi, Xhamia Hurshide Hatun në lagjen Jeni, Xhamia Merhum Ahmed Beut, Mesxhidi Sheh Ahmedit në lagjen Sheh, Xhamia Gazi İshak Beut, mesxhidi brenda teqesë qendrore, Xhamia Muslihuddin, Xhamia Sinan Voyvoda në lagjen Ahmed Beu, Xhamia Selçuk Beut në lagjen Selçuk Beu, Xhamia e Kebir Mehmed Çelebiu në lagjen Teqe, Xhamia Kuru në lagjen Salih Çelebiut, mesxhidi i Zavijes së Sinan Beut në lagjen Sinan Beu.¹⁹

Ekrem Hakkı Ayverdi (1899-1984) në librin e tij “*Avrupa’da Osmanlı Mimari Eserleri-Yugoslavya*” ka përmendur shumicën e xhamive në Tetovë, emrat e të cilëve përmenden në Defterin e Indekseve nr. 172, por ai nuk ka dhënë informacion të detajuar.²⁰ Kur shikojmë burimet që ka dhë-

¹⁹ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Manastır Kosova Üçüncü Fihristi, Defter 172, 128-132.

²⁰ Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa’da Osmanlı Mimari Eserleri-Yugoslavya*, I-IV, C. III, 3. Kitap, İstanbul: Bilmen Basımevi, 1981, ss. 75-83.

në për disa prej xhamive, shohim se edhe autori i përmendur ka përdorur të njëjtin defter të indekseve.

Xhamitë që aktualisht janë aktive në qendër të Tetovës janë: Xhamia e Sahatit, Xhamia e Larme, Xhamia e teqesë Harabati Baba, Xhamia Eski, Xhamia Gam Gam, Xhamia e Vogël (Muaremçe), Xhamia e Çarshisë së Epërme, Xhamia Tabhanes. Këto xhami janë të periudhës osmane, ndërsa xhamia e Dardanisë dhe dy xhamitë e ndërtuara në Dranovë janë objekte të reja.

Xhamitë dhe mesxhidet e Tetovës në raportet e Këshillit të Ulemave

Në vitin 1956, Këshilli i Ulemave hartoi raporte për numrin e xhamive të hapura dhe të mbyllura për adhurim në qytetet dhe fshatrat e Maqedonisë. Sipas këtyre raporteve, në qendrën e qytetit të Tetovës ishin të hapura për adhurim 8 xhami, ndërsa në fshatrat përreth ishin aktive 64 xhami. Në raportet e lartpërmendura, vërehet se në Tetovë janë të hapura 72 xhami, dhe se është dhanë vetëm si numri i tyre, ndërsa asnjërës prej tyre nuk iu ka përmendur emri. Prandaj nuk dihet se cilat xhami kanë qenë aktive në atë kohë. Megjithatë, shihet se një pjesë e konsiderueshme e xhamive të periudhës osmane të trajtuara në këtë punim kanë mbijetuar deri në ditët e sotme dhe janë të hapura për adhurim.

Ndërsa në raportet e vitit 1985, ku janë dhënë informacione për xhamitë e Tetovës, shënohet se në Tetovë kanë qenë gjithsej 79 xhami. Nga kjo vërehet se në një periudhë 30 vjeçare janë ndërtuar shtatë xhami të reja. Aktualisht, 107 xhami të lidhura me Myftininë e Tetovës janë të hapura dhe vazhdojnë aktivitetet e tyre. 11 prej tyre ndodhen në qendër të Tetovës, përafërsisht 96 prej tyre ndodhen në fshatra.²¹

²¹ Kuzey Makedonya İslam Dini Birliği Arşivi, Belge No 98, KMİDBA, 1985 Yılı Raporları; Omerov, “1956 Yılı Ulema Meclisi Kayıtlarına Göre Makedonya’daki Câmilere ve Din Görevlileri”, *1. Uluslararası Balkan Sempozyumu (7-8 Mart)*, Edirne: (Yayınlanmamış Bildiri), s. 4.

Përfundim

Tetova, si vendbanim i vjetër dhe qytet i dytë më i madh i shtetit, ka qenë për shekuj një qendër e rëndësishme e kulturës dhe qytetërimit. Monumentet më të rëndësishme dhe më të qëndrueshme që identifikojnë qytetin e Tetovës janë ndërtuar gjatë periudhës osmane. Ndërsa monumentet që u përkasin shteteve të tjera me kalimin e kohës ose janë zhdukur plotësisht ose kanë mbetur vetëm disa gjurmë të tyre.

Qyteti i Tetovës, në të cilin u ndërtuan monumente të ndryshme arti gjatë gjithë sundimit të Perandorisë Osmane, mori një frymë dhe identitet të ri. Disa nga këto monumente kanë mbijetuar deri në ditët e sotme dhe janë bërë simbole të Tetovës. Ndër xhamitë dhe objektet më të njohura që kanë mbijetuar deri më sot janë: Teqeja Harabati Baba, Xhamia e Larme, Xhamia e Sahatit, Xhamia Gam Gam, Xhamia e Vjetër (Cami-i Atik) dhe Xhamia e Vogël. Për disa monumente të tjera, si Xhamia e Selçuk Beut, Xhamia e Sinan Voyvodës, Xhamia e Ahmet Beut, etj., nuk ka të dhëna të plota për vitin e ndërtimit dhe periudhën kur janë shkatërruar. Kurse xhamitë dhe mesxhidet e ndërtuara nga vakëflënsit dhe bamirësit në fshatrat e Tetovës kanë mbijetuar deri në ditët e sotme duke iu nënshtruar restaurimeve të ndryshme dhe nganjëherë duke ndërtuar xhami të reja në vendet e tyre. Përveç këtyre, teqeja Harabati Baba dhe hamami i Çelebi Mehmed Beut kanë mbijetuar deri në ditët tona dhe janë dëshmi e historisë. Fatkeqësisht, shumë objekte të tjera fetare-kulturore, si shkolla, medrese, imarete dhe teqe, u shkatërruan pas luftërave ballkanike. Pavarësisht kësaj, xhamitë që kanë mbijetuar ofrojnë një pamje të qartë të strukturës dhe organizimit të qytetit të Tetovës në periudhën osmane.

Përktheu nga turqishtja:

Dr. Besir Neziri

Literatura:

1. Arşiv Belgeleri ve Raporlar

Kuzey Makedonya İslam Dini Birliği Arşivi, Belge No 98.

KMİDBA, 1985 Yılı Raporları.

Kuzey Makedonya Üsküp Devlet Arşivi, 15 Nolu Vakfiye.

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, Hat, Kutu 1593, Gömlek 60.

Osmanlı Devlet Arşivleri, Osmanlı Arşivi, Hat, Kutu 1545, Gömlek 11.

Osmanlı Devlet Arşivleri, Osmanlı Arşivi, Hat, Kutu 1609, Gömlek 3.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter 633, Sayfa 348, Sıra 123.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Manastır Kosova Üçüncü Fihristi, Defter 172, 128-132.

VGMA, Defter 631, Sayfa 494, Sıra 209.

VGMA, Defter 990, Sayfa 85, Sıra 71.

2. Kitaplar, Tezler ve Makaleler

ARUÇI, Muhammed, “Tetovë”, *DİA, İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2003, C. 24, ss. 262-263.

AYVERDİ, Ekrem Hakkı, *Avrupa’da Osmanlı Mimari Eserleri-Yugoslavya*, (I-IV), C. III, 3. Kitap, İstanbul: Bilmen Basımevi, 1981.

BİLMENOĞLU, Nadi, *Kalkandelen, Dün ve Bugün*, Gün Matbaası, İstanbul: 1975.

İBRAHİMGİL, Mehmet, “Kalkandelen, (Tetovo) Alaca-Paşa Cami”, *Vakıflar Dergisi*, Ankara: 1997, (XXVI), ss. 249-252.

İNBAŞI, Mehmet, “Makedonya’da İslam Kültürü; Üsküp ve Tetovë Örneği”, *Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, İslam Kongresi Özel Sayısı, (2018), ss. 133-152.

JAHAJİ, Abas, “Günümüz Kalkandelen Şehrinde Osmanlı İzleri”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, Edirne: 2020, Sayı 5, ss. 40-68.

OMEROV, Mumin, “1956 Yılı Ulema Meclisi Kayıtlarına Göre Makedonya’daki Câmiler ve Din Görevlileri”, *1. Uluslararası Balkan Sempozyumu (7-8 Mart)*, Edirne: 2024 (Yayımlanmamış Bildiri), ss. 1-12.

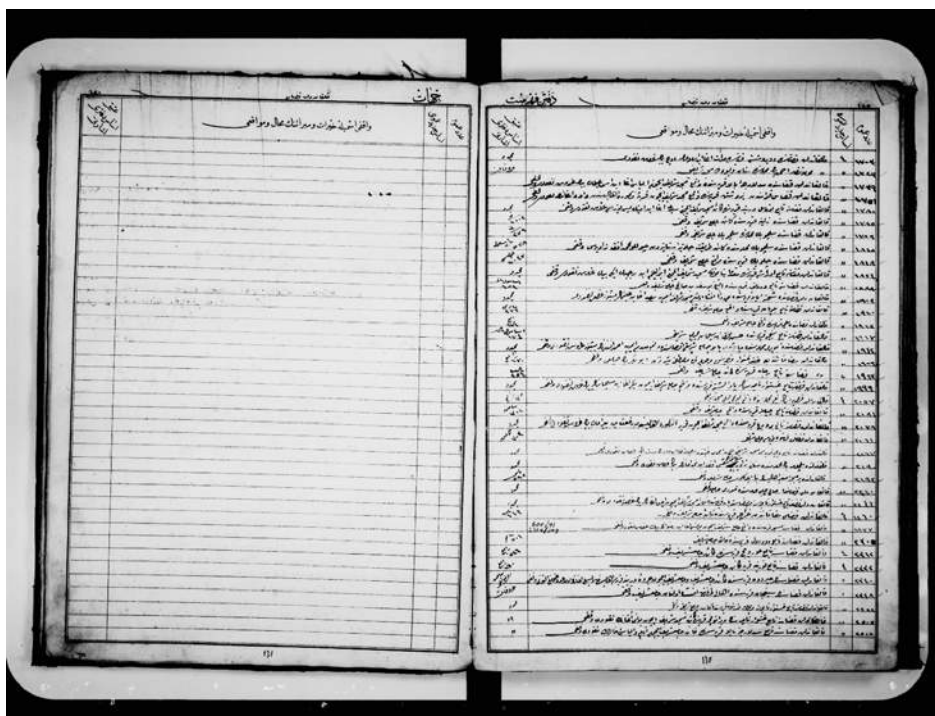
----- *XIX. Asırda Osmanlı Dönemi Makedonya Vakıfları*, Bursa: Emin Yayınları, 2023.

OSMANİ, Medjit, *Makedonya’da Yaşayan Gençlerde Dini Şüphelerin Kaynakları ve Etkileri (Kalkandelen Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

SEZEN, Tahir, *Osmanlı Yer Adları*, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayın No: 26, Ankara: 2017.

SOKOLOVSKI, Metodija, *Tetovo i Tetovsko Od Paganjeto Pod Osmanskata Vlast Do Krajot Na XVII Vek*, Skopje: 1982.

ŞİHABİ, Behicüddin, “Kalkandelen’de Osmanlı Mirası ve Ayakta Kalan Evler”, *Uluslararası Balkanlarda Türk Varlığı Sempozyumu II.*, C. II., Bildiriler, Manisa: 2010, ss. 347-365.



Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Manastır Kosova Üçüncü Fihristi, Defter 172, 130-131.

Mumin OMEROV*

OTTOMAN-ERA MOSQUES IN TETOVO

Summary

After the Ottoman Empire conquered the lands of North Macedonia, it started its settlement policy and construction activities simultaneously. The first structures built by the newly settled Muslims in the region were undoubtedly mosques. Gam Gam Mosque, Alaca/Pied Mosque, Çarşı/Bazaar Mosque, Küçük/Small Mosque and Harabati Baba Tekke/Dervish Lodge Mosque, built in Tetovo by foundations and philanthropists in various centuries during the Ottoman period, are among the symbols of the city. In addition to the historical mosques in the centre, many Ottoman mosques and masjids were built in the villages. While a significant part of these mosques survived to the present day after undergoing various repairs, others were gradually demolished by the governments that wanted to erase the traces of the Ottoman Empire after the Balkan Wars. In the 1956 reports of the Council of Ulema, it was stated that 8 mosques were open for worship in the centre of Tetovo, while 64 mosques were active in the villages in the same year. Currently, 107 mosques are open for worship under the Tetovo Mufti's Office. In this study, the Ottoman Mosques in Tetovo will be discussed in line with the data in the documents and the information in the studies.

Key Words: *Tetovo, Ottoman, Mosque, Masjid, Council of Ulema, Index Book, Waqfiyah.*

* Dr. Lecturer, North Macedonia Faculty of Islamic Sciences,
alikoc_mumin@hotmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-1262-393X>.

Prof. ass. dr. Krenar DOLI

Dega e Folklorit, Sektori i Etnomuzikologjisë,
Instituti Albanologjik

TRADITA E PËRDORIMIT TË MEKAMEVE NË XHAMITË E KOSOVËS

Abstrakt

Përhapja e fesë islame në viset shqiptare, gjatë rrjedhës së pesë shekujve, pa dyshim që solli ndikimin e vet edhe në artin muzikor. Futja e sistemit muzikor, me bazë mekamin në veçanti, pati ndikim në zhvillimin e muzikës së qyteteve shqiptare. Me kohë, sistemi i mekamt u modifikua nga klima kulturore e trevave shqiptare, në kuptimin që mekami përthithi dhe përshtati disa nga stilet muzikore autoktone. Që nga periudhat e hershme, kur paraqiten për herë të parë me filozofin persian El Kindi (shekulli IX), Farabiun (shekulli X) e deri më sot, sistemet muzikore kanë pësuar ndryshim, duke zhvilluar edhe më tepër sistemin e përgjithshëm muzikor me bazë mekamin. Sot muzika me bazë mekamin përdoret sipas sistemit të hartuar nga dy muzikologët turq: Huseyin Sadettin Arel (1880-1855) dhe Suphi Ezgi (1869-1962) dhe si i tillë emërtohet si sistemi i Ezgit dhe Arelit.

Në gjurmimin e materialeve të vjela gjatë punës në terren, sa i përket përdorimit të mekameve në xhamitë e Kosovës, ne më shumë u përqendruam në strukturën melodike dhe ritmike, në format e shfaqjeve dhe në përmbajtjen poetike të formave muzikore që interpretohen në mjediset e xhamive. Këtu duhet të qartësojmë se parashtrimi dhe interpretimi i mekameve është realizuar duke u

mbështetur në teorinë bashkëkohore të muzikës klasike turke, të përpunuar nga ana e studiuesve të mirënjohur turq që u përmendën më lart.

Fjalët çelës: *Mekami, xhamitë, muzika, ndikimi, arti muzikor.*

Në kulturën muzikore osmane, muzika me përmbajtje fetare dhe ajo sekulare nuk mund të ndahen krejtësisht nga njëra-tjetra. Xhamitë, po ashtu edhe teqetë, kanë luajtur një rol të rëndësishëm në kulturën muzikore të qyteteve tona. Thuajse në të gjitha mjediset fetare muzika u luajt në ceremonitë dhe ritualet fetare, duke u bërë kështu vend i mbledhjes së muzikantëve. Ishte rregull që muzikantët e qytetit të takoheshin aty për të dëgjuar muzikën e tyre, dhe kështu, ata ndanin mendimet dhe eksperiencat e tyre muzikore. Muzikantët e rinj po ashtu merrnin pjesë në këto mjedise (sidomos në teqe) për t'u prezantuar para mjeshtërve me qëllimin e mësimit të muzikës nga ta. Ndoshta s'kishte muzikant të rëndësishëm osman që nuk kishte kaluar vitet e tij formuese në këto mjedise. Bile edhe muzikantë që u përkisnin religjioneve të tjera merrnin pjesë në teqe për të dëgjuar dhe avancuar njohuritë e tyre për muzikën. Për më tepër, aty kishte qendra të themeluara të cilat shpjegonin dijet dhe i transferonin ato nga një gjeneratë në tjetrën.

Sot në Ballkan, muzika fetare islame mbijeton nën rrethana të ndryshme. Dy vite pas formimit të Republikës Turke në vitin 1925, të gjitha rendet fetare në Turqi u mbyllën dhe u ndaluan. Megjithatë, në Ballkan, të njëjtat rende nuk pushuan së ekzistuari në të gjitha vendet ku kishte popullatë myslimane. Kjo ekzistencë murikoze ka derivuar në praktika muzikore karakteristike në ato vende, për çudi të panjohura për qarqet muzikore në Turqi. Disa hulumtues shprehen interesim për këtë çështje, por ajo mbetet akoma për t'u zbuluar. Që prej asaj kohe, meqë rendet fetare të cilat për shumë shekuj kishin përcjellë me fanatizëm muzikën islame, ishin shkëputur krejtësisht nga qendra kryesore e muzikës fetare (e cila në fakt nuk ishte më qendër e muzikës fetare për shkak të secularizimit) duheshin që të zhvillonin muzikë të re krahas repertorit të tyre. Muzika e

re e përpunuar, si për shembull ilahitë, ishin bazuar në vargjet fetare të kompozuar (jo vetëm në gjuhën turke), por në gjuhët lokale, dhe me shumë gjasë ishin ndikuar nga gjuha lokale të atyre rajoneve. Muzika islame, e cila u ringjall në Bosnje dhe Hercegovinë pas vitit 1980 tregon për këto veçori.

Format muzikore që interpretohen në mjediset e xhamive

Ndër karakteristikat kryesore të muzikës që interpretohet në xhami, ndër të tjera veçojmë:

- a) Tekstet që i gjejmë në muzikën e xhamisë janë tekste në gjuhën arabe. Si kërkesë e domosdoshmërisë fetare, ato janë kompozuar sipas parimeve bazë të muzikës fetare (Özcan, 2000:566).
- b) Fakti që tekstet në muzikën e xhamisë mbartin elementet e asketizmit, devotshmërisë, adhurimit, nënshtrimit dhe lutjes, në to vërehet ndikimi dhe stili asketik në këtë lloj muzike (Kaplan, 1991:53).
- c) Meqenëse në muzikën e xhamisë nuk përdoret asnjë instrument muzikor, format muzikore të interpretuara në mjediset e xhamive bazohen vetëm te zëri i njeriut (Tanrıkorur, 2003:48).
- d) Format muzikore që i përkasin muzikës së xhamisë, në përgjithësi bazohen në performancën e një personi a grupi personash, performanca e të cilëve karakterizohet nga ritmi i lirë (Ergun, 1942:11).

Format kryesore që interpretohen në mjediset e xhamie janë: Ezani, ikameti, tekbiri, mevludi, temxhidi, tesbihi, tevshiri, miraxhijet, salatet.

Por, pasi punimi ynë ka për qëllim të trajtoj aplikimin e formës muzikore të ezanit në mekamet ku ai interpretohet, ne po ndalemi te forma e ezanit.

Etimologjia e termit “ezan”, e cila në fjalor në kuptimin infinitiv do të thotë “të thërrasësh”, i referohet thirrjes, lajmërimit me zërin e njeriut për namaz të përbashkët të besimtarëve në një mënyrë të veçantë dhe me fjalët e përcaktuara (Koca-Turabi, 2017:74).

Ezani padyshim se është forma më e rëndësishme e muzikës fetare islame, që interpretohet në mjediset e xhamive. Ezani si formë muzikore interpretohet nga myezinët në një stil të thjeshtë dhe me një metrikë të lirë.

Ngjyra e zërit, ambitusi i zërit dhe veçanërisht njohuritë muzikore të myezinit që interpreton formën e ezanit, luajnë një rol jashtëzakonisht të rëndësishëm në interpretimin e tij. Ndër të tjera myezini gjatë interpretimit të ezanit duhet t'iu kushtojë vëmendje të posaçme disa nga pikave të mëposhtme:

- Modeli i ezanit është kuptimi absolut i lutjes, e cila është simboli i fesë islame. Interpretimi i tij duhet të bëhet nga myezinët që kanë njohuri dhe aftësi muzikore.
- Ezani duhet të interpretohet sa më thjesht, fjalët e tij duhet të kuptohen sa më qartë.
- Zgjatimet e panevojshme do të duhet të evitohen.
- Fryma duhet të përdoret me masë, fjalët duhet të jenë të pandërprera dhe të plotësohen me një frymë (Ateş, 2017:65).

Sot te ne forma muzikore e ezanit interpretohet në këto mekame muzikore:

- Ezani i sabahut interpretohet në mekamin Saba.
- Ezani i drekës interpretohet në mekamin Ushak.
- Ezani i ikindisë interpretohet në mekamin Rast.
- Ezani i akshamit interpretohet në mekamin Segah.
- Ezani i jacisë interpretohet në mekamin Hixhaz.

Në vijim, të transkriptuar po japim një shembull të formës së ezanit, të melografuar nga Aladin Yavashça (*Alaadin Yavaşça*). Ezani që po e paraqesim të melografuar është në mekamin e *Hixhazit*, kurse struktura ritmike e ezanit është ritmi i lirë.

Ezani

Ritëm i lirë: Melografoi: Alaadin Yavaşça

Makami: Hixhaz

The musical score is written on a single staff with a key signature of one sharp (F#) and a common time signature. The melody is in the Hixhaz Makam. The lyrics are in Albanian and are written below the staff. The score is divided into measures, with measure numbers 5, 10, 14, 17, and 21 indicated at the beginning of their respective lines. The lyrics are: Al la hü ek ber Al la hü ek ber, Es he dü en lâ i lâ he il lâl lah Es he dü en lâ i lâ he il lâl lah, Es he en ne Mu mu ham me den ra sü lul lah Es he dü en, ne Mu ham me den ra su lul lah, Hay ya les sâ lâh hay ya les sa, Hay ya lel fe lâh hay ya lel fe, lâl lâl, Al la hu ek ber Al la hu ek ber, Lâ li lâ he il lâl lah.

Al la hü ek ber Al la hü ek ber

5
Es he dü en lâ i lâ he il lâl lah Es he dü en lâ i lâ he il lâl lah

10
Es he en ne Mu mu ham me den ra sü lul lah Es he dü en

14
ne Mu ham me den ra su lul lah

17
Hay ya les sâ lâh hay ya les sa
Hay ya lel fe lâh hay ya lel fe

21
lâl lâl

Al la hu ek ber Al la hu ek ber

Lâ li lâ he il lâl lah

Mekamet në muzikën e fesë islame

Përhapja graduale e fesë islame te ne, gjatë rrjedhës së pesë shekujve, pa dyshim që solli ndikimin e vet edhe në artin muzikor. Futja e sistemit muzikor me bazë mekamin në veçanti pati ndikim në zhvillimin e muzikës së qyteteve shqiptare. Me kohë, sistemi i mekamt u modifikua nga klima kulturore e trevave shqiptare, në kuptimin që mekami përthithi dhe përshtati disa nga stilet muzikore autoktone (Koço, 2019:187). Duhet pranuar se muzika me bazë mekamin e pati prejardhjen, kryesisht nga pjesa e Turqisë së sotshme. Ajo që e përforcon tezën se mekamet që u përdorën te ne kishin prejardhjen nga pjesa e Turqisë së sotme, është vetë emërtimi i tyre.

Lidhur me emërtimin e tyre, etnomuzikologu ynë Ramadan Sokoli do të shprehet se: *“Mekamet janë shkallë muzikore të ardhura nga sfera e kulturës lindore, të cilat i përhapin dyndja e osmanëve si ndër ne, ashtu edhe në folklorin e viseve të tjera të Ballkanit. Secila nga këto shkallë shquhet për strukturën o për shprehitë e veta. Ato shquhen gjithashtu për një “etos” pothuajse të gjithnduershëm që shkon nga butësia, nga ëmbëlësia dhe nga afshi ma i madh i epshit deri te dhimbsunia e pikëllimit.”* (Sokoli, 1965:25).

Mekamet në vetvete, që nga periudhat e hershme osmane kanë qenë dhe janë tërësi e sistemeve notale, shumëllojshmëria e të cilave është për t’u lakmuar. Që nga periudhat e hershme, kur paraqiten për herë të parë me filozofin persian El Kindi (shekulli IX), Farabiun (shekulli X) e deri më sot, disa sisteme muzikore kanë pësuar ndryshim, duke e zhvilluar edhe më tepër sistemin e përgjithshëm muzikor me bazë mekamin.

Sot, muzika me bazë mekamin, përdoret sipas sistemit të hartuar nga dy muzikologët turq: Huseyin Sadettin Arel (1880-1855) dhe Suphi Ezgi (1869-1962). Ky sistem sot emërtohet si sistemi i Ezgit dhe Arelit (Ozcan, 2010:7).

Funksionet më të rëndësishme modale në sistemin Ezgi & Arel janë tonika apo iniciali, tingulli ndihmës (dominanta), finalisi që mund të identifikohen nga pozicioni që zënë ato në shkallë. Këto funksione luajnë rol të rëndësishëm në klasifikimin dhe identifikimin e mekamt.

Ezgi dhe Arel e klasifikojnë secilin mekam duke u nisur nga drejtimi i tij melodik, i cili vërehet në hapësirën midis dy qendrave kryesore tonale, inicialit dhe finalisit.

Çdo gradë e shkallës së mekamt ka një emër i cili tregon notën (tonin) e rëndësishme të shkallës dhe në muzikën e kultivuar turke. Rëndësia e mekamt është aq e madhe, aq sa kompozimet gjithmonë emërtohen dhe klasifikohen duke u nisur, para së gjithash, nga mekamt e tyre (Oransay, 1966:91).

Mekamt sipas teorisë bashkëkohore, të hartuara dhe përpiluara nga ana studiuesve Ezgi dhe Arelit ndahen në tri grupe:

- a) Mekamt bazë,
- b) Mekamt e përbëra,
- c) Mekamt e transpozuar.

Aktualisht sot në muzikën e fesë islame, që interpretohet në xhami dhe në teqe, përdoren afërsisht 19 mekame, edhe pse numri i përgjithshëm arrin deri në 70-80. Duhet potencuar se dikur kanë ekzistuar deri në 600 mekame (Ak, 2014:189). Përhapja e këtyre mekameve te ne mund të korrespondojë për shkak të karakteristikave të tyre që ishin më të përshtatshme për të shprehur ndjenjat e ngrohta, të pastra dhe ato lirike të poetit dhe kompozitorit.

Në gjurmimin e materialeve të vjela gjatë punës në terren, ne më shumë u përqendruam në strukturën melodike dhe ritmike, në format e shfaqjeve dhe në përmbajtjen poetike të ilahive. Këtu duhet të qartësojmë se parashtrimi dhe interpretimi i mekameve është realizuar duke u mbështetur në teorinë bashkëkohore të muzikës klasike turke të përpunuar nga ana e studiuesve të mirënjohur turq që u përmendën më lart.

Strukturat më të zakonshme tonale që i hasëm gjatë mbledhjes dhe analizës së ilahive të studimit tonë ishin kryesisht mekamt: *Ushak*, *Hixhaz*, *Rast*, *Segah*, *Nihavend*, *Buselik* dhe *Hysejni*.

Këto mekame që i përmendëm më lart kanë këto përmbajtje notale:

Mekami Ushak: la-sib-do-re-mi-fa-sol-la.



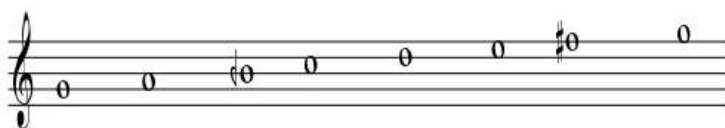
Gjatë hulumtimit tonë në terren, në mbledhjen dhe në transkriptimin e ilahive, më së shumti kemi gjetur ilahi që janë të kompozuara në mekamin Ushak. Mekami i Ushakut përbëhet prej tetrakordit Dugah, që përfshin tingujt: la-sib-do-re dhe pentakordit Neva, që përfshin tingujt: re-mi-fa-sol-la.

Mekami Hixhaz: la-sib-do#-re-mi-fa#-sol-la.



Mekami i Hixhazit përbëhet prej tetrakordit Hixhaz, që përfshin tingujt: la-sib-do#-re dhe pentakordit Rast, që përfshin tingujt: re-mi-fa#-sol-la.

Mekami Rast: sol-la-sib-do-re-mi-fa#-sol.



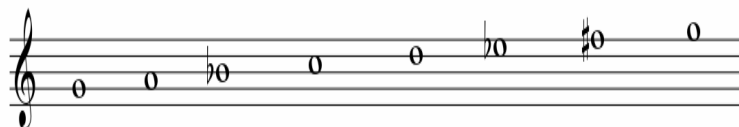
Mekami Rast përbëhet prej pentokordit Rast, që përfshin tingujt: sol-la-sib-do-re-mi dhe tetrakordit Neva, që përfshin tingujt: re-mi-fa#-sol.

Mekami Segah: sib-do-re-mib-fa#-sol-la-sib.



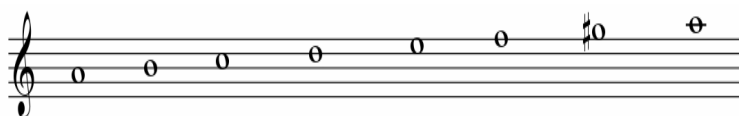
Mekami Segah përbëhet prej pentokordit Segah, që përfshin tingujt: sib-do-re-mib-fa# dhe tetrakordit hixhaz, që përfshin tingujt: fa#-sol-la-sib.

Mekami Nihavend: sol-la-sib-do-re-mib-fa#-sol.



Mekami Nihavend përbëhet prej pentokordit Buselik, që përfshin tingujt: sol-la-sib-do-re dhe tetrakordit hixhaz, që përfshin tingujt: re-mib-fa#-sol.

Mekami Buselik: la-si-do-re-mi-fa-sol#-la.



Mekami Buselik përbëhet prej pentokordit Buselik, që përfshin tingujt: la-si-do-re-mi dhe tetrakordit ushak, që përfshin tingujt: mi-fa-sol#-la.

Mekami Hysejini: la-sib-do-re-mi-fa#-sol-la



Mekami Hysejini përbëhet prej pentokordit Hysejini, që përfshin tingujt: la-sib-do-re-mi dhe tetrakordit ushak, që përfshin tingujt: mi-fa#-sol-la.

Ndarja e shkallëve të mekemit në tetrakorde bëhet për të përcaktuar se cili interval, kuartë apo kuintë, është tonika ndihmëse apo dominante dhe nëse tetrakordet janë në pozicione të lidhura apo të veçuara. Tetrakordet dhe pentakordet që përdoren si mënyrë për të shqyrtuar mekamin përbejnë pjesët më të rëndësishme për të treguar se në cilin mekam zhvillohet (në rastin tonë) një ilahi e caktuar.

Sa u përket intervaleve, prapë u jemi referuar teorive të Ezgit dhe Arelit, duke u ndalur në ato më kryesoret. Sipas këtyre studiuesve intervallet bazë janë pesë:

1. gjysmëton i vogël (4 koma);
2. gjysmëton i madh (5 koma);
3. ton i plotë i vogël (8 koma);
4. ton i plotë i madh (9 koma);
5. sekonda e zmadhuar (12 koma), (Arel & Ezgi, 1968:42).

Struktura intervalore e sistemit të mekamt nënkupton, përveç asaj çka tashmë pranohet si tipi intervalor i shkallëve, edhe masën ekzakte të intervalleve të ndryshme që i përcaktojnë dallimet ndërmjet një mekami nga një tjetri. Gjithmonë sipas teorive të studiuesve të lartpërmendur, numri i përgjithshëm i tingujve të mundshëm, nga të gjitha shkallët e ndryshme, duhet të jetë njëzetekatër.

Muzika me bazë mekamin, si një nga traditat më të pasura mbështetet mbi njësinë mikrotonale të komave pitagorike (rreth 23 cent), nga të cilat një oktavë ka gjithsej 53 intervale (Signell, 1977:23). Këto nuk janë intervale të mëvetësishme, por njësi që përdoren në përlogaritjen e tyre. Historikisht, teoricienë të ndryshëm kanë ngritur sisteme me 17, 24, 36 apo 41 intervale brenda një oktave (Tanrıkorur, 2005:191) teoria e sotme (e formuar në shek. XX) e ndanë atë në 24 intervale që nuk janë në largësi të barabartë me njëra-tjetrën (Özkan, 2007: 27). Është vërejtur se në praktikën konkrete, larmia e intervalleve të përdorura është edhe më e madhe se kaq (Signell, 1977:42). Megjithatë, ne do t'i referohemi teorisë standarde, e cila siç thamë edhe më lartë, e ndan oktavën në 24 intervale.

Nëse do të përpiqeshim që të bënim një lloj klasifikimi të mekameve, që janë përdorur në transkriptimin dhe melografimin e ilahive të shqyrtuara në kreun e kaluar të studimit tonë, nga pikëpamja sasiore, del se:

- a) një pjesë e konsiderueshme e tyre organizohet në mekamin Ushak,
- b) një pjesë tjetër e përfillshme organizohet në mekamin Hixhaz,
- c) ende një pjesë tjetër e konsiderueshme organizohet në mekamt Se-gah dhe Nihavend,
- d) kurse mekamt e tjera (qofshin ato të thjeshta, të përbërë apo të përziera) përdoren më rrallë.

Duke u nisur nga ajo që u tha lidhur me praktimin e mekamt te ne mund të pohojmë se:

- 1) Këngët me tematikë fetare, bazohen në praktikimin e mekameve dhe mbështeten në praktikat e mekemit.
- 2) Duhet të theksohet se të gjitha materialet muzikore ishin të improvizuara dhe të kënduara në stilin e muzikës osmane.
- 3) Por gjithashtu duhet të kemi parasysh se, megjithëse sistemi muzikor që u zbatua në muzikën fetare islame ishte ai i mekemit, ilahitë e kompozuara në këtë sistem nga autorët shqiptarë ishin pa dyshim ilahi vendase, që buronin nga pasioni, afshi, origjinaliteti dhe frymëzimi lokal.

Muzika me bazë mekamin është një nga zhanret më të rëndësishme në historinë botërore të muzikës. Padyshim që kjo muzikë nuk është fenomen i izoluar në kufi lokal. Ajo ka qenë gjithmonë ndërkombëtare në kontekstin historik dhe gjeografik. Që nga samiti i muzikës arabe, i mbajtur në Kajro në vitin 1932, muzika me bazë mekamin është vënë në fokusin e muzikës ndërkombëtare. Që prej asaj kohe, detyrë madhore e dijetarëve ka qenë shkrimi i historisë së mekemit, tërheqja e kufijve dhe përkufizimi i aspekteve të tij. Për shkak se muzika mekam nuk është e veçantë për një komb ose një zonë kombëtare, ndërtimi i muzikologjisë dhe historisë së tij nuk mund të jetë ekskluzivisht detyrë e studiuesve kombëtarë; prandaj, kërkon vëmendje ndërkombëtare. Në të vërtetë, një histori kombëtare ose lokale e muzikës nuk mund të themelohet pa njohuri të traditave të tjera në fushën e përgjithshme të muzikës mekam.

Muzika e shteteve ballkanike dhe fetë kanë shumë elemente të përbashkëta; si në folklorin urban, ashtu edhe në atë të ngritjes së muzikës. Edhe pse kjo bazë e përbashkët erdhi dhe u përqendrua në fillim të shekullit XX, pak punë është bërë deri më tani për vlerësimin e saj. Qasjet nacionaliste kanë qenë faktori mbizotërues që pengoi punën e hulumtuesve për të nxjerrë këtë bazë të përbashkët. Puna që është bërë deri më tani ka mbetur e shpërndarë dhe tani është koha ta mbledhim dhe të rivlerësojmë atë. Është e qartë se kultura muzikore e zonës nuk mund të përshkruhet dhe përcaktohet përmes punës individuale, por kërkon bashkëpunim. Kushtet e sotme janë mjaft të favorshme për një punë të tillë. Edhe pse nacionalizmi është akoma i fortë në terma të Real-politikës, për fat të mirë

po merr gjithnjë e më pak rëndësi në mesin e studiuesve. Teksa nacionalizmi zbehet, vlerësimi i trashëgimisë kulturore do të bëhet gjithnjë e më i rëndësishëm. Arkivat dhe bibliotekat e vendeve të Ballkanit, veçanërisht ato të Greqisë, Bullgarisë, Rumanisë dhe ish-Republikës Jugosllave, kanë një numër të madh dokumentesh në lidhje me muzikën mekam dhe muzikën osmane që presin studiues për t'i hulumtuar.

Për të qenë në gjendje të hulumtohet në muzikën tradicionale të Ballkanit, koncepti i mekamt duhet të bëhet një nga pikat e referencës. Është e vërtetë që muzika e kësaj zone (me përjashtim të Turqisë dhe ndoshta disa traditave të tjera më pak të njohura në Ballkan) nuk ka qenë një ndjekës i rreptë i sistemit mekam. Sidoqoftë është e pashmangshme të mos shohësh se tiparet kryesore melodike të muzikës mekam janë të përhapura në pjesën më të madhe të muzikës ballkanike. Ky aspekt i muzikës ballkanike, për të cilin deri më tani nuk ka pasur studime të mjaftueshme, shpresoj se do të frymëzojë dhe inkurajojë njohuri të reja për të kuptuar dhe shpjeguar traditat dhe eksperiencat muzikore të kësaj pjese të botës.

Referencat bibliografike:

- Ak, A. (2014). *Türk Din Mûsikîsi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aksoy, Ö. (1968). *Osmanlı devri İstanbul sıbyan mektepleri üzerine bir inceleme*, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.
- Ateş, E. (2017). *Türk Din Mûsikîsi*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Can, H. (1974). *Dinî Mûsikî*, İstanbul: Mûsikî Mecmuası.
- Can, H. (2003). *Tasavvuf Mûsikîsi*, (Tasavvuf Kitabı). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Çıpan, M. (1999). *Gufte İncelemesi I: Notalar, Gufteler, Sekil Özellikleri, Edebiyat ve Musiki Bilgileri*. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Çuhadar, Ü. (2001). *İstanbul Mevlevihahelerindeki Musikişinaş Şeyler*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Demirtaş, Y. (2009). "Türk din mûsikîsi formları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 14, 213-227.
- Ergun, S. N. (1942). *Türk Mûsikîsi Antolojisi (Dinî Eserler)*, cilt. I-II, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Ergün, E. (2007). *Balkanlar'da Okunan Bir Mevlid Bestesi*, İstanbul: Keşkül Yayınevi.
- Ezgi, S. (1933). *Nazarî ve Amelî Türk Mûsikîsi*, cilt I-V, İstanbul: İstanbul Belediyesi Konservatuvarı Yayınları.
- Ezgi, S. (1945). *Türk Mûsikîsi Klasikler'nden Temcîd- Na't- Salât- Durak*, İstanbul: İstanbul Belediyesi Konservatuvarı Yayınları.
- Feldman, W. (1999). *Osmanlı Gazelinin Yapısı İçin Müzikal Bir Model*, (Përktheu: Mehmet Kalpaklı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1977). *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul: İnkilap Yayınevi.
- İnançer, Ö. Tuğrul. (2000). "Osmanlı Mûsikîsi Tarihinde Tasavvuf Mûsikîsine Bir Bakış", *Yeni Türkiye Dergisi*, Osmanlı Özel Sayısı (Osmanlı'nın 701. Kuruluş Yıldönümüne Özel, İstanbul.
- Kara, M. (2019). *Tasavvuf Kültürü*, Ankara: Anadolu Ay Yayınları.
- Koçın, A. (2007). *Vesiletü'n-Necat'taki Duaların Münacat Türü Açısından, Değerlendirilmesi: Süleyman Çelebi ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*, Bursa: Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları.
- Koço, E. (2019). *Bota muzikore shqiptare*, Tiranë, Akademia e Shkencave e Shqipërisë.

- Köprülü, M. F. (2004). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Levend, A. S. (1984). *Divan Edebiyatı*, (4.Baskı), İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Mengi, M. (2003). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, (9. Baskı), Ankara: Akçağ.
- Özalp, M. N. (2000). *Türk Mûsikîsi Tarihi*, cilt I-II, İstanbul: MEB Yayınları.
- Özcan, N. (1982). *XVIII. Asırda Osmanlılar'da Dinî Mûsikî*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Özcan, N. (1992). *Bektaşî Musikisi*, İslam Ansiklopedisi, cilt 5, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özcan, N. (2000). "XVII ve XVIII Yüzyıllarda Osmanlılar'da Dinî Mûsikî", *Yeni Türkiye Dergisi*, Osmanlı Özel Sayısı, sayı IV, 34-52.
- Özcan, N. (2005). *Türk Mûsikîsi Ders Notları*, İstanbul: Dört Mevsim Yayınevi.
- Öztuna, Y. (1990). *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*, cilt. 1, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Öztürk, C. (2003). *Cerrâhîlik*, İstanbul: Ketebe Yayınevi.
- Pakalın, M. Z. (1971). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, cilt I-III, (2. Baskı), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Revnakoğlu, C. S. (1966). *Türk-Islam Aleminde Tarikatler Tarihi*, İstanbul: Altın Matbaası.
- Signell, K. (1977). *Makam: Modal Practice in Turkish Art Music*, Seattle, Asian Music Publications.
- Sokoli, R. (1965). *Folklori muzikor shqiptar. (morfologjia)*, Tiranë. Instituti i Folklorit.
- Tanrikorur, C. (2003). *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Turabi, H. A. (2017). *Türk Din Mûsikîsi*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Uludağ, S. (2015). *İslâm ve Mûsikî*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uysal, R. S. (2010). *Mûsikî Edebiyatı*, İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Uzun, M. (2000). "İlâhî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, nr.22, 64-68.

Prof. ass. dr. Krenar DOLI

THE TRADITION OF USING *MAQAMS* IN THE MOSQUES OF KOSOVO – AN OUTLINE FOR A STUDY

Abstract

The spread of Islam in the Albanian regions over the course of five centuries undoubtedly influenced musical art as well. The introduction of the musical system based on *maqam* (modal scales), in particular, had an impact on the development of music in Albanian urban centers. Over time, the *maqam* system was modified by the cultural climate of the Albanian territories, in the sense that *maqam* absorbed and adapted some of the native musical styles.

From the earliest periods-starting with the Persian philosopher Al-Kindi (9th century), al-Farabi (10th century), and continuing to the present day-musical systems have undergone transformations, further developing the general music system based on *maqam*. Today, *maqam*-based music is used according to the system developed by two Turkish musicologists: Hüseyn Sadettin Arel (1880-1955) and Suphi Ezgi (1869-1962), and is thus referred to as the Arel-Ezgi system.

In tracing the material collected during fieldwork on the use of *maqams* in the mosques of Kosovo, we focused particularly on the melodic and rhythmic structure, the performance formats, and the poetic content of the musical forms interpreted in mosque settings. It should be clarified here that the presentation and performance of *maqams* have been carried out based on the contemporary theory of Turkish classical music, developed by the aforementioned renowned Turkish scholars.

Keywords: *maqam*, mosques, music, influence, musical art.

VËSHTRIME

Prof. asoc. dr. Shkodran IMERAJ

ROLI DHE KONTRIBUTI I FAKULTETIT TË STUDIMEVE ISLAME NË PRISHTINË NË BOTIMIN E LITERATURËS ISLAME NË GJUHËN SHQIPE GJATË PERIUDHËS 1992-2022¹

Abstrakt

Themelimi i Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë në vitin 1992 përbën një prej zhvillimeve më të rëndësishme për arsimin fetar islam dhe përkthimin e literaturës islame në gjuhën shqipe në Kosovën e pas viteve '90. Ky institucion arsimor u themelua në rrethana jashtëzakonisht sfiduese, pas shfuqizimit të autonomisë së Krahinës Socialiste Autonome të Kosovës dhe ndarjes së Bashkësisë Islame të Kosovës nga Rijaseti i Jugosllavisë. Qëllimi themelor i fakultetit ishte përgatitja e kuadrove të reja fetare dhe ndërtimi i një platforme të re akademike për studime islame në gjuhën shqipe.

Kontributi i këtij institucioni është i shumanshëm: ai ka formuar një elitë akademike në fushën e studimeve islame, ka ndihmuar në afirmimin e gjuhës shqipe në diskursin fetar dhe ka krijuar një trashëgimi të qëndrueshme shkencore për brezat e ardhshëm. Botimet e Fakultetit të Studimeve Islame kanë ndikuar jo vetëm në mje-

¹ Kumtesë e lexuar në Konferencën shkencore: “*Literatura islame në gjuhën shqipe 1945-2022*”, e organizuar nga Instituti Shqiptar i Mendimit dhe Qytetërimit Islame, e mbajtur në Durrës nga 30 shtatori deri më 2 tetor 2022.

disin akademik të Kosovës, por edhe në atë mbarëkombëtar shqiptar, duke forcuar identitetin kulturor dhe fetar islam në hapësirën shqipfolëse.

Ky punim shqyrton rolin e Fakultetit të Studimeve Islame në zhvillimin dhe botimin e literaturës islame nga themelimi e deri në vitin 2022. Në periudhën 1992-1999, për shkak të kushteve të vështira teknike dhe represionit politik, botimet ishin të kufizuara dhe sporadike. Megjithatë, pas vitit 1999, në një mjedis të ri politik dhe institucional, fakulteti intensifikoi përpjekjet për botimin e studimeve shkencore, teksteve universitare dhe monografive, duke luajtur një rol të pazëvendësueshëm në zhvillimin e literaturës islame në gjuhën shqipe.

Fjalë kyçe: *Fakulteti i Studimeve Islame, literaturë islame, gjuhë shqipe, botime, Prishtinë, Bashkësia Islame e Kosovës.*

Një histori e shkurtër e institucioneve arsimore të nivelit të mesme dhe universitar në Kosovë

Përfundimi i Luftës së Dytë Botërore në vitin 1945, shqiptarët e Kosovës i gjeti nën pushtimin dhe sundimin e Republikës Federative të Jugosllavisë, kjo si rezultat i mos zbatimit të Rezolutës së Konferencës së Bujanit (31 dhjetor 1943-2 janar 1944), rezolutë e cila i siguronte shqiptarëve të drejtën për vetëvendosje pas përfundimit të luftës.²

Sipas statistikave zyrtare të pas Luftës së Dytë Botërore, shqiptarët e Kosovës mbi nëntëdhjetë (90) për qind ishin analfabetë.³

Për ta luftuar analfabetizmin, gjithandej Kosovës u organizuan me mijëra kurse, madje edhe kurse nate, që shtresat e ndryshme të mësonin shkrimin dhe leximin. Këto kurse kundër analfabetizmit u organizuan nga

² Për Konferencën e Bujanit, shih me gjerësisht: *Konferenca e Bujanit (materiale nga sesiioni shkencor kushtuar 50-vjetorit të Konferencës së Bujanit*, mbajtur në Tiranë më 7 janar 1994, Prishtinë: Instituti i Historisë - Prishtinë, 1998.

³ Shih me gjerësisht: Sulltane Ukaj, *Zhvillimi i arsimit në Kosovë*, Prishtinë: Instituti i Historisë - Prishtinë, 2006, f.61.

ana e organeve shtetërore, të cilat kishin synim që të ulnin numrin e atyre që nuk dinin as të shkruanin dhe as të lexonin.⁴ Kurset kundër analfabetizmit ishin bukur produktive, dhe kështu për një kohë u arrit që së paku një pjesë e njerëzve të dinin shkrim dhe lexim.

Përveç organizmit të këtyre kurseve, në disa qendra të Kosovës, u arrit që të hapen edhe gjimnazet e para, si dhe shkollat e larta, përveç atyre fillore, që ishin aktive pothuajse në gjithë territorin e Kosovës.

Kështu, më 2 mars të vitit 1945, Këshilli Nacionalçlirimtar i Kosovës, mori vendimin për hapjen e gjimnazeve të para në vend. Gjimnazet u hapën në Prishtinë, Pejë, Prizren, Mitrovicë, Gjakovë dhe Gjiilan. Nga këto gjimnaze, vetëm në Gjakovë mësimi zhvillohej vetëm në gjuhën shqipe, ndërsa në Mitrovicë dhe Gjiilan, mësimi zhvillohej po ashtu vetëm në gjuhën serbo-kroate, ndërsa në Prishtinë, Pejë, Prizren, mësimi zhvillohej në dy gjuhë, pra në atë shqipe dhe serbo-kroate.⁵

Shkollat e Larta ishin pararendëse të Universitetit të Prishtinës, i cili u hap në vitin 1970. Kuvendi i Krahinës Socialiste të Kosovës, më 18 nëntor të vitit 1969, miratoj Ligjin për themelimin e Universitetit të Prishtinës.⁶ Kështu, më 13 shkurt të vitit 1970, u mbajt mbledhja e Kuvendit themelues të Universitetit të Prishtinës, ndërsa më 15 shkurt 1970, u mbajt mbledhja solemne e Kuvendit të Universitetit të Prishtinës, dhe kështu filloi punën Universiteti i Prishtinës.⁷

Universiteti i Prishtinës që nga themelimi i tij ishte dhe mbetet ndër vatrat me të rëndësishme të ngritjes akademike për shqiptarët e Kosovës.

⁴ Agjencia Shtetërore e Arkivave të Kosovës, Fondi: Këshilli Popullor i Kosovës, Sektori i Arsimit: Raport për punën e kurseve kundër analfabetizmit 1946, dokument numër 14180.

⁵ Dr. Shkodran Imeraj, *Kosova 1968-1990*, Prishtinë: Instituti i Historisë – Prishtinë, 2021, f. 91.

⁶ Agjencia Shtetërore e Arkivave të Kosovës, Fondi: Fletorja zyrtare e KSA të Kosovës, Nr.33/69, Prishtinë, nëntor 1969, f. 1079-1080; Universiteti i Prishtinës 1970-2005 - University of Prishtina 1970-2005, Prishtinë - Prishtina: Universiteti i Prishtinës, 2005, f. 16; Dr. Shkodran Imeraj, *Kosova 1968-1990*, Prishtinë: Instituti i Historisë – Prishtinë, 2021, f. 94.

⁷ Dr. Shkodran Imeraj, *Kosova 1968-1990*, Prishtinë: Instituti i Historisë - Prishtinë, 2021, f. 95.

Po ashtu, në këtë Universitet ndodhen edhe shumë ngjarje me karakter politik dhe historik. Pra, Universiteti i Prishtinës u shndërruar në vatrën me të rëndësishme të luftës për liri dhe pavarësi të Kosovës, ngase nga aty dolën shumë figura të shquara, të cilat ishin prijatarë të ngjarjeve të mëdha historike.

Themelimi i Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë

Heqja e autonomisë së Krahinës Socialiste Autonome të Kosovës në mars të vitit 1989, solli në Kosovë shumë ndryshime të mëdha, si në skenën politike, ashtu edhe të rrjedhave të përditshme.

Delegatët e Kuvendit të Kosovës, më 2 korrik të vitit 1990, në rrethana të jashtëzakonshme para shkallëve të Kuvendit, miratuan Deklaratën Kushtetuese. Po ashtu, këta delegatë, më 7 shtator të vitit 1990, në qytetin e Kaçanikut miratuan Kushtetutën e Republikës së Kosovës, apo e njohur ndryshe si Kushtetuta e Kaçanikut.

Me miratimin e Deklaratës Kushtetuese të 2 korrikut 1990 dhe Kushtetutës së Republikës së Kosovës - Kushtetutës së Kaçanikut më 7 shtator 1990, në Kosovës filloi ndërtimi dhe funksionimi i institucioneve të Republikës së Kosovës.

Kështu, sikurse shumë institucione nëpër Kosovë, edhe Bashkësia Islame e Kosovës u pavarësua nga Rijaseti i Jugosllavisë. Në krye të Bashkësisë Islame të Kosovës u vunë dr. Rexhep Boja si myfti dhe Sabri Bajgora si kryeimam.

Duke e parë si nevojë të menjëhershme hapjen e një fakulteti, me mision përgatitjen e kuadrove në Kosovës, Kuvendi i Bashkësisë Islame të Kosovës, në mbledhjen e mbajtur më 15 gusht të vitit 1992, mori vendim për themelimin e Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë. Më këtë rast, Kuvendi i Bashkësisë Islame të Kosovës, emëroi dhe Këshillin themeltar në përbërje të: dr. Rexhep Boja kryetar, Jashar Jashari sekretar, dr. Pajazit Nushi, mr. Isa Bajqinca, mr. Ismail Ahmeti, Naim Tërnavë, Resul Rexhepi, Sabri Bajgora, mr. Qemajl Morina.⁸

⁸ Arkivi i Bashkësisë Islame të Kosovës, Vendimi nr.443/92 i Kuvendit të Bashkësisë Islame të Kosovës, i nënshkruar nga kryetari i Kuvendit, Miftar Ajdini, f. 1.

Këshilli themeltar i Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë filloi punën e tij, dhe në mënyrë efikase bënë që në vitin akademik 1992-1993, të regjistrohen studentët e parë në këtë vatër të diturisë islame.

Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë që nga themelimi i tij e deri në shtator të vitit 2022, është drejtuar nga këta dekanë: dr. Rexhep Boja, dr. Qazim Qazimi dhe dr. Fahrush Rexhepi.⁹

Botimet e Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë gjatë viteve 1992-2022

Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, i cili u themelua në vitin 1992, filloi punën në edukimin e brezave të rinj, në një kohë tepër të vështirë, si politike, ashtu edhe të sigurisë në përgjithësi.

Studiuesit e kësaj vatre të diturisë, para vetes kishin vënë si detyrë edukimin e brezave të rinj, por edhe botimin e studimeve të tyre në gjuhën amtare shqipe.

Vitet e 90-ta të shekullit XX, ishin vite të sfidës, mbijetesës dhe mbajtjes gjallë të ndjenjës për çlirimin, lirinë dhe pavarësinë e Kosovës.

Punonjësit e Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë, gjatë periudhës së viteve '90 të shekullit XX e deri në çlirimin e Kosovës në qershor të vitit 1999, ishin në pozitë tepër të vështirë, ngase nuk kishin kapacitet të nevojshme teknike që të botonin studimet e tyre në formë libri.

Me fundin e luftës për çlirimin e Kosovës në qershor të vitit 1999, dhe hyrjen e misionit të KFOR-it dhe vendosjen e misionit të Kombeve të Bashkuara në Kosovës, u themeluan kushtet e reja dhe tepër të favorshme që punonjësit shkencorë të Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë, të fillonin publikimin e studimeve të tyre, studime të cilat këto në formë libri dhe monografie i publikoi Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë.

Më poshtë po paraqesim të plotë botimet në gjuhën shqipe të Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë gjatë viteve 1992-2022:

⁹ Ushtrues i detyrës së dekanit të Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë, një kohë ka qenë edhe mr. Qemajl Morina.

1. Libri: “*Gramatikë e gjuhës arabe (morfologji e sintaksë)*”, i autorit Qazim Qazimi, është botuar në vitin 1999.¹⁰

Libri “*Gramatika e gjuhës arabe (morfologji e sintaksë)*” i Qazim Qazimit, është i ndërtuar në gjithsej katërmëdhjetë (14) kapituj dhe është i botuar nën kujdesin e dr. Rexhep Bojës, si botues, me pas të recensentëve: dr. Rexhep Boja dhe dr. Ismail Ahmedi. Libri gjithsej ka 421 faqe, dhe është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare Universitare të Kosovës.

2. Libri: “*Si të komentohet KURAN-i*”, i autorit Enes Kariç, është përkthyer nga gjuha boshnjake nga prof. dr. Abdullah Hamiti dhe është botuar në vitin 2008.¹¹

Libri ka gjithsej gjashtëmbëdhjetë (16) kapituj dhe gjithsej 389 faqe. Ky studim është botuar nën kujdesin e botuesit dr. Rexhep Boja dhe recensentit dr. Xhabir Hamiti. Po ashtu libri është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare dhe Universitare të Kosovës në Prishtinë.

3. Libri: “*Studimi krahasimtar i feve*”, i autorit dr. Zija Abdullahu është botuar në vitin 2010.¹²

Libri i dr. Abdullahut, është i ndërtuar mbi dy (2) kapituj, të cilët janë të ndarë në krerë. Ky studim ka gjithsej 575 faqe dhe është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare dhe Universitare të Kosovës në Prishtinë.

4. Libri: “*Glosari i nocioneve fetare*”, i autorit mr. Qemajl Morina, është botuar në vitin 2010. Libri ka 239 faqe.¹³

¹⁰ Dr. Qazim Qazimi, *Gramatika e gjuhës arabe (morfologji e sintaksë)*, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 1999.

Libri i dr. Qazim Qazimit, *Gramatika e gjuhës arabe*, është ribotuar në vitin 2011, po nga Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë.

¹¹ Enes Kariç, *Si të komentohet KURAN-i*, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2008.

¹² Dr. Zija Abdullahu, *Studimi krahasimtar i feve*, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2010.

¹³ Mr. Qemajl Morina, *Glosari i nocioneve fetare*, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2010.

5. Libri: *“Komentimi i haditheve sipas metodologjisë shkencore”* i autorit prof. ass. dr. Musa Vila është botuar në vitin 2014. Libri është botuar nën kujdesin e botuesit dr. Qazim Qazimi dhe recensentëve: dr. Faredin Ebibi dhe mr. Rrahim Aliu.¹⁴ Libri i profesor Vilës ka gjithsej tetë (8) kapituj me gjithsej 428 faqe. Është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani” në Prishtinë.
6. Viti 2017, shënoi edhe vitin e njëzetepesë (25) të themelimit të Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë, ku me këtë rast u botua monografia: *“Fakulteti i Studimeve Islame - monografi me rastin e 25-vjetorit të themelimit”*. Libri është hartuar dhe botuar nën kujdesin e redaktorit përgjegjës dr. Fahrush Rexhepi, dhe redaksisë në përbërje të: dr. Sulejman Osmani, dr. Hysen Matoshi, dr. Lulzim Esati, mr. Qemajl Morina, mr. Besa Ismaili dhe mr. Vedat Shabani.¹⁵
Monografia ka gjithsej dhjetë (10) kapituj, të cilët janë të ndërtuara në 214 faqe. Po ashtu libri është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani” në Prishtinë.
7. Libri: *“Nën hijen e haditheve të Resulullahut (hadithe për mësim, ligjërata, hytbe dhe vaizë)”*, i autorit prof. ass. dr. Musa Vila është botuar në vitin 2017. Libri është botuar nën kujdesin e botuesit dr. Fahrush Rexhepi dhe recensentëve: dr. Lulzim Esati dhe mr. Vedat Shabani.¹⁶ Libri i profesor Vilës ka gjithsej katërmëdhjetë (14) kapituj me gjithsej 663 faqe. Është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani” në Prishtinë.
8. Libri: *“Personalitete në Kuranin famelartë”*, i dr. Lulzim Esati, është botuar në vitin 2017. Libri i dr. Esatit, është i ndërtuar mbi dy pjesë, dhe është botuar nën kujdesin e ekipit profesional, dr. Fah-

¹⁴ Prof. ass. dr. Musa Vila, *Komentimi i haditheve sipas metodologjisë shkencore*, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.

¹⁵ Fakulteti i Studimeve Islame - monografi me rastin e 25-vjetorit të themelimit, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.

¹⁶ Prof. ass. dr. Musa Vila, *Nën hijen e haditheve të Resulullahut (hadithe për mësim, ligjërata, hytbe dhe vaizë)*, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.

- rush Rexhepi si botues dhe dr. Xhabir Hamiti si recensent.¹⁷ Libri ka gjithsej 277 faqe dhe është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani” në Prishtinë.
9. Dr. Shefqet Krasniqi, gjatë vitit 2017 ka përgatitur dhe më pas Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, ka botuar librin e tij “*Fikhu i pakicave myslimane - sfidat e myslimanëve në Perëndim*”. Libri është botuar nën kujdesin e dr. Fahrush Rexhepi si botuese, ndërsa libri është redaktuar nga dr. Zija Abdullahu dhe dr. Lulzim Esati.¹⁸ Libri i dr. Krasniqit është i ndërtuar në tre (3) kapituj dhe ka gjithsej 503 faqe, dhe i tilli është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani” në Prishtinë.
10. Libri i dr. Ahmet Adiloviç: “*Kolosët e shkencave të Tefsirit*”, është botuar nga Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë në vitin 2017. Libri është përkthyer nga gjuha boshnjake nga dr. Xhabir Hamiti dhe është botuar nën kujdesin e dr. Fahrush Rexhepit si botues.¹⁹ Libri “*Kolosët e shkencave të Tefsirit*”, është i ndërtuar në tri (3) pjesë, dhe ka gjithsej 351 faqe. Është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani” në Prishtinë.
11. Libri: “*Pozita e sunetit në Islam*” i dr. Sulejman Osmani është botuar gjatë vitit 2017.²⁰ Libri i profesor Osmanit, është i botuar nën kujdesin e dr. Fahrush Rexhepit si botues dhe recensent, si dhe nga recensenti tjetër Sabri Bajgora. Libri i studiuesit Sulejman Osmani, është i ndarë në dyzetë (40) pjesë. Ka gjithsej 341 faqe edhe është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani” në Prishtinë.
12. Libri: “*Studime praktike në komentimin tematik të KURAN-it*” i autorit prof. ass. dr. Lulzim Esati është botuar gjatë vitit 2017. Li-

¹⁷ Prof. ass. dr. Lulzim Esati, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.

¹⁸ Dr. Shefqet Krasniqi, *Fikhu i pakicave myslimane - sfidat e myslimanëve në Perëndim*, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.

¹⁹ Dr. Ahmet Adiloviç, *Kolosët e shkencave të Tefsirit*, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.

²⁰ Prof. asoc. dr. Sulejman Osmani, *Pozita e sunetit në islam*, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.

bri është botuar nën kujdesin e botuesit dr. Fahrush Rexhepi dhe recensentit dr. Xhabit Hamiti.²¹ Libri i profesor Esatit ka gjithsej tetë (8) kapituj në 384 faqe. Është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani” në Prishtinë.

13. Libri: *“Studime kontrasive ndërmjet arabishtes dhe shqipes në fushën e fonologjisë”*, i autorit Qemajl Morina, është botuar në vitin 2018.²² Libri është i ndërtuar në gjashtë (6) kapituj, dhe është botuar nën kujdesin e studiuesit dr. Fahrush Rexhepi, i cili është kujdesur si botues dhe recensent. Libri i Qemajl Morinës ka gjithsej 206 faqe dhe është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani” në Prishtinë.
14. Libri: *“Reflektim mendimesh në da’ve”*, i autorit mr. Rexhep Suma, është botuar gjatë vitit 2018 nga Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë. Libri është botuar nën kujdesin e studiuesit dr. Fahrush Rexhepi, i cili është kujdesur si botues, ndërsa si recensent ka dr. Musa Vilën. Ka gjithsej 251 faqe dhe është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani” në Prishtinë.
15. Vepra: *“Dialogu nderfetar: udhëzues për myslimanët”*, i autorëve Muhamad Shafiq dhe Muhamed Abu-Nimer është botuar gjatë vitit 2018 dhe është përkthyer nga mr. Besa Ismaili-Ahmeti, ndërsa redaktor përgjegjës është dr. Fahrush Rexhepi.²³ Libri ka gjithsej pesë kapituj dhe 214 faqe. Është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani” në Prishtinë.
16. Libri: *“Margaritari në dritën e fikhut ibadatit”*, vëllimi I dhe II, i autores dr. Ilmije Kuqi, është botuar nga Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë gjatë vitit 2021. Libri është botuar nën kujdesin e dr. Fahrush Rexhepi si botues, ndërsa recensent në vëllimin e I-rë është dr. Ejup Haziri, ndërsa në vëllimin e II-të, recensent është

²¹ Prof. ass. dr. Lulzim Esati, *Studime praktike në komentimin tematik të KURAN-it*, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.

²² Qemajl Morina, *Studime kontrasive ndërmjet arabishtes dhe shqipes në fushën e fonologjisë*, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2018.

²³ Muhamed Shafiq & Muhamed Abu-Nimer, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2018.

dr. Valon Myrta.²⁴ Vëllimi i I-rë i veprës së dr. Ilmije Kuqi është i ndërtuar në pesëmbëdhjetë (15) pjesë, të cilët nuk janë të titulluar si kapituj, por vetëm si tituj me karakter të dispozitave fetare islame. Libri ka gjithsej 318 faqe dhe është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani”.

Vëllimi i II-të i veprës së dr. Kuqit, është i ndërtuar në nëntëmbëdhjetë (19) pjesë, të cilat si në vëllimin e I-rë, janë të ndërtuara me tema të caktuara me karakter fetar. Po ashtu vëllimi i dytë ka gjithsej 638 faqe edhe është indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani”.

17. Vepra e prof. dr. Abdulkerim Bekkar, me titull “*Menaxhimi i diversitetit*” është botuar gjatë vitit 2021. Libri është përkthyer nga gjuha arabe nga ana e Vedat Shabanit, dhe është botuar nën kujdesin e dr. Fahrush Rexhepi si botues dhe redaktorit përgjegjës mr. Driton Arifi. Libri ka gjithsej 254.²⁵ Libri i Profesor Bekkar, është i ndërtuar në tetë (8) pjesë. Është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani” në Prishtinë.
18. Gjatë vitit 2021, Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, ka botuar në dy (2) vëllime veprën: “*E drejta penale në Sheriatin islam - studim krahasimor*” të autorit dr. Shefqet Krasniqi.²⁶ Vëllimi i I-rë i veprës së dr. Krasniqit është botuar nën kujdesin e botuesit dr. Fahrush Rexhepi dhe të recensentëve: dr. Ajni Sinani dhe dr. Fidan Xhelili. Libri është i ndërtuar në një (1) kapitull dhe ka gjithsej 408 faqe dhe është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani” në Prishtinë.

²⁴ Dr. Ilmije Kuqi, *Margaritari në dritën e Fikhu ibadatit*, vëllimi I, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2021; Dr. Ilmije Kuqi, *Margaritari në dritën e Fikhu ibadatit*, vëllimi II, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2021.

²⁵ Prof. dr. Abdulkerim Bekkar, *Menaxhimi i diversitetit*, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2021.

²⁶ Dr. Shefqet Krasniqi, *E drejta penale në Sheriatin islam - studim krahasimor*, vëllimi I, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2021; Dr. Shefqet Krasniqi, *E drejta penale në Sheriatin islam - studim krahasimor*, vëllimi II, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2021.

Ndërsa vëllimi i II-të i veprës së dr. Shefqet Krasniqit është vazhdim i kapitullit të dytë e deri te kapitulli i katër. Vëllimi i dytë ka gjithsej 438 faqe dhe është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani” në Prishtinë.

19. Libri: *“Llojet e vrasjeve, lëndimeve trupore dhe krimet në gjymtyrë, krime ndaj embrionit, abortiti, teasiri”* i autorit dr. Shefqet Krasniqi është libër, i cili është botuar nga Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë gjatë viti 2021. Kjo vepër i ka gjithsej 438 faqe.
20. Libri: *“Kultura e bashkëjetesës”* i autorit Eklmeludin Ihsanoglu është përkthyer nga Musa Ymeri dhe Xhabir Hamit dhe është e botuar nga Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë gjatë vitit 2007. Libri ka gjithsej 205 faqe.²⁷

Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, gjatë kohës së drejtimit nga dekani prof. dr. Fahrush Rexhepi, ka nisur edhe projektin me të madh në historinë e vet, atë të deshifrimit të gurëve mbivarror në gjithë territorin e Republikës së Kosovës, të cilët i takojnë periudhës së Perandorisë Osmane. Kështu, në vitin 2017 ka nisur publikimi i vëllimeve të studimit: *“Epitafet në gjuhën osmane - rajoni i Prishtinës”*.

1. Vëllim i I-rë është botuar nën kujdesin e dr. Fahrush Rexhepi si redaktor përgjegjës, ndërsa redaksia është e përbërë nga dr. Zija Abdullahu dhe dr. Musa Vila. Recensent është Mustafa Kuçuk, ndërsa epitafet i kanë transkriptuar Agron Islami, Selim Selimi dhe Hatixhe Ahmedi. Libri ka gjithsej 133 faqe dhe është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani” në Prishtinë.²⁸
2. Studimi *“Epitafet në gjuhën osmane - regjioni i Mitrovicës”* është vëllim i II-të, i botuar gjatë vitit 2019, e i cili po ashtu është botuar nën kujdesin e dr. Fahrush Rexhepi si redaktor përgjegjës, ndërsa

²⁷ Elmeleddin Ihsanoglu, *Kultura e bashkëjetesës*, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2007.

²⁸ Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, *Epitafet në gjuhën osmane - regjioni i Prishtinës*, vëllimi I, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.

redaksia është e përbërje nga dr. Zija Abdullahu dhe dr. Musa Vila. Recensentët të studimit janë Ermal Nurja dhe Besir Neziri. Po ashtu epitafet i kanë transkriptuar Agron Islami dhe Selim Selimi. Libri ka gjithsej 169 faqe dhe është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani” në Prishtinë.²⁹

3. Studimi “*Epitafet në gjuhën osmane - regjioni i Ferizajt*” është vëllim i III-të, i cili është botuar në vitin 2021. Është botuar nën kujdesin e dr. Fahrush Rexhepi si redaktor përgjegjës, ndërsa redaksia është e përbërje nga dr. Zija Abdullahu dhe dr. Musa Vila. Recensent është Ermal Nurja. Po ashtu epitafet i kanë transkriptuar Agron Islami dhe Selim Selimi. Libri ka gjithsej 261 faqe dhe është i indeksuar në Bibliotekën Kombëtare të Kosovës “Pjetër Bogdani” në Prishtinë.³⁰

Përveç titujve që i kemi trajtuar në studimin tonë, Fakultetit i Studimeve Islame në Prishtinë, boton edhe periodikun e vet të titulluar “*Buletini*”, që është revistë studimore, kërkimore-shkencore. Në këtë periodik, publicohen punime me karakter shkencor, jo vetëm të punonjësve të Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë, por edhe të bashkëpunëtorëve të jashtëm si nga Kosova, Shqipëria, Maqedonia e Veriut, Mali i Zi dhe më gjerë.

Po ashtu nga ana e studentëve të Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë, botohet edhe revista “*Zgjimi islam*”. Kjo revistë është revistë në të cilën publikojnë studentët e Fakultetit, por që në të pasqyrohen edhe përkthime të artikujve të ndryshëm.³¹

²⁹ Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, *Epitafet në gjuhën osmane - regjioni i Mitrovicës*, vëllimi II, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2019.

³⁰ Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, *Epitafet në gjuhën osmane - regjioni i Ferizajt*, vëllimi III, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2021.

³¹ Në vitin 2016, Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, ka botuar edhe revistën periodike “*Shembulli*”.

Përfundimi

Duke hulumtuar dhe përpunuar botimet e Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë, të botuara qysh nga vitit 1999 e deri në vitin 2022, shohim që kemi të bëjmë me një gamë të gjerë të librave, të cilat ofrojnë të dhëna të bollshme dhe të mira, që kanë të bëjnë me studimet e shkencave islame.

Roli dhe kontributi i Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë, në botimin e literaturës në gjuhën shqipe, literaturë kjo e cila është një bazë e mirë e studimeve islame në Kosovë, është treguese që kjo vatër e diturisë tashme e ka kryer një pjesë të madhe të misionit të saj.

Në fund të këtij studimi tonë, mund të përfundojmë së Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, ka kryer me suksese misioni e tij fisnik, dhe me përkushtim të veçantë ka bërë që të jetë ndër institucione më kredibile në Kosovë dhe rajon për ofrimin e studimeve për studentët dhe ofrimin e kontributeve shkencore për fushën e shkencës islame.

Librat e publikuara të punonjësve të Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë dhe përkthimet e disa titujve nga gjuhët e ndryshme, janë bazë e mirë dhe e shëndoshë që ka vënë shkenca islame në Kosovë.

Burimet dhe literatura:

- Agjencia Shtetërore e Arkivave të Kosovës, Fondi: Fletorja zyrtare e KSA të Kosovës, Nr.33/69, Prishtinë, nëntor 1969, f. 1079-1080;
- Agjencia Shtetërore e Arkivave të Kosovës, Fondi: Këshilli Popullor i Kosovës, Sektori i Arsimit: Raport për punën e kurseve kundër analfabetizmit 1946, dokument numër 14180.
- Arkivi i Bashkësisë Islame të Kosovës, Vendimi nr.443/92 i Kuvendit të Bashkësisë Islame të Kosovës, i nënshkruar nga kryetari i Kuvendit, Miftar Ajdini.
- Dr. Ahmet Adilović, Kolosët e shkencave të Tefsirit, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.
- Dr. Ilmije Kuqi, Margaritari në dritën e Fikhu ibadatit, vëllimi I, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2021.
- Dr. Ilmije Kuqi, Margaritari në dritën e Fikhu ibadatit, vëllimi II, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2021.
- Dr. Qazim Qazimi, Gramatika e gjuhës arabe (morfologji e sintaksë), Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 1999.
- Dr. Shefqet Krasniqi, E drejta penale në Sheriatin islam - studim krahasimor, vëllimi I, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2021.
- Dr. Shefqet Krasniqi, E drejta penale në Sheriatin islam - studim krahasimor, vëllimi II, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2021.
- Dr. Shefqet Krasniqi, Fikhu i pakicave myslimane - sfidat e myslimanëve në perëndim, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.
- Dr. Shkodran Imeraj, Kosova 1968-1990, Prishtinë: Instituti i Historisë - Prishtinë, 2021.
- Dr. Zija Abdullahu, Studimi krahasimtar i feve, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2010.
- Elmeleddin Ihsanoglu, Kultura e bashkëjetesës, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2007.
- Enes Kariç, Si të komentohet KURAN-i, Prishtinë: Fakultetit i Studimeve Islame në Prishtinë, 2008.
- Fakulteti i Studimeve Islame - monografi me rastin e 25-vjetorit të themelimit, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.
- Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, Epitafet në gjuhën osmane – regjioni i Prishtinës, vëllimi I, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.

- Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, Epitafet në gjuhën osmane – regjioni i Mitrovicës, vëllimi II, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2019.
- Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, Epitafet në gjuhën osmane – regjioni i Ferizajt, vëllimi III, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2021.
- Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, Revista periodike “Shembulli”.
- Konferenca e Bujanit (materiale nga sesioni shkencor kushtuar 50-vjetorit të Konferencës së Bujanit, mbajtur në Tiranë me 7 janar 1994, Prishtinë: Instituti i Historisë - Prishtinë, 1998.
- Mr. Qemajl Morina, Glosari i nocioneve fetare, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2010.
- Muhamad Shafiq & Muhamed Abu-Nimer, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2018.
- Prof. asoc. dr. Sulejman Osmani, Pozita e sunetit në islam, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.
- Prof. ass. dr. Lulzim Esati, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.
- Prof. ass. dr. Lulzim Esati, Studime praktike në komentimin tematik të KURAN-it, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.
- Prof. ass. dr. Musa Vila, Komentimi i haditheve sipas metodologjisë shkencore, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.
- Prof. ass. dr. Musa Vila, Nën hijen e haditheve të Resulullahut (hadithe për mësim, ligjërata, hytbe dhe vaizë), Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2017.
- Prof. dr. Abdulkërim Bekkar, Menaxhimi i diversitetit, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2021.
- Qemajl Morina, Studime kontrastive ndërmjet arabishtes dhe shqipes në fushën e fonologjisë, Prishtinë: Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, 2018.
- Sulltane Ukaj, Zhvillimi i arsimit në Kosovë, Prishtinë: Instituti i Historisë - Prishtinë, 2006.
- Universiteti i Prishtinës 1970-2005 - University of Prishtina 1970-2005, Prishtinë - Prishtina: Universiteti i Prishtinës, 2005.

Assoc. Prof. Dr. Shkodran IMERAJ

THE ROLE AND CONTRIBUTION OF THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES IN PRISTINA IN PUBLISHING ISLAMIC LITERATURE IN THE ALBANIAN LANGUAGE DURING THE PERIOD 1992–2022

Abstract

The establishment of the Faculty of Islamic Studies in Pristina in 1992 represents one of the most significant developments for Islamic religious education and the translation of Islamic literature into the Albanian language in post-1990s Kosovo. This educational institution was founded under exceptionally challenging circumstances—following the revocation of the autonomy of the Socialist Autonomous Province of Kosovo and the separation of the Islamic Community of Kosovo from the Yugoslav Riyasat. The primary goal of the faculty was to train a new generation of religious scholars and to build a new academic platform for Islamic studies in the Albanian language.

The contribution of this institution is multifaceted: it has formed an academic elite in the field of Islamic studies, supported the affirmation of the Albanian language in religious discourse, and created a lasting scholarly legacy for future generations. The publications of the Faculty of Islamic Studies have influenced not only the academic environment in Kosovo but also the broader Albanian-speaking world, strengthening Islamic cultural and religious identity across Albanian-speaking regions.

This paper examines the role of the Faculty of Islamic Studies in the development and publication of Islamic literature from its foundation until 2022. During the period 1992–1999, due to difficult technical conditions and political repression, publications were limited and sporadic. However, after 1999, in a new political and institutional environment, the faculty intensified its efforts in publishing scientific studies, university textbooks, and monographs—playing an irreplaceable role in the advancement of Islamic literature in the Albanian language.

Keywords: *Faculty of Islamic Studies, Islamic literature, Albanian language, publications, Pristina, Islamic Community of Kosovo.*

AKTIVITETE

AKTIVITETET I IHSI-së (2024)

Viti 2024 ishte vit që u karakterizua me aktivitete të shumta dhe pjesëmarrje në Konferenca dhe vizita me karakter studiues-hulumtues, ndër të cilat do të veçonim:

Më **7 mars 2024**, në Edrene të Turqisë, u mbajt Simpoziumi Ndërkombëtar, i organizuar nga Universiteti i Thrakisë, në bashkëpunim me Vалиun e Edrenesë.

Simpoziumi zhvilloi punimet në tri seanca, seancën e hapjes zyrtare, në të cilën mori pjesë edhe ish-presidenti i Kosovës, prof. dr. Fatmir Sejdiu.

Me kumtesa u paraqitën gjithsej 45 referues nga të gjitha shtetet e Ballkanit, e në mesin e tyre edhe 9 referues nga Kosova.

Ne këtë Simpozium, me kumtesat e tyre u paraqitën prof. Sabri Bajgora, drejtor i IHSI-së me temën: *“Hafiz Islam Nekoçi dhe Mevludi i Shamit”* dhe dr. Besir Neziri, anëtar i Këshillit Drejtues të IHSI-së me temën: *“Vepra e Hafiz Ali Ulqinakut e quajtur “Ulqini”*.

Në seancën e mbylljes, fjala për ta vlerësuar rrjedhën e Simpoziumit iu dha edhe drejtorit Bajgora, i cili çmoi lart kontributin e Turqisë dhe institucioneve të saj në ngritjen e urave të bashkëpunimit me shtetet e Ballkanit, sidomos me Kosovën.



Më 22 maj 2024, drejtori i Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, prof. Sabri ef. Bajgora, i shoqëruar nga anëtari i Këshillit Drejtues të IHSI-së, dr. Besir Neziri, pritën në takim studentët e Unionit Studentor të Fakultetit të Studimeve Islame, të kryesuar nga kryetari i këtij Unioni, Arlind Gajtani.

Drejtori Bajgora i njohu ata me punët dhe angazhimet që ka ky Institut. Ai përgëzoi studentët për rolin e tyre dhe për angazhimin e tyre për dituri, duke i inkurajuar ata që të vazhdojnë edhe më tej kërkimin e diturisë, si një obligim nga i Madhi Zot. Drejtori Bajgora ofroi mbështetjen dhe përkrahjen e plotë të Institutit për të gjithë studentët për kërkimet e tyre shkencore. Ai tha se dera e Institutit do të jetë gjithnjë e hapur për të gjithë studentët, e posaçërisht për studentët e Fakultetit të Studimeve Islame, me të cilët u bisedua edhe për mundësinë e organizimit të seminareve trajnuese në disa fusha studimore.

Kryetari i Unionit Studentor, Arlind Gajtani, në emër të studentëve, falënderoi drejtorin Bajgora për pritjen dhe për gatishmërinë e tij dhe të Institutit që të jenë në përkrahje të vazhdueshme për studentët.



Më **27 maj 2024**, drejtori i Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, prof. Sabri ef. Bajgora, i shoqëruar nga anëtari i Këshillit Drejtues të këtij Instituti, dr. Besir Neziri, vizituan Këshillin e Bashkësisë Islame të Obiliqit, në të cilin u mirëpritën nga kryetari i këtij Këshilli, Rexhep ef. Qerkezi me bashkëpunëtorë.

Drejtori Bajgora e falënderoi kryetarin Qerkezi dhe nëpërmes tij të gjithë imamët e Këshillit për gatishmërinë e tyre që të dorëzojnë librat dhe dorëshkrimet e vjetra tek Instituti, si dhe i porosi ata që një gjë të tillë ta vazhdojnë ta bëjnë edhe në të ardhmen, gjithnjë për ta ruajtur dhe për t'ia dhënë vlerën dhe rëndësinë e duhur trashëgimisë sonë fetare.

Gjatë këtij takimi u diskutua edhe mbajtja e një tryeze shkencore ku-shtuar myderrizit të njohur, Haxhi Ilaz ef. Hashanit (Glloboderi), që vjen pikërisht nga kjo komunë, i cili ka qenë mësimdhënës dhe drejtor i Med-resesë së Pirinazit në Prishtinë.

Po ashtu, drejtori Bajgora, paraqiti një projekt-propozim, që në kuadër të çdo Këshilli të fillojë tubimi i të dhënave për një Monografi të përgjithshme të imamëve, e cila do të realizohej në bashkëpunim me IHSI-në.



Më **30 maj 2024**, në ambientet e Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, një grup studentësh të Fakultetit të Studimeve Islame, të udhëhequr nga profesoresha e Tefsirit, dr. Valmire Batatina - Krasniqi, patën mundësi që të dëgjojnë një ligjëratë nga ish-profesori shumëvjeçar i Tefsirit në FSI, tashmë drejtor i Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, prof. Sabri ef. Bajgora.

Ai para studentëve shpalosi sfidat dhe peripecitë me të cilat ishin ballafaquar gjatë kohës së themelimit të FSI-së, dhe përpilimin e planprogrameve adekuate për lëndët fetare në Fakultetin e Studimeve Islame.

Drejtori Bajgora më pas foli edhe për tefsirologët shqiptarë dhe kontributin që ata kanë dhënë për këtë shkencë, duke i inkurajuar ata që të vazhdojnë me hulumtimet e tyre për këta tefsirologë, marrë parasysh se sot gjenden pjesë të shumta të sureve kuranore, që janë shkruar e komentuar nga autorët shqiptarë me alfabet arab dhe osman, në mungesë të alfabetit shqip në kohën kur ata kanë jetuar e vepruar.

Më pas drejtori Bajgora i njohu studentët me tubimin e dorëshkrimeve nga ana e Institutit, në të cilat po ashtu hasim komentime të ajeteve nga dijetarët tanë të mëhershëm. Në fund u bisedua edhe për mundësinë që një grup studentësh të jenë pjesë e këtij projekti madhor, për ruajtjen dhe konservimin e trashëgimisë sonë të shkruar.



Më **10 korrik 2024**, drejtori i Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, prof. Sabri ef. Bajgora, i shoqëruar nga anëtari i Këshillit Drejtues të këtij Institutit, Besir ef. Neziri, pritën në takim profesorin dhe ish-prodekanin e Fakultetit të Studimeve Islame pranë Universitetit “Trakia”. në Edirne, dr. Ilir Rruga, i cili shoqërohej nga dr. Agron Islami dhe Fatmir Hadri.

Prof. Bajgora fillimisht i uroi mirëseardhje dr. Ilirit, e më pas e njohu atë me punët dhe angazhimet e Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame. Ai shfrytëzoi rastin që të falënderojë dr. Rugën për hapjen e rrugës për bashkëpunim ndërmjet Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame me institutet shkencore pranë Universitetit “Trakia”, siç është edhe Instituti për Hulumtime Ballkanike



Nga **22 deri më 26 dhjetor 2024**, drejtori i Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, Sabri ef. Bajgora, i shoqëruar nga anëtari i KD-së së IHSI-së, dr. Besir Neziri, qëndruan në Stamboll, për një vizitë hulumtuese dhe studimore.

Ata vizituan Arkivin e Meshihatit të Turqisë, ku mbodhën materiale të bollshme rreth Defterëve të Medreseve-shkollave në Perandorinë Osmane, me theks të veçantë, medreseve në trojet shqiptare.

Drejtori Bajgora dhe dr. Besir Neziri, po ashtu vizituan edhe Arkivin Qendror të Perandorisë Osmane me seli në Stamboll.

Të gjitha këto dokumente të digjitalizuara, që u morën në këto dy arkiva, do të klasifikohen dhe do të jenë pjesë e Arkivit të IHSI-së, dhe të Kryesisë së BIK-ut, në të cilin do të kenë mundësi qasjeje të gjithë studiuesit e interesuar nga trojet shqiptare.



Dhurimi i librave dhe i bibliotekave të hoxhallarëve dhe ulemave për IHSI

Edhe këtë vit, ka vazhduar dhurimi i bibliotekave dhe i dorëshkrimeve të hoxhallarëve dhe ulemave të vjetër për bibliotekën e IHSI-së.

Më **01 mars 2024**, Institutit të Hulumtimeve dhe Studimeve Islame, përkatësisht bibliotekës së tij, i janë shtuar edhe librat e hoxhës Mehmet ef. Dërmaku, të cilat i dhuroi djali i tij, imami i xhamisë në Shipashnicës së Epërme, njëherësh kryetari i Këshillit të Bashkësisë Islame të Kamenicës, Ferid ef. Dërmaku.

Librat janë të fushave të ndryshme, kryesisht tefsir dhe hadith, por spikasin një dorëshkrim i vjetër i Kuranit dhe dy libra me dua (lutje) të përdorura nga hoxhallarët e asaj kohe.

Mehmet ef. Dërmaku lindi në vitin 1927 dhe që nga viti 1951 deri më 1991, ka shërbyer si imam në fshatin Shipashnicë të Epërme. Ai për një mandat ka qenë edhe kryetar i Shoqatës së Ulemave në Kamenicë. Ka ndërruar jetë në vitin 2002.



Më **30 prill 2024**, imami Adnan ef. Vishi nga Kaçaniku, i dhuroi bibliotekës së IHSI-së, librat e babait të tij, myderrizit të njohur, Feriz ef. Vishit, i cili gjatë jetës së tij, fillimisht shërbeu si imam në Xhaminë e Kaçanikut të Vjetër për 29 vjet, e më pas vazhdoi si imam në xhaminë “Koxha Sinan Pasha” në Kaçanik, për 24 vjet, deri në pensionimin e tij në vitin 1991.



Më **13 shtator 2024**, z. Turhan Sahiti, i dhuroi Bibliotekës së IHSI-së, bibliotekën e Myderriz Eshref ef. Mehmetit, të cilën ai ua kishte lënë në trashëgim Familjes Domaniku nga Prishtina me afër 200 libra edhe shumë dokumente e dorëshkrime të vjetra 100-200 vite, në gjuhën arabe, perse, osmane dhe frënge.

Këto libra me vlerë janë sistemuar me kujdes në Arkivin e IHSI-së, të botimeve të veçanta.



PËRMBAJTJA

PARATHËNIE	5
STUDIME	9
Prof. dr. Fahrush REXHEPI POZITA E POPULLATËS MYSLIMANE SHQIPTARE NË PERIU DHËN E MBRETËRISË JUGOSLLAVE DHE ROLI I MEDRESEVE TË SHKUPIT	11
Prof. dr. Jusuf OSMANI DËBIMI I POPULLATËS SHQIPTARE DHE MYSLIMANE - TURQ, BOSHNJAKË DHE TË TJERË NGA PASHALLËKU I BEOGRADIT	45
Assis. prof. dr. Ilir RRUGA PËRVOJA E BASHKËJETESËS NDËRMJET MYSLIMANËVE DHE TË KRISHTERËVE NË SHQIPËRI GJATË PERIU DHËS OSMANE (XV-XVII)	63
Msc. Ermal BEGA SHKAQE E ZHVILLIMIT TË TRASHËGIMISË ISLAME NË SHQIPËRI DHE TË HUMBJES SË SAJ GJATË SHEKULLIT XX.....	83
FETARE.....	95
Metin IZETI PËRSHPIRTSHMËRIA DHE JETA FETARE	97
Prof. ass. Valmire BATATINA - KRASNIQI TEFSIRI MEVÂKIB – METODOLOGJIA DHE VEÇORITË E TIJ. 121	
Prof. ass. dr. Rexhep SUMA FAMILJA MYSLIMANE PËRBALLË MODERNITETIT DHE RREZIQEVERE BASHKËKOHORE.....	143

TRASHËGIMI	165
Dr. Feim GASHI	
RËNDËSIA E XHAMIVE NË JETËN E MYSLIMANËVE	
KOSOVARË DHE QËNDRIMET E TYRE NDAJ XHAMIVE ...	167
Prof. dr. Hysen MATOSHI	
XHAMIA SI IDENTITET	191
Mumin OMEROV	
XHAMITË E PERIU DHËS OSMANE NË TETOVË	199
Prof. ass. dr. Krenar DOLI	
TRADITA E PËRDORIMIT TË MEKAMEVE	
NË XHAMITË E KOSOVËS	217
VËSHTRIME	233
Prof. asoc. dr. Shkodran IMERAJ	
ROLI DHE KONTRIBUTI I FAKULTETIT TË STUDIMEVE	
ISLAME NË PRISHTINË NË BOTIMIN E LITERATURËS	
ISLAME NË GJUHËN SHQIPE	
GJATË PERIU DHËS 1992-2022	235
AKTIVITETE.....	251
AKTIVITETET I IHSI-së (2024)	253
 PËRMBAJTJA.....	 263