

Nëntor 2023 | Nr. 7.

NENTOR 2023 NR. 7.

NOVEMBER 2023 NO. 7.

STUDIME ORIENTALE

REVISTË SHKENCORE NDËRKOMBETARE
INTERNATIONAL SCIENTIFIC JOURNAL

STUDIME ORIENTALE

Iljaz Rexha: *Presence of the Albanian population in the geographical area of Dardania - Kosovo and North-Western Macedonia during medieval times before the occupation of the Ottoman Empire of the Balkans*

Muhamed Mufaku: *Një dorëshkrim arabisht me kujtimet e të birit të Hafiz Islam Prishtinës për shpërnguljen e shqiptarëve në Damask në fillim të shek.XX.*

Fahri Avdija: *Vlerësimi i disa vakëfeve të themeluara në Kosovë gjatë Periudhës Osmane*

Elton Hatibi: *Kur Muji fliste me kalin turqisht*

Sami Frashëri: *Shkrimi, leximi dhe historia e shkrimeve*

Sadik Jalal Al-Azm: *Orientalizmi dhe Orientalizmi i Kthyer Mbrapsht*

ISSN (Print) 2663-3965

ISSN (Online) 2663-3973

KDU 28 (05) 281.411.21. (05)

STUDIME ORIENTALE

REVISTË SHKENCORE NDËRKOMBETARE
INTERNATIONAL SCIENTIFIC JOURNAL

Iljaz Rexha: Presence of the Albanian population in the geographical area of Dardania - Kosovo and North-Western Macedonia during medieval times before the occupation of the Ottoman Empire of the Balkans

Muhamed Mufaku: Një dorëshkrim arabisht me kujtimet e të birit të Hafiz Islam Prishtinës për shpërnguljen e shqiptarëve në Damask në fillim të shek.XX.

Fahri Avdija: Vlerësimi i disa vakëfeve të themeluara në Kosovë gjatë Periudhës Osmane

Elton Hatibi: Kur Muji fliste me kalin turqisht

Sami Frashëri: Shkrimi, leximi dhe historia e shkrimeve

Sadik Jalal Al-Azm: Orientalizmi dhe Orientalizmi i Kthyer Mbrapsht

STUDIME ORIENTALE

REVISTË SHKENCORE NDËRKOMBETARE
INTERNATIONAL SCIENTIFIC JOURNAL

ADRESA:

UNIVERSITETI I PRISHTINËS “HASAN PRISHTINA”, FAKULTETI I
FILOLOGJISË, DEPARTMANETI I ORIENTALISTIKËS
RR. GEORGE BUSH, P.N., 10 000 PRISHTINË, REPUBLIKA E KOSOVËS

E-MAIL:

STUDIME.ORIENTALE@UNI-PR.EDU

WEB FAQE:

[HTTPS://FILOLOGJIA.UNI-PR.EDU/PAGE.ASPX?ID=1,89](https://filologjia.uni-pr.edu/page.aspx?id=1,89)

FAQOSJA DHE PËRPUNIMI TEKNIK:

REDAKSIA

BOTUESI:

UNIVERSITETI I PRISHTINËS “HASAN PRISHTINA”
FAKULTETI I FILOLOGJISË - DEPARTAMENTI I ORIENTALISTIKËS



Prishtinë, 2023

STUDIME ORIENTALE

REVISTË SHKENCORE NDËRKOMBETARE
INTERNATIONAL SCIENTIFIC JOURNAL

STAFI I REDAKSISË

EDITORIAL STAFF

Kryeredaktore/ Editor-in-Chief

Prof.Ass.Dr. Zeqije Xhafçe, Universiteti i Prishtinës “Hasan Prishtina”
Fakulteti i Filologjisë, Departamenti i Orientalistikës, zekije.xhafqe@uni-pr.edu

Sekretare e redaksisë/ Editorial Secretary

Phd. Cand. Liridona Bërkolli. Universiteti i Prishtinës “Hasan Prishtina”
Fakulteti i Filologjisë, Departamenti i Orientalistikës,
liridona.berkolli@uni-pr.edu

Redaktori i gjuhës/Language editor

Ph. Cand. Jahja Hondozi, Universiteti i Prishtinës “Hasan Prishtina”,
Fakulteti i Filologjisë, Departamenti i Orientalistikës, jahja.hondozi@uni-pr.edu

STUDIME ORIENTALE

REVISTË SHKENCORE NDËRKOMBETARE
INTERNATIONAL SCIENTIFIC JOURNAL

BORDI REDAKTUES

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç, IRCICA GM, University of Üsküdar, Institute of Sufi Studies, mahmuterol.kilicuskudar.edu.tr

Prof.Dr. Munir Mujić, University of Sarajevo, Department of Oriental Philology, munir.mujić@ff.unsa.ba

Prof. Dr. Abdulla Hamiti, Universiteti i Prishtinës "Hasan Prishtina, Fakulteti i Filologjisë, Departamenti i Orientalistikës, abdulla.hamiti@uni-pr.edu

Prof. Dr. Isa Memishi, Universiteti i Prishtinës "Hasan Prishtina, Fakulteti i Filologjisë, Departamenti i Orientalistikës, isa.memishii@uni-pr.edu

Prof.Assoc.Dr. Turgay Şafak, İstanbul Medeniyet University, Faculty of Arts and Humanities, Department of Eastern Languages and Literatures, Persian Language And Literature, turgay.safak@medeniyet.edu.tr

Prof.Assoc.Dr. Abdulla Rexhepi, Universiteti i Prishtinës "Hasan Prishtina, Fakulteti i Filologjisë, Departamenti i Orientalistikës, abdulla.rexhepi@uni-pr.edu

Dr.Sc. Amina Šiljak Jesenković, University of Sarajevo, Oriental Institute,
asiljakjesenkovic@ois.unsa.ba

Prof.Ass.Dr. Isa Sülçevsi, Universiteti i Prishtinës “Hasan Prishtina, Fakulteti i
Filologjisë, Departamenti i Orientalistikës, isa.sulcevsi@uni-pr.edu

Prof.Ass.Dr. Xhemile Abdiu, Universiteti i Tiranës, Fakulteti i Gjuhëve të Huaja,
Departamenti i gjuhëve sllave dhe Ballkanike, xhemile.abdiu@unitir.edu.al

Dr. Sci, Mustafa Tatçı, Gazi University, Faculty of Education, Department of
Turkish Language and Literature, tatci@gazi.edu.tr

Dr.Sci. Agron Islami, Instituti i Historisë “Ali Hadri”, Prishtinë,
agron.islami@gmail.com

PËRMBAJTJA / CONTENTS

Fjala e redaksisë.....	2
------------------------	---

Artikuj shkencor

Iljaz Rexha - Presence of Alban population in the geographical area of Dardania /Kosovo and North-Western Macedonia/ during medieval times before the occupation of the Ottoman Empire of the Balkans (According to the Slav sources of the XIII-XIV centuries and ottoman-Turkish sources of XV-XVI centuries).....	1
Muhamed Mufaku - Një dorëshkrim arabisht me kujtimet e birit të Hafiz Islam Prishtinës për shpërnguljen e shqiptarëve në Damask në fillim të shek.XX.	36
Fahri Avdija - Vlerësimi i disa vakëfeve të themeluara në Kosovë gjatë Periudhës Osmane.....	52
Elton Hatibi - Kur Muji fliste me kalin turqisht.....	65

Artikuj të përthyer

Sami Frashëri - Shkrimi, leximi dhe historia e shkrimeve.....	94
Sadik Jalal al-Azm - Orientalizmi dhe Orientalizmi i Kthyer Mbrapsht ...	102

Recensione

Sadik Mehmeti, Hatixhe Ahmed, Ramadan Shkodra (2021). Dijetarë shqiptarë në Perandorinë Osmane (1880 – 1912): Sipas dokumenteve të Meshihatit të Lartë Osman, Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame e Republikës së Kosovës	131
Muhamed Mufaku (2021). Figura Shqiptare në Lindjen e Mesme Shekujt XVI-XX, Shkup: Logos A	135
Lindita Latifi Khanari (2022). Arnavutçadaki Türkçe Alıntılar” (Turqizmat e gjuhës shqipe), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.	138

Fjala e redaksisë

Të nderuar lexues,

Me kënaqësi të madhe prezantoj Numrin 7 të revistës shkencore Studime Orientale, i cili do të botohet, për herë të parë, në kuadër të revistave të Fakultetit të Filologjisë së Universitetit të Prishtinës "Hasan Prishtina". Në këtë botim, paraqesim një përzgjedhje të larmishme artikujsh kërkimor e recensione librash, secili duke kontribuar në mënyrë të konsiderueshme në fushën e filologjisë orientale. Revista përfshinë artikuj në gjuhën shqipe dhe në gjuhën angleze. Poashtu, duhet cekur se secili artikull shkencor është kompletuar me abstraktin në shqip dhe në anglisht.

Artikujt e paraqitur në këtë numër kanë pësuar vlerësim rigoroz nga recenzentët, për të siguruar cilësi dhe integritet të lartë të kërkimit të paraqitur. Ne u jemi mirënjohës autorëve për punën e tyre të përpiktë dhe përkushtimin për avancimin e njohurive shkencore.

Orientalisti dhe historiani Iljaz Rexha, trajton praninë e popullsisë shqiptare në zonën gjeografike të Dardanisë, e cila përfshin rajonet e Kosovës dhe Maqedonisë Veri-Perëndimore, gjatë periudhës mesjetare deri në pushtimin e Ballkanit nga Perandoria Osmane. Studimi fokusohet në burime dokumentare historike nga shekujt 13-16 që dëshmojnë ekzistencën e vendbanimeve dhe popullsive shqiptare para pushtimit osman.

Orientalisti tjetër i shquar, Muhamed Mufaku na sjell një dorëshkrim në arabisht i cili hedh dritë mbi jetën dhe historinë e shqiptarëve që janë larguar nga Kosova si pasojë e Luftës Ballkanike të viteve 1912-1913. Teksti përfshin "Kujtimet e birit të Hafiz Islam Prishtinës, Abdulvehap Xhelaludin (1928-2005)" dhe është një nga tre dorëshkrimet të bijve të hafizëve të gjeneratës së parë të shkuar në Siri.

Historiani i ri Fahri Avdija, në artikullin e tij bënë vlerësimin e vakëfe të themeluara në Kosovë gjatë periudhës osmane, institucione këto të cilat përmes veprimtarisë së tyre luajtën një rol të rëndësishëm në transmetimin e kulturës osmane dhe islamizimin e shqiptarëve. Autori flet për mënyrat e themelimit dhe funksionimit të tyre, duke përfshirë vakëfe të ndryshme të themeluara nga sulltanët, pushtetarët, klerikët dhe banorët vendas.

Elton Habibi, në artikullin e titlluar “Kur Muji fliste me kalin turqisht” duke përdorur metodën deskriptive të teksteve, shtjellon elemente të kulturës osmane të pranishme në eposin e kreshnikëve.

Për këtë numër kemi zgjedhur dy artikuj të cilit do t’ua tërheqin vëmendjen studiuesve të filologjisë orientale. Njëri është artikulli Sami Frashërit i shkruar lidhur me konceptet e shkrimit, leximit dhe historisë së shkrimeve, me anë të të cilit mund të njoftohemi me mënyrën e konceptualizimit të temave të rëndësishme për lexuesit të sh. XIX-të. Tjetri është artikulli i akademikut Sadik Jalal al-Azm i, cili është njohur për kontributin e dhënë në diskursin e orientalizmit dhe ofron një kritik pragmatike ndaj veprës së njohur ‘Orientalizëm’ të Edward Saidit.

Përveç artikujve shkencore kemi përfshirë edhe recensione të tre veprave të botuara kohëve të fundit në fushën studimeve orientale. Ato janë: Dijetarë shqiptarë në Perandorinë Osmane (1880-1912): sipas dokumenteve të Meshihatit të Lartë Osman nga Sadik Mehmeti, Hatixhe Ahmedi dhe Ramadan Shkodra; Figura Shqiptare në Lindjen e Meme Shekujt XVI-XX nga Muhamed Mufaku dhe Arnavutça’daki Türkçe Alıntılar (Turqizmat e gjuhës shqipe) nga Lindita Xh. Latifi.

Ndërsa lundrojmë në kompleksitetin e fushës studimore të quajtur *studime orientale*, mund të themi se hulumtimi i botuar në këtë numër ofron njohuri të vlefshme dhe perspektiva të reja. Shumëllojshmëria e temave të mbuluara nga historia, folklori, analiza e dorëshkrimeve e deri te gjuhësia pasqyrojnë natyrën e shumëanshme të kërkimit shkencor bashkëkohor.

Dëshiroj të shpreh mirënjohjen time për recensentët tanë të nderuar dhe anëtarët e bordit redaktues, sekretaren dhe redaktorët gjuhësor, ekspertiza dhe përkushtimi i të cilëve është shumë rëndësishëm në ruajtjen e standardeve të larta të revistës Studime Orientale. Mendimet dhe udhëzimet e tyre konstruktive kanë qenë të rëndësishme edhe në formësimin e përmbajtjes së kësaj reviste.

I inkurajoj lexuesit tanë që të zhyten në artikujt brenda këtyre faqeve, duke u angazhuar me kërkimin më të fundit të paraqitur. Ne besojmë se njohuritë e ndara këtu do të frymëzojnë kërkime, debate dhe inovacione të mëtejshme brenda komunitetit shkencor.

Ju falënderoj në emër të redaksisë për mbështetjen të vazhdueshme për revistën Studime Orientale. Ne jemi të përkushtuar

të ofrojmë një platformë për shpërndarjen e kërkimeve novatore dhe presim me padurim komentet dhe kontributet tuaja në të ardhmen.

Kryeredaktore
Prof. Zeqije Xhafçe

Artikuj Shkencor

Presence of alban population in the geographical area of Dardania /Kosovo and North-Western Macedonia/ during medieval times before the occupation of the Ottoman Empire of the Balkans (According to the Slav sources of the XIII-XIV centuries and otoman-Turkish sources of XV-XVI centuries)

Iljaz Rexha

Abstrakt

Artikulli trajton praninë e popullsisë shqiptare në zonën gjeografike të Dardanisë, e cila përfshin rajonet e Kosovës dhe Maqedonisë Veri-Perëndimore, gjatë periudhës mesjetare deri në pushtimin e Ballkanit nga Perandoria Osmane. Studimi fokusohet në burime dokumentare historike nga shekujt 13-16 që dëshmojnë ekzistencën e vendbanimeve dhe popullive shqiptare para pushtimeve osmane. Burimet përfshijnë harta gjeografike antike mesjetare dhe gjetje arkeologjike. Territori, në lashtësi, ishte pjesë e Mbretërisë Dardane, e cila u krijua nga fisi dardan me origjinë ilire, i konsideruar si paraardhës i shqiptarëve. Shteti kishte strukturat e tij politike, administrative dhe ushtarake dhe monedhën e vet. Pas rënies nën sundimin romak në vitin 44 pas Krishtit, Dardania pësoi ndryshime të ndryshme administrative. Artikulli thellohet më tej në ndikimin e migrimeve dhe pushtimeve të ndryshme në popullatën shqiptare, duke theksuar qëndrueshmërinë e tyre ndaj romanizimit dhe asimilimit.

Fjalët kyqe: *Albanian population, Dardania, Ottoman Empire, historical documents*

Abstract

The article discusses the presence of the Albanian population in the geographical area of Dardania, which encompasses regions of Kosovo and North-Western Macedonia, during the medieval times leading up to the Ottoman Empire's occupation of the Balkans. The study focuses on historical media sources from the 13th to 16th centuries that attest to the existence of Albanian settlements and populations before the Ottoman invasions. Sources include antique medieval geographic maps and archaeological findings. The territory, in antiquity, was part of the Dardan Kingdom, which was established by the Dardan tribe of Illyrian origin, considered the ancestors of the Albanians. The state had its political, administrative, and military structures, and its own currency. After falling under Roman rule in 44 AD, Dardania underwent various administrative changes. The article further delves into the impact of various migrations and invasions on the Albanian population, highlighting their resilience against romanisation and assimilation.

Fjalët kyqe: *popullsia shqiptare, Dardani, Perandoria Osmane, dokumente historike*

Our study is aimed at the theme, which concerns, precisely with the historical media sources testifying to the presence and existence of Albanian settlements and populations before the Ottoman invasions of the Balkans, throughout the vast geographical space of Dardania respectively in the territories of Kosovo and North-Western Macedonia.

According to the sources, antique medieval geographic maps, Kosovo territory and today part of North-western in the antique times was part of the antique Dardan Kingdom with the main seat in Shkup (Scupi), established in century IV-I, before our era by the tribe of Dardan with the Illyrian origin, ancestors of antique Albanians and medieval Arberors more concretely of today's Albanians. This state had its political-administrative, military as well as territorial organisation, its currency which we could find from Nish (Naissus), in the North to Shtip (Astibos) and Veles (Bilassora), in the South. Under the rule of the Roman Empire, Dardania falls in the year 44. First, was part of the province of Mezia (Moesia Superior), and then in 279, a new unit of Dardania region was established.

Based on some archaeological findings in the territory of central Dardania and the largest space of South Illyria, it is seen that Illyrian-Albanian tribes managed to escape romanisation and remained very little affected, (with the spread of small groups). They also escaped assimilation during the massive influxes of barbarian peoples, Huns, Avars and especially Slavs who came from a province, beyond the Carpathians, of Bjelorussia called Polesje, moving towards Kijev and Warsaw, finally during the VI-VII, they settled in Balkan. Since the point of the conquests and of these barbarian peoples, as well as those Slavs, was, at first glance, to penetrate as far south as possible, they crossed the great barrier, the Danube River near the city of Singidunum. Then they continued their journey through the valleys of the rivers of Morava (Margus), and Vardar (Bardarios), by passing central Dardania. They managed to invade Thessaloniki, the main city, where large barbarian crowds gathered.

After the partition of the Roman Empire in 395, and with its destruction in 476, it was divided into two parts, that of the East and in that of the West. At the time, the territory of Dardania and its population were included within the East-Byzantine and for centuries they were under the domain until the second half of IX century. While the activity still had had still remained under the domain and

jurisdiction of the Western Church of Rome of the Holy See until the VIII century. After this, they enter under the jurisdiction of Patriarchate of Constantinople.

Later on, territory of Dardania with little interruptions, during years (850-1018), enters the rule of kings of Boris, Simeone and Samuile of the Kingdom of Bulgaria. However, during the bloody battles that took place during 1014–1018, between Byzant and Bulgaria, the Byzantine emperor, Basilios known as the Bulgarian (bulgarokton), managed to completely destroy the Bulgarian army of Samuil, on the outskirts of Prilep and Ohrid, and again the territory of Dardania is put under the rule of the Byzant (1019-1196). After this period, byzant's long wars with the crusaders of the Western crusaders followed, but they suffered catastrophic losses, since 1204, the crusaders invaded Constantinople, so Byzantine rule ceased for nearly 60 years, while the Latin Empire dominated and continued to rule. After the loss of the war with the crusaders, Byzantine, was weakened, while the medieval state of Arbanon and medieval Slav state of Ras-Rashka began to strengthen. Bulgaria strengthens again, under the rule of the king *Kalojan*, during the years 1197- 1207, and the last time during the rule of the king *Ivan Asen*, during years 1218- 1241, when they conquer and rule the territory of Dardania, for a period of 30 years. Byzant, strangely enough, after so great losses he had suffered from the Crusades, after 60 years, he was again strengthened with the arrival of Emperor Mihal VIII Palaeologist at the helm. As soon as he came to the throne, which ruled during 1259–1282, it made necessary reforms in state organization and arrived since 1261, with a large army to re-energize Costantino polis, which soon strengthened militarily, revived and rejuvenated the Empire of the Byzant. He immediately took rapid measures, making reforms to state institutions, and was able to reclaim most territories in the Balkans and those parts of the lands of Dardania-Kosovo that were actually and legally under the rule of Byzant, that were temporarily conquered by the Slavic state of Ras, during the time while the Byzant was fighting other states.

Although Byzant managed to regain power and rule for another 20 years on the territory of Dardania until 1282, for a longer period, as seen, there was no more economic or military power to face the vicious attacks coming from the states around. So, the Slavic state of Ras, with King Milutin at the helm that, until this time, was the vassal of the Byzant, when it investigated that the Byzant had weakened economically, but also military power had it distributed at some

borders against other states, then took the opportunity to attack it. And exactly in the year 1282, there was a S between a few regiments of the Byzantine army and the big military forces of the state of Ras led by king Milutin. His troops managed to break the resistance of the Byzantine forces and they managed to enter in Fushe Kosove, Ulpiana-Lipjan and Skopje into the north-western region of Macedonia. Historically, Slavs managed to enter south-western Dardania whose border went beyond Veles (*Bilasora*), and Shtip (antic *Astibos*), since at that time the territory of Macedonia was Greek region of Thessaloniki, while the very small portion of its territory which was in western Thrakia and partly in Aegean Macedonia, which went all the way to Gjevgjelia, which today borders with the rest of the territory of the antic Macedonia, a region in the north of Thessaloniki.

As we can see from other sources, the hypothesis of Serbian authors that allegedly towards the end of the XII century Kosovo was conquered by Slavs of Rashka. This Slav narrative doesn't have any documented proof, neither did Kosovo exist under such name, beside the name of Dardania. Only after the first battle Kosovo is mentioned as a historic toponym. Stefan Nemanja has managed to conquer only few small regions of north-western and north-eastern parts of Dardania, but Byzant, managed to regain lands conquered by Slavs as soon as it stopped the wars in which it has been engaged with other states. Stefan Nemanja on this occasion stated: "*I conquered parts of the Greek lands (byzantine I.R.)* - * k " q u x q l k j " f g n q x g " q f " i t m g " / F t - m q x k p ÷ He did not say I have liberated lands of the state of Rashka, but conquered the Greek ones. This stance documents that the reality was that the territory of Dardania, central Kosovo was never a part of the state of Ras-Rashka established by the Stefan Nemanja.

Also, English historian Noel Malcolm states that Kosovo has never been inside the medieval territory of Rashka. Serb expansionism of Kosovo, from Nemanja starts only at the end of the XII century. However, some quasi scientists and Slav historians have falsified Nemanja words and have completely differently interpreted his words, by saying: Nemanja has liberated few parts of his lands which belong to the state of Ras, and that were earlier conquered by the Byzant. Some of the quasi Slavic authors of the XIX century have fictionally prepared the thesis that when Slavs came to Dardania (they use the toponym), they found Kosovo not inhabited.

Establisher of the state of Rasia was Stefan Nemanja, born in Ribnica in Zeta, Montenegro (in ancient times known as Docleatia-

Docleacia), was from a dark ethnic descent, with symbiosis of ethnic autochthonous Pre-Slav groups. Nor his name, or surname are of Slav origin, his name is of a Greek origin, Stefanos (meaning crown), while his name Neiman has the Jewish origin. At the beginning, he was baptised according to the roman catholic church and later on he was converted to orthodox rite. His ethnic origins are still not clear even today. It is an undeniable historic fact that Slavs that came from the Russian Carpaths have settled in the Illyrian lands, before the arrival of antic Albans and Medieval Arberor, reposting them in the southern part of the Balkan-Illyrian peninsula. According to the new data, we can conclude that the geographic location of Dardania in which also north-western part of Macedonia is included, is conquered by the Slavs of Ras, as stated above, in the last two decades of the last part of the XIII (1282-1283), and not during the last decade of the XII century. The territory of Dardania has long been under the rule of Bulgaria, when they before Serbs, during IX-X centuries, they have in an administrative manner made the first Slav toponyms in the territory of Dardania and medieval Arberia where Alban population lived, where we found many of the settlements with in Bulgarian language. Slavisation of settlements of the Alban population and the conversion in the orthodox religion continued with a high intensity, under administrative pressure during the conquer of medieval state of Slav Serb of Ras.

A) Source data of foreign scholars and local ones who testify the presence of the Alban-Arberor population, before the invasion of slav-serb (during the III-XIV centuries) of the territory of Dardania-Kosovo and North-western Macedonia.

Famous French Byzantologist Alain Ducellier is one of the first scholars that asserted the existence of the first layers of Slav toponyms in Balkan, which was done during the rule of the medieval state of Bulgaria. Slavisation continued with the same intensity also in the geographical location of Dardania-Kosovo and north-western Macedonia and medieval Arberia, during the medieval rule of Slav state of Ras. According to them, Slavs-Serbs are the oldest invaders of Kosovo and the medieval north-western Macedonia. He poses the question, if Serbs during the centuries. XIII-XIV, were majority in the territory of Dardania-Kosovo, then the question arises who lived before Slavs that came later to the above mentioned territory. We all know that Slavs are Indo-European population, who came to Balkan very late and are the latest invaders of Kosovo and Macedonia, and are Serbs

from Rashka. We also know that in that time for many centuries romanism couldn't disappear the autochthonous population; dakes in Rumania, thracks in Bulgaria, Illyrian tribes in Macedonia and Dalmatia, according to Alain Ducellier. Assimilation of the autochthonous population in Bosnia and Dalmatia (and partly in Dokleat and Dardania), was done by the many of the Slav tribes with the help of Huns, Avars and other barbarian tribes, and even the Byzantine couldn't stop their destructive and terrible assaults that left devastation.

The invasion of Slavs into the inhabited lands with Alban population, (formerly under the rule of Byzant), caused great destruction and massacres, displacing the indigenous inhabitants from their fertile lands who were forced to shelter some sheaths through caves and insurmountable mountains to survive. Therefore, Slav authors don't cite the parts that famous historians of Balkan such as Šufflaj, Jireček have made since a long time known for the histography and ethnography of Balkan that Slavs that came to Balkan have displace indigenous population from their fertile lands further down south. According to the Balkan studies scholar *Ok n e p " F a n o u s h n e c { .* historian and ethnographer from Croatia says that:

Settlement of slavs in the western Balkans had fallen on the Albanian population as sword that had cut off some of the main branches of its trunk in the North and South and narrowed them within a much smaller territory. Also other famous historian, Konstatiiin Jireček with Czech origin, speaking of Illyrians, the Illyrians during the Roman period, were the first of medieval Albans, (Illyria su bili prteča srenjevjekovnih Abnasa), which during the denominations of Slavic populism, as he writes, the Illyrians from territories where until then they lived, between the space of Dalmatian and the Danube River were pushed (by Slavic tribes) further south of the Balkan peninsula.

Šufflay and Jireček both claimed that their medieval studies, in all regions included in the triagle *Ohër-Vlorë- Tivar- Prizren-with few other territories* far away in the Northern part of Prizren, (north-eastern part of Kosovo-I.R.), *were Arberor settlements (Zemlje Arbanasa)*. They wrote that *Arberore (Arbanasi)*, lived during medieval times in different cities in Kosovo and Macedonia, but they didn't say much for the Alban population that lived in the urban and rural settlements, which are also mentioned in medieval Slav registries¹ of the second half of the XIII-XIV centuries.

Stanoje Stanojević, is one of the first Slav scholars that has brought a short registry from Slav Crisobuls as an onomastic proof, where we can see that we are dealing with the process of slavisation of the Alban population during the medieval times, which the orthodox Church has baptised in the typical Slav names: Father Shodoje (Shodol) the son of Dragija, father Gjini, his son Mojan, father Maroj, the son of Beranit, Nikola the son of Rajko, his grandfather Lleshi, Bogdan the son of Progon, father, But'ko sons Shoqi and Dragoslavi²etc. From the book of registry: Rajko Gjin-ović, Brato Gjon'ović, Bogdan Llesh-ović, Rajko Krizmić (Krizma), Bogdan Krizmić (Krizma- Crissima), Nikodim Krizmić, Radosav, Radomir and Hrane sons of Lleshit, Stanoje Goden-ović, Bogdan Tanush-ević, Hlapo Guri'Bard- ić (Gurabardhi-I.R.), Dragoslav and Dragosh sons of Bogoje-s, their grandfather had the name Kuriku (Gurakuqi- I.R) etc. Radoj Troshan-ović, Pop Troshan, his brother (Tolja) and Priboja. Scholar Milosh Milojević, mentions few inhabitants of Çabiq and Xërxa (Zerzeva): Milc Toljan-ovik (Tolja), Stepan, Milesh, Gjin , Gjergj, Preka (Prenka), Pavl'ovik, Rajko Gjin'ovik, Brata Gjon'ovik, Preka (Prenka) etc.

In the village of Korishë of Prizren, from the year 1348, it was gifted to the monastery of saints Mihal and Gabriel of Prizren, while in the year 1454, two members of the jury are mentioned: David Buzuluk (*Buz-Ulku*), and Dragoslav Mar'Četić (*Mark-Çeta*), in relation to the outlining of the property of the village. Also, archive sources of the archive of Dubrovnik offer few data on the Alban population and slavisation of the Albanian names in the region of Novaberda and Anamorava, where in the year 1428, in the book of the trader from Raguza (*Mihal Lukareviqit*), there was a number of registered inhabitants with anthropic symbiosis of names which were characteristic to Albanian catholic priests, but also of the orthodox priests of the Alban origin from Novoberda and in vicinity of Novoberda who worked as miners and were traders and craftsmen.

I will just mention some of them: Andreja Gjinović, Dragoslav Gjonović, Radoslav Gjonović, Gjorgje (Gergj) Progonović, Mark Pronogović, Johanes-Jovan- Gjon Progonović, Bogdan Lekić (Leka), Jakov (Jaka) Lešović (Lleshi), Nikša Lekić (Leka), argjensar, Nikša Čaretić (Niksha Qarreti), Radislav Zotić (Zoti) etc. These onomastic data were published by famous scholar Mihajlo Dinić. While he was

commenting the book of a trader Mihal Lukareviqit from Ragusa, among other, in relation to Arberor inhabitants concludes by saying: “We can see that in the registry there are hundreds of people from the city and surroundings of Novoberda, which have our name (in Slavic meaning), with exception of few Arberor names (arbanaških imena), who are simple miners, who have been brought as specialists from Germany and among our people. However M. Dinić, as many of the Slav author have attempted to negate and minimise the autochthonous presence of the Alban population although they are mentioned in the early sources of the Slavic documents but in a very scattered way, but in a very detailed way in Osman registries of the centuries XV-XVI, where Alban population as well as their settlements were registered, with very characteristic Albanian names: Binça of Vitia, begging of century XI.(1019), Rabana mtz. Arbana at Prokupi, of XII.century Arbanaški Potok, (from the Prroni i Arbneshit in Albanian) and settlement -Ljug- and the same name is the Slavic language Dolac of the XIII century. Arbanas of Xërxa of Rahovec, Arbanns of Janjeva, Arbanashka of Kumanovo and two Arbanas of Shtip of centuries. XIV. Muzaq of Prokoplje of XIV. Buzovik near Berana centuryXIV, Buzovik near Vitia, Butofc near Prishina century. XIV. Berisha in the mountains of Komaran and Berish in the Mushitisht of Suhareka, century. XIV. Burmaz and Shalinofc at Novi Pazar and Shalinofc at Istog in the XIV century (Novaković).

Tens of medieval settlements before Slavs, that are based on the name of Illyrian-Arber-Dardan as, Bardus-Bardon, Bardin, Bardoniq and Bardofci, have been found registered in the ottoman registries of the centuries XV-XVI, before invasion of the territory of Dardania, by the medieval state of Ras.

Claims by this author and other Slav authors that allegedly Arbanaset came to Kosovo and Macedonia at the end of the XVII century and the beginning of the XVIII century. This thesis that is invented without any scientific bases, beside medieval sources, negates this also the registry of Novoberda, of the year 1497/98, not only in 38 settlements of this medieval town, but also in 210 rural settlements, including the county of Kazaja-Novoberdo (Rexha, 2002). This was registered in the cadastral registry and the Alban ethnic population belonging to the orthodox and the catholic rite. The most convincing proof that Alban population was in majority are the proofs of priests, which have been registered in the settlements of Anamorava: priest Braja Arbana’s, priest Berashi, priest Dashi, priest Jaku, priest,

Petri, priest. Dimitri³, priest, Gjon'i, priest Gjin'i, priest Pljaki, Pava (Pal) son of Gjoni, priest Delash son of priest Gjonit, Gjin son of Protopopit, Jovan son of priest Mati-t, and the priests of catholic of Alban origin: priest Nikola Priest, Marko, priest Mati, priest Bardo (Bardhi), priest Pepa, priest Ulku-Ujku, priest Simon, priest Jozef, Andreja don Gjergji, don Pavli (Pali), dom Nikola Progoni, dom Nikola Tanushi, etc. It is interesting to say that as many of the Slavic scholars, Mihaljo Dinić, known also in Balkans, remained committed scholar of the propagandistic school of Balkan of Jovan Cvijićit who established the Institute of Ethnography and Anthro-po-geography to publish edition of few sets of books under the title: "Settlements and the origin of the Serb population", to study ethnic structure in Serbia, but also categorically negate the existence of Alban population, during medieval times in the geographic area of Dardania-Kosovo-North-Western Macedonia and Southern Serbia in the region of Nish.

This political and propagandistic project has been negated five decades ago also the sources of the Archive of Dubrovnik, but also onomastic and demographic data which were found near the Christian objects and churches as well as the official registries of the Ottoman cadaster of the centuries XV- XVI, that there were churches and monasteries of the Alban ethnic origin, which according to the official correspondence of the Holly See of Vatican, were forcefully converted into orthodox churches.

As for the ethnic and religious issue, according to the regiments of the defts, it is clearly seen that, the process of slavisation of the structure of anthropometries of the Albanian population, was ongoing, but in the anthroponomic it seemed like the Slavic populism, (since during medieval Slavic rule, it was dressed administratively, even violently, with typical Slavic names), It was in reality in ethnic and linguistic terms, mostly Albanian and non-Slavic ethnicity. This process of Slavisation also affirms Slavic registries. As well as its conversion to the Orthodox religion of the Pravoslav rite that had been done in an administrative and violent manner, through the Pravoslav Church, had almost ended. For this process of slavisation and the conversion of the Alban population, beside the Slav sources in the transparent manner it is also shown In more than 20 cadastral registries of the official ottoman administration of the centuries XV-XVI, (which are considered diplomatic sources, which have been drafted by the

official committees, with the order of Sultans and in the preamble of these documents there was their Monogram-Tugra making it impossible to falsify it).

The Slavisation of the settlements with Alban population in the onomastic aspect and the conversion in the orthodox rite are also presented in the works for the existence of Alban population, even before the ottoman rule in the territory of Kosovo and North-Western Macedonia. These studies were partly based on Slav sources and more in depth on the ottoman cadastral registries of the following authors: Handžić (1969), Pulaha (1974), Rizaj (1983), Těrnava (1979), Duka (2009), and Rexha (2016). We have to bear in mind that, Jireček and Šufflay like medieval scholars of the Balkan history, at that time didn't possess data of the registers for the registration of population registry, since they couldn't offer the data that are connected to the ethnic, religious and monographic structure of the above mentioned regions. Their thesis that Albans (Arbanas) have lived only in the area of *Tivar ó Prizren ó Ohër - Vlorë*, has been overthrown with the discovery of the ottoman cadastral registries of the centuries XV-XVI, that prove the existence of the Alban population in all rural settlements of Kosovo and North-western Macedonia and Southern Serbia, since this thesis has been documented since five decades ago.

Serb-Slav authors are trying to contest the proofs of the authentic ottoman registries, basing their assumptions only on the Slav registries, that re copies to the original ones, as the famous Russian paleologist Vladimir Moshin (2011) also testified to, who for many years in a row has studied those registries and has said that some of them are not very credible, since they have been re-written and reduced with different annexes by the priests of orthodox monasteries and churches.

Based on the historic toponyms of the Albanian language, that are considered established during the antique time and the medieval period, they prove that Alban population lived in Balkan even before ottoman and Bulgarian rule (centuries 9-10), but also before the rule of Slav-Serbs, during the second half of the 13-14 centuries, in the geographical area of Dardania.

According to the historic toponyms of the Albanian language that have been registered in the fragmented ways in the Slav sources of the XIII- XIV centuries and in the detailed manner in the ottoman registries of the XV-XVI century, that went from Nish and in the north-

eastern region, while in south-western part from Shtio in the border with Bulgaria.

In the north-western part from Jeni Pazar to Vishegrad in the border with Bosna. According to the cadastral registry of the XV-XVI century, we can see that also properties in the region of Nish⁴, were registered and that catholic inhabitants of the Alban population: Gjon son of Mihajl, Mati son of. Gjerjash, Tominik son of Petri, Nikola son of Arbanas, David son of Dhimitri, Petri son of Boja, Daka son of Filip,. Kolj, son of Gjon- Dermi, David son of Gjon, Jovan son of b. Gjon. Also, in the registry there were 3 pre Slav settlements, also connected to the Albanian on the bases of - mal-malj+ča-slav suffix Slav> Maljča, 2 of those are in the northern part of Nish, while third settlement is written in the deformed manner Maljoshishta, because in the topographic card of Austria of 1690, they wrote it in the Albanian form of Maljishte and it was placed in the southern part of Nish. Also in the settlement of Maljisht where inhabitants have Christian names, they have also registered: Kostandin the son of Arbanas, Marko son of Kostandin Arbanas, Gurguri son of Pavli, Pavli son of Brajsalit, Petri son of Brajsal, Dushman son of Brajsal, Gurgur son of Brajsal.

In the Christian neighbourhoods of the settlement of Prokuplje, they have registered inhabitants with the traditional Albanian Christian names: Kostandin son of Berjan, Nikola son of Bardo (Bardhi), Vasil son of Jaku, Jaku son of Dimtri, Petri son of Dimitri, Mara son of Dimitri, Shin Todor, Pava son of Shin, Matosh son of Petri, Nikola son of Plana, Mil Mati, Mil Shati, etc.

According to the detailed registry of year 1477, from few unpublished onomastic data, we can see that that some of the neighborhoods of the city of *Prishtina* (BOA.TD, 1477), there were Christian Heads of the families registered with ethnic Alban origin: Dimitri Daci, Brajko Daci, Ulko Kupili, Mihajl Domi, Bogdan Paleci (Pal'Leci), Nikola Buzala, Bogdan Qarreti-q, Jovan Qarreti-q, Jovan Gjovani (Gjoni). Nikola Shodra (ShenTodra-I.R.), Petri son of Popit, , Petri son of Jani, Jaku son of Maxharrit, Todor son of Gjon Buçi, Radi Dimitri, Radi Prron, Nikola son of Gjon, Gjorgj (Gjergj) son of Dash, Jovan son of Botush (Batush), Radosav son of Pljak, Radosav Sharra, Buzati Dimitri, Dimitri Doda,, Duka (Doka) Novata, etc.

Also in the older registry of the year 1525, we find onomastic data which have not been published until now, in which in Prishina's

neighborhoods were registered heads of the families with very characteristic names of Alban origin: Konstandin Domeli, Mati Gjini, Raja Gjini, Raja Raban-i (mtz. from Arban), Petri Gjini, Gjon Nikla, Jako Dominik, Andre Mati, Vuka Mati, Marush Martini, Raja Doka, Simon Tojlin, Raja Duka, Konstandin Leshjani, widowed Spana, widowed Mara widowed, etc. Most of the head of the families of the city of Prishtina had Christian-Slav names, as a continuation of the activities of Orthodox Church that has some status of the cultural autonomy, from sultan, while the activities of the Catholic Church since the medieval times was suspended and remained in that way since ottoman rule, where religious services for Alban Catholic population were done through assimilation and baptising with the typical Slav names.

In the settlement of Vushtrri (*Vilçiterrin*), according to the registry of Vilk Vilyaet of the 1455 year, in the societal settlement of Christian-Alban-Slav, there were 40 heads of the family that were still of catholic religion, 91 heads of the families were of Christian Alban-Slav origin, orthodox and Alban ethnicities, 66 heads of the families of Slav origin, 15 head of the families of Vllah-Rumanian origin, 2 of Greek origin and 2 of Hebraic origin.

In the year 1530, in Prizren there was a settlement (mahalla) Andreja Laç-Arnauti with total of 15 houses. We will provide just few examples on how the Slavisation of the Alban population happened where most of the heads of the families had typical Slav names, whereas in onomastic aspect heads of the families had typical and traditional names of roman-Latin and Greek-Byzantine origin. Stepan, son of Boardos (Bardhit), Radivoj son of Gjonesh, Jovan son of (Gjoneshit), Dimitri son of (Gjonesh-it), Gjura, son of (Gjonesh-it), Radic, son of Arbanas, David son of Shala, Nikola son of Shala (Rexha, 2005). According to the registry of Rumelia of the year 1451-1452, in the city of Skopje, there was a neighbourhood of Gjinaj (Mahale-i Gjinko). Whereas Macedonian historians M. Sokoloski and A. Stjanovski, didn't manage to read this toponym properly, transcribing the names in a wrong way as Maalo Genko, instead of the ottoman-Turkish form neighbourhood of Gjinko, which derives from the patronym of brothers and families of medieval noble families that are mentioned since XIV-XV centuries, in Slav and Ottoman documents.

In the neighbourhood Gjinko there were registered also these head of the families: Gjinko Kundraxhi, who was a cobbler: (as it seems the whole neighbourhood took the name after him), Todori

brother of Gjini the cobbler, Nikola the son of Sopot (Sopa), Dragoslav the son of Sopot, Dimitri the son of Prenç, Nikola the son of Jonç, (Gjonç-it), Dragan the son of Malja, Nikola the son of Drralla, Drralla dhe son of Mark, Nikola the son of Bertoris. In the year 1467, after 15 years, in the neighbourhood Gjinko (Gjinaj), we find it registered the son of Gjinko, the above mentioned cobbler Mark the son of Gjinko, with the following heads of the families: Dimitri the son of Mitresh', Nikola dhe son of Gjesha, Todor, dhe son of Mirush, Rela dhe son of Sapat (Sopat), Todor the son of Liko. In the neighbourhood Svetko Samarxhi of Skopje of the year 1467, the following heads of the families were registered: Nikola the son of Muzaka, Todor the son of Shendre (Shen Andre), Gjura son of Marin, Jovan the son of Suteç (Suta). Another head of the family under the patronym Muzak we find registered in the Muslim neighbourhood Ahrijan Hasan, who has converted to Islam and was in the blood relations with *Nikola Muzakën* catholic, from the Christian neighbourhood of Skopje.

These two heads of the families from Skopje, one of them catholic and the other Muslim apparently had blood ties with 2 other heads of the families of the orthodox religion with Radoslav Muzakën and Ivan Muzakën, of the village Ponorç of Tetovo that converted to the orthodox religion in the orthodox church.

In the Muslim neighbourhood of the city of Tetovo, in the registry of the year 1451-53, there were 5 head of the families registered under the ottoman names and under 5 surnames, traditional for medieval Alban: Hizir Gligori, Shahin Godeni, Jusuf son of Gjon, Hamza son of Ulku (Ujku), Murati son of Domjan. In the Christian neighbourhood of Tetovo there were many heads of the families registered, we will mention only some of them:

Andreja the son of Arbanas, Nikola the brother of Arbanas, Marin the brother of Arbanasit, Nikola the brother of Gjergj, Gjura the brother of Lazor. Lazor the brother of Buzota, Dimitri the son of Prenko-s, Lazor the son of Tush-ko-s, Gjon the son of Arbanas. Niko the son of Tanush. etc. In the year 1467, in the settlement of Kërçova, there was an Alban neighbourhood but in the ottoman form, Mahalle (neighbourhood) of Arnavut, which is a result of merging of two words, from the Greek form Arvaniti, and Serb neighbourhood (Mahalle'i Serf).

In both neighbourhoods there were inhabitants of Alban origin and according to the majority of names that were held by heads of the families, in the first one it was dominant the form of Roman-Latin-

Greek-Byzantine in the Slavic forms that during medieval times were held by Albans of catholic religion. In the Serb neighbourhood, there were names of Greek-Byzantine origin in symbiosis with the Slavic ones that were held by Albans of the orthodox religion of the Greek and Slavic rite.

Also, Alban population was settled in the outskirts of *Shtip* (*Astibos*), and *Veles* (*Bilazora*). Also, according to the medieval historic toponyms of the XV- XVI centuries, a considerable number of medieval settlements with Albanian names exists in the region of Radomir, *Qystendil*, and *Sofja*, (*Serdica*) in Bulgaria, they were inhabited with Christian Alban population. Data from registries prove the existence of Alban population in Dardania, Kosovo and North-western Macedonia, while early sources of medieval Slav administration in a scattered way, shows only a small part of the settlements that are part of Slav churches. Beside from registries of the medieval Slav-Serb kings of the Peja and Prizren region, Alban are also mentioned by Serb despot Stefan Lazar, as permanent inhabitants in the area of Morava of Gjilan, like: Nikola Gojsali, from the village of Livoq, Buljan and Berush, from the village of Çërnice (Çarrinç), and Sular and Rrapush- Rrapi, from Zhegra. Datas collected from registries are proving the thesis of K. Jirečekut, who has asserted that Gryka Suki - (Klanac Succi), later on called Porta e Trajanit (The port of Trajan, Trajanova Kapija), from that time was a border between the East and the West: Thrakia was part of Praefectus praetoria Orientis, while the rest part of the peninsula all the way to Danube and the southern part of Peloponesis were within Praefectus praetoria Illyrici.

According to the research and onomastic studies conducted by famous scholar Fanulla Papazoglu, came to the conclusion that, Dardania should be considered as a specific onomastic area. The fact that Illyrian names in the whole territory of Dardania and a large number of them, are with no doubts of an Illyrian origin and exist only in Dardania. This shows that Illyrian onomastic in Dardania was autochthonous and not imported from the outside. Alban population being autochthonies in Balkan is also proved by local and international scholars through toponyms, ononyms and antic pre-Slav hydronyms that took the form of Albanian language: *Naissus-Nish*, *Scupi- Shkupi*. *Astibos- Shtip*, *Scardus-Sharr*, *Ulpiana- Lypian*, *Scodra- Shkodra*, *Lissus-Lesh-Lezhë*, *Drivastum-Drisht*, *Drinus-Drin*, *Scumbus-Shkumbi*, *Isamus-Ishëm*, *Barbana-Buna*, etc. Based on these data and toponomastics of antique famous linguists such as the Austrian N. Jokl,

Von Han (1854), V. Georgiev (1974), Barić (1955) and Çabej (1960), they have supported the thesis that it was exactly the territory of Dardania that other names such as *Nish*, *Sharr*, *Shkup*, *Shtip* etc. were the cradle of the old Alban population. There was another fact that has been proven according to the toponomastic evidence by the famous Dutch linguist N. Van Wejk, that in the early medieval time, Serb population was separated from the Bulgarian ones, by the non-Slav population, that is explained though the existence of the Alban population. From this we can conclude that this territory of Dardania, have been inhabited by antique Albanians as well as the medieval ones. Also according to the German scholar G. Stadtmuller, among others, he asserts that, those names of the cities are the ones that preserve the proof of Albanian speaking population, and tells us that this population was not composed from the shepherds that were found in the mountainous area, but a prosperous population that was living in an urban area. After the invasion of the territory of Dardania, medieval state of Ras, immediately established its administration and forced military presence, along with the structure of the administration of Serb Orthodox Church that is a part of the executive power of the state. With the initiative of the Orthodox Church they have approved also the decision for the transfer of its Holy See, which until that time was in Žića- Studenica of Ras in Peja in Dukagjin area, with a special program to convert autochthonous Albanian population and Vllehs to make convert them in Slavs in their language and ethnic belonging. During their medieval rule, Slavs managed to gradually turn into Slavs Vllah population (that during the roman rule according to the Alojz Benac was Illyrian and completely Romanised). They were a minority in comparison to the autochthonous Alban population, that resisted the Slav assimilation, all but one small part that was converted and included in state administration of Ras state and individuals that were converted into orthodox religion and that served in orthodox church as priests.

Majority of Alban population, which was persecuted was considered as heresy, from Serbian kings, Milutin and Dushan was not turned into Slav, despite all pressures, persecutions, drastic fines by burning and hurting them physically all the population, that belongs to catholic religion and resisted the conversion in the orthodox religion, especially catholic clergy that didn't accept the orthodox religion, they were persecuted and executed based on a Legal Code (Zakonik), of the king Stefan Dushan that was adopted in 1439. Conversion of Alban

population was done from the administration of Slav Churches, since the activity of catholic churches was prohibited, because they were put under the service of Slav churches. In 1346, Pope Clement VI, addressed the king Stefan Dushan, in which he mentions catholic churches: in Prizren, Prishtina, Trepça, Novobërda e Janjeva, that during that time were under the jurisdiction of the church of Kotor. In the letter it was stated that few kings of Ras, predecessors have taken catholic churches and kept them occupied.

After the pressure and brutal fines of forcefully converting of Alban population of Roman origin, especially of his clergy, by the Slav kings, since the time of the rule of Stefan Nemanja, which continued also during the rule of Milutin and Dushan. When the Holy See, headed by the Pope Clementi V (Berisha, 2003), immediately reacted and has addressed the state of Ras, requesting that they allow catholic priests to perform religious services without barriers for catholic population.

B) Onomastic historic pre-Slav proofs that testify the existence of Alban population in Kosovo and North -Western Macedonia, during antic and early medieval times, since there was a lack of archaeological findings and epigraphic writings from antics and medieval times, in this context, data of historic toponyms with Illyrian-Arber origin, that offer real indications that they have been established during the medieval time based on the proto-Albanian language, and can be used as an evidence for the existence of Alban population that lived here before, before the occupation of Dardania. Therefore, toponyms represent linguistic traces of an ethnic group or a population, same as the fossil remains show places where something existed in a certain time. Detailed documented recordings for the majority of settlements before the ottoman time, they were lacking, except a small number that were registered during the XIV century in Slav registries of their medieval churches, while earlier Bulgarian recordings disappeared.

In ottoman cadastral registries, beside the settlements with popular endonym Arbanas, we can witness that that were settlements in proto-Albanian language in the sources of medieval Bulgarian administration, where we mention settlement Bineç - Binça of Vitia of the year 1019, again written as a registry of Bulgarian king Konstatin Asen, where Binça is given in possession of the Saint George Monastery (Sveti Đorđe), near Skopje, that confirms that Alban settlements existed even before that occupation of Serb-Slavs in the territory of Dardania. In ottoman registries, there are tens and tens of

registered Alban settlements that were covered in the names of Slav administration that the administration of that time has removed and used only Slav names.

Ottoman administration because of fiscal-tax reasons, during the registration of settlements has discovered many settlements with two names, the one of the Slav administration and the other that was used by the local Alban population. We will bring few proofs for few settlements that are pre Slavs and that in etymological and semantic ways, are formed on the bases of proto Albanian language and in the very narrow sense they belong to geographical area of Dardania, the areas of Illyricum- Balkan.

These toponyms are written in medieval sources, have the latin, Greek and Slav prefix: Bardus, Bardon, Boardisa, Bardos'ane, Bardoniq, Bardiq, Barlova Barlofc, Darda, Dardos, Dardhosh, Dardash, Dardishte, Dardet-in, Darllan, Dardiq, Dassa, Dassius, Dassos, DASHIQ Dashefc, Dashinofc, Lulisa, Lulosa, Lulash, lulaç Lulkofci, lulashefc, Malentum, Males-Malesh, Malos-Malosh, Malush, Malisht, Malesheva, Maleshefc, Maljeva, Malça, Petra Barda , dhe Gures Petra (Guri Bardh), Guri Bardiq, Petra Rosa and Petra Kuq (Guri Kuq), Petra Negros (Guri Zi). Some settlements based on the proto Albanian language that we find in the medieval sources, with suffix and forms: latin-roman, Greek-byzantine or tautological forms that prove that these toponyms have been found also inside and outside of the territory of Dardania, and have been used by population of Albanian ethnic origin that existed during the byzantine rule.

These toponyms with the origin of the proto - Albanian language in Latin and Greek forms have been passed from generation to generation from the Alban speaking population until late medieval time that prove its existence under the roman and byzantine rule in the territory of Dardania, before occupation of Dardania by Slavs: Toponyms with proto Albanian bases and the Greek suffix, of the antique city of *Vendenis-Vindenis* of the II century of new era, that was near Podujevo, that was missing since medieval times. Another toponym of the antique settlement *Dassa-Dassos*, the first time is mentioned with the inscription from V-VI century, which most of the foreign and local scholars consider that has Illyrian-Dardan origins. While, scholar Andreja Vukičević, considers that the toponym *Dasto-Dastus*, is based on the proto Albanian language *Dashtun- Dashun*. Settlement *Dassa*, was found near the archaeological site of antique Ulpiana, in south-western part of Prishtina, and was missing. Based on

the name *das-dash* there were tens of settlements that existed under that name. In the ottoman registry of the year 1444, there was a settlement called *Dashingç* in the vicinity of Prokuplje *Dashingç* in vicinity of Rozhaja *Rijeka*, in Rogozno of Bihorit, *Dashefc*, in the vicinity of Peja, *Dardashi* in the vicinity of Ohrid, etc.

Today's territory of Kosovo and North-Western Macedonia, in its historic past, firstly it was included in the state that was called the Kingdom of Dardania, headed by Shkup that was established in the IV-I of our era by the Dardan tribe with Illyrian origin. These countries had their borders from (Nishi)in the North all the way to (Astibos) in the south. Also in the topographic map of the Roman Empire of the East during the time of the Justinian rule (527-565) there was a name of the *Dardania province* written in the context of this empire.

The word *dard- dardhë* of Albanian language, some of the scholars of the Indo-European languages, while E Çabej considers with the origin of Ilirian-Balkan, while J.G. Von Han, considers that geographic name *Dardania* from the antique time, can be explained with the word *darda - dardha* of the Albanian language.

Toponym *dardhë* of the antique time, during the medieval Bulgarian rule (century IX-X), the of a Slav-Serb (XIII-XIV), was passive, but in many cases only considered in the Serbian word *m t w – m c 0 "* Some toponyms based on the word *dard- dardhë*, appear again in the ottoman registries of the XV-XVI centuries, but in the Slavic forms, such as: *Dorllan*⁵, of *Leskofc*, *Darllan*⁶, Çarniç of Gjilanit, *Dardetin*, of Rogoznës of Bihorit, *Dardiiq*⁷, in the vicinity of Rozhaja, in the Albanian form such as *Darda*⁸, of *Pashtrikut*, *Dardashi*⁹, of Ohrid, *Dardishte*¹⁰ etc, that have been found in the area of Dardania. These toponyms written in a Slavic form, prove that ottoman administration took those toponyms from medieval Slav administration and has except the process of complete slavisation.

According to the data of Byzantine historian, *Procopius Casareas* (500-565), in the vicinity of Naisus-it-Nish there was a fortress *Dusmanes*¹¹. In th ottoman registries of the years 1477 and 1478, there was a settlement of *Dushman-ofc* and the settlement under

⁵ BOA. TD No, 55. TD, Icmal defter-i liva- i Alaca Hisar.

⁶ BOA, TD. Maliye defteri .No. 25.

⁷ BOA..Rumeli Timar defteri, No. I67.

⁸ BOA.Rumeli mufassal defteri, No. I2.

⁹ BOA, Rumeli Timar defteri, No.7. p. I5-50.

the same name *Raban-ofci*¹², in the region of *Llapit*, changed version of the same Slav word, taken from the popular name *Arban*. From medieval time, in Dukagjini region, there is a tribe *Dushmani*¹³. The first proof of the Illyrian-Arber names in the Latin form *Bard-us* > *Bardus*¹⁴, (from the word *Bardh*); that are given from the famous historian that you can find in Pag of Croatia since the XI (1071). Word *Mali Bard* (*Mali i Bardh*), we find at the Arab geographer, Al Idrisi at the end of the XI century and the first XII century. apparently has to do with mountainous area *Alpes Albanicae* (*Malet e Bardha*). Word *Vardar* of an early form *Bardarios*, some scholars like: I Duridanov, V. Beshieriev, V. Georgiev, J. Zaimov, extract from an indo-european database *Snordo-uori* (*black, water, river with black water*). According to J. Ivanov, this word derives from *Var* (big) and *Dar*¹⁵, river, sea, meaning *Big River*.

While a famous romanist Sh. Sejdiu, the source of the word *Bardarios* based it on the indo-European word *Borgh-uori* (*the water is white*), *white water-Lumi i Bardhë.*, while the toponym with the bases *bard*, in Raguza and Slav documents of the XIV century and it was registered in Slav registries as *Bashtina Bard-ina*, in Slav format *ina*, in the Prizren region.

Patronym *Dominik Barda* (*Bardhi*), is mentioned since the year 1335. In ottoman registries there was a pre Slav toponym used based on an Albanian language spoken in the vicinity of Kurshumlia, in the Latin form¹⁶ *Bard+us.* > and in the topographic Austrian map of the year 1689, registered in the Latin form of *Bardus*. In the registry there were only 4 houses registered, names of the heads of the families were made Slav, one of the head of the families had the name *Belati*, transformed in a Slavic form from the *Illyrian-Arber,-Bardi*. Another toponym that is registered in the registries of the 15 century, also in the Latin form was *Bardus*¹⁷ - *from the region of Dibra*. In the cadastral registries there are 5 other settlements that are based on the very early Albanian language and registered under Greek-Slav form: *Bard+on-sf.*
i t g m - k @ " u h 0 18, nLjulç+is @."Greek and Slav format

¹⁶ BOA, Rumeli Timar defteri. TD. No.167. p. 493-449. TD. No.179. TD.No. 567.

¹⁷ BOA.Tpu tahrir defteri. No.367.

¹⁸ BOA. Defter-i mufassl-i liva-i Alaca Hisar, No. 179. TD. No.567.

+a> *Ljulisa*, in the region of Bolvanit of Leskofc, *D c t f of Toplica*, *Shen Gjin-ova*²⁰ today in Southern Serbia. In the city of Rozhaja, there was a settlement *D c t f*, as well as another settlement *D c t f - q p - k @ "* *D c t f*²², in the vicinity of Rozhaja, settlement *Shen Gjin-ova*²³, in the vicinity of, *Bard-is+a>Bardisa>Bardiza*²⁴, between Prizren and Shkodra, a place with mountains and vineyards. *Bard+on > Bardon*, in vicinity of Ulqin, today in Montenegro. In vicinity of Gjakova there were 3 registered settlements: *Bard+on- u h 0 " i t - g f g Shav' > " k* *D c t f*²⁵ and with similar name in Slavic form *D g u* second settlement is *Bardosan-i*, from the bases, *Bard+ os sf. grek + formanti sllav +an > Bardosan*²⁶, made in a Greek form, calculated also under the Slav name *Lipovac*. *Petra Barda*²⁷ (*Guri Bardh, White Stone*), *Petros Kuq*²⁸ (*Guri Kuq, Red Stone*) other name of *Obrinja, Drenas, Petra Rosa*²⁹ * " *I w t k " M w s . " T g f " U v q p g " + . " F k d*

In Slav-Bulgaria forms: as *Bard+eva*³⁰ *Shtip, Bard+ofci*³¹ *Skopje, Bard-ofci*³², of *Qystendil, D c t f c "* . ³³*Dard Ljilj+kø+ c ofci> Ljuljkofci*³⁴, in the vicinity of *Vushtrri, TMc t d c p " q h " q v j* *D c t f*³⁵; in the vicinity of *Prishtina. Dragush Barda*³⁶, near *Prije Polje, Bard+ova at Bijelo Pplje, Barl+ovi*,³⁷ *G. Ljulj+aç* and *D. Ljulj+aç*³⁸ in vicinity of *Yeni Pazarit*. In the area of *Dardania* that

¹⁹ BOA. Defter-I mifassal-i liva'-i Hisar, No.179, p-121.TD.No. p. 111.

²⁰ BOA. Muhasebe-i Vilayet-i Rum-Ili Defteri, No.197, II, sene,937-1530. Dizim-Tipkibasim, Aankara,2004, p.423.

²¹ BOA Tapu Kadastro Arşivi, Ankara. Defter-i mufassal-i liva-i Prizren. No.55.

²² BOA. Tapu timar Defter-i mücmel-i liva- i Pizren, No.92.

²³ BOA. Tapu tahrir-Defter-i mufassal-i liva-i Prizren. 368.

²⁴ TKA. Defter'i mufassal-i liva-i Iskenderiye, No.59. I. R. Onomastika mesjetare arbane, vep.cit.95.

²⁵ BOA. Tapu Kadastro Arşivi, Ankara. Defter-i mufassal-i liva-i Iskenderiye, No.59.

²⁶ BOA. Tapu Kadastro Arşivi, Ankara. Defter-i mufassal-i liva-i Iskenderiye, No.59.

²⁷ BOA. Tapu tahrir-Defter-i mufassal-i liva-i Prizren. 368.

²⁸ BOA. Tapu defteri. No. 9. Iljaz Rexha . Onomastika mesjetare, vep.cit.144'145.

²⁹ BOA. Tapu defteri. No. 367.

³⁰ BOA. Defter-i Esami-i Voynugan-i liva-i Küstendil. No.21. TD. No.74.

³¹ BOA. Rumeli defteri. MAD. No. 12. Tapu timar defteri. No.544. TD. No. o4.

³² Boa. Tapu Defter-i mufassal- i liva-i Sofya.TD. No.236. sene 915H/1544.p.538.

³³ BOA.Tapu Defter-i mücmel-i liva-i Vilçiterrin. TD.No.22, viti 1487.

³⁴ BOA.Tapu Defter-i mufassal-i liva-i Vilçiterrin.No. 1048, sene, 1477.

³⁵ BOA. TKA.Defteri-i mufassal-i liva-i Vlçiterrin, No. 124.

³⁶ TKA. Defter-i mufassal-i liva-i Bosna. No.6

³⁷ Salname-i Vilayet-i Kosova, Üsküp, 1986.

³⁸ BOA. MAD.No.544. Hazim šabanović, Krajište Isa-Bega Is'hakovića, Zbirni katastarski popis iz 1455,godine.OIS, u Sarajevu, 1964, 12 dhe 45.

existed during medieval times, tens of settlements on the bases of the word *Bard- Barl dhe Barz*, today they exist only 2 of them in the vicinity of Gjakova, that were demolished by the Slav administration and has turned them in Slav names, same as it has named many of the Slav priests.

Name *Bard*, is a very old name of the Illyrian-Dardan province from *Bardus*, later on used among many other inhabitants of Balkan, and has been known from Illyrian-Antic time. Foreign scholars (Mayer, 1957), (Krahe 1929), (Rendć & Mioćević, 1948), (Çabej, 1970), (Ajeti, 1982), (Grković, 1977), (Ilievski, 1984) the word *bard*, be it patronym or toponym, they claim that it derives from the proto Albanian word *bardh*. Also other antique toponyms that have Illyrian-Arber bases, beside the medieval sources, they have been registered also in the ottoman registries of the centuries XV-XIV, with bases *mal, mol dhe maje.*, *Malj-ić+ka* > *Maljićka, Malj'ča,* *e Nishit, Malj-ishte, Maljesh-efci Malj-efci, Maljosh, Maljush-ic, Malj-uk, Maljet-ino, Malj-ese, Malj'evo, Majdevo, Majkovac, Majevisa, Majanci, Maljçishtee Shkupit, Maljesh-eva, and Shtipit, Maljoshefci and Sofjes, etc.*

All these settlements that have a word *mal* during medieval times could be found in the geographical location of Nish and further than Shtip and Qystendil in Bulgaria, and on the other side from Yeni Pazari further then Vishegrad.

Word *mal*, is pretty widespread and characteristic for Dardania area. According to the Serb historian Milivoje Pavlović, the word *mal*, during the process of Romanisation and later of Slavisation in the area of Dardania, resisted the change of the latin word *mont* and Slavic word *planina*. Beside local Albanologists and also foreign scholars (Cimovski 1958, 47-48), Duje Rendić Mioćević, Milivoje Pavlović, (Skok 1972, 47-48), (Barjatarević, 1987), words *mal, mol dhe mul*, have Illyrian or Arban source of the proto Albanian language. These are proofs that tell us the existence of settlements and Alban population in the wider geographical area of Dardania-Kosovo and North-Western Macedonia, before the Bulgarian occupation of the IX-X centuries, and the Slav ones that took place during the second half of the XIII and XIV centuries. In the Slav medieval sources we find some Albanian toponyms that were written only in Slavic words, while we find also a very old version of them written only in Albanian form, but which was covered by Serb administration and used only in Serbian form.

Ottoman administration, because of fiscal and financial reasons, in order not to have problems with collection of taxes,

therefore has registered these settlements in the Slavic administration language and the popular Proto-Albanian language, as they called settlements with ethnic Alban population as called in daily life. As it happened frequently, the official Committee for the registration of population and wealth, when they visited a settlement that was registered only in Slavic language, then the management of the settlement would notify the Committee of the change, that the local inhabitants will be called differently as it is the case with the village Beliq and Bardhaniq of Gjakova. Other toponyms passed on proto-Albanian language that are considered with the Illyrian-Arber can't be treated this time, since the work is limited and the toponyms are numerous. Interested parties can be informed from the book with the title: I. Rexha, Medieval onomastic in the area of Dardania. Printed by Europrinty, Prishtinë, 2005.

C) First and the earliest proof of the existence of ethnic Alban name in the territory of Dardania-Kosovo and North-Western Macedonia

22 years ago, in 1992, by a group of Macedonian archaeologists in the suburb of the city of Stipi (Astibos), in Necropolis called Suburbium, by a group of Macedonian archaeologists, a varsity was discovered from the 19th century. III-IV, of our era with the stone plate with the epigraph- the Greek inscription , which in this case in the absence of Greek and Cyrillic, we present the Macedonian author's transcription and desecrating, only with Latin writing: Na svoeto dete Flavio Albanos, Emilianos Albanos za spomen. Flavio Albano, to his son, Emilianos Albanos in his memory). The first reports of this ancient cemetery as archaeological discovery were published by archaeologist Gordana Spasovska-Dimitrovska. This announcement of the author in question, made it known in Albanian, scholar Qemal Murati. After the first mentioning of the Tribe Albanoi and the name of the town Albanopolis, (in the surroundings Kruja), by the geographer of Alexandria, Claudio Ptolemeos in the II century of our era. This is the second proof of mentioning of Alban name but now in the domain of Dardania. Also, famous archaeologist Emil Čerškov informs us that in in the Geography of Ptolemas, there is mentioning of an antic city of Vendenis, based on the substrate of the proto-Albanian language -venden+ is, sufiksi grek> Vendenis which is based in the vicinity of Glamnik, in the road of Lissus- Naissus, that connected the inner Western Balkan with the Adriatic Coast which was placed 5 km in the south-western part of Besiana-Podujeve.

This antique settlement, now archaeological site, Ptolemeos in *Tabbula Nona*, mentions *si statio Vendenis* in the II century of our era, while another author, *Ravanatis Anonymis si Vindinis*, but these two authors talk about the same location, more concretely, for the road mentioned *Tabula Pentingeriana*, there was a distance of different stations that was written from the border: *AD FINES XX- VENDENIS- XIX-VICIANO- XXV- THERANDA- XXX- ABULERO*. In the geography of Arab geography Al-Idrisi, it was written in the old version of the Slavic name, as settlement *Rabana* at the end of the XI century- and the first part of XII century (1099-1152), which is a result of merging of toponym *Arbana*, that was found in the area between Nish and Ras, and has been long time disappeared.

In the ottoman registry of the XVI century, there was a settlement under the name of *Alban*³⁹ in the vicinity of Prokuplje, but as it seems, it exists in the deformed form by the Slav medieval administration as *Alabana*. In the area of central Dardania, there were few toponyms of Proto-Albanian language with Bulgarian pre-fixes *ki-ko, ka*, that testifies that *ethnic name of Arban* has been since the period of Bulgarian rule during the centuries IX-X registered in the medieval Bulgarian administration, before the occupation of the territory of Dardania-Kosovo and of North-Western Macedonia by the medieval state of Ras, since the toponym written in Bulgarian form *Arbanashki potok* was mentioned, in a document of the prince Miroslav, since before the years 1253-1254, that went missing during a Bulgarian attack during those years at the side of Huma. This document was renewed later by the king Urosh the first, by repeating the registry of his father through which he was proving the ownership of the monastery of Saint Peter of the region of Lim (Lymit) that was given as a gift to the prince Miroslav and himself he has gifted few villages in the region of Dukagjin (in the document, in Slav language, Hvosno) and in Drenica region, written in Slav language Držkovina). *When princ Miroslavi, before years 1253-1254, was determining the borders of the village Kryshefc (today Skenderaj), was mentioning the border of this village, that went from the mountain in the creek of Arbanas (Arbanashki Potok), in the mountain and from there in the river, in Klina.*

³⁹ BOA, Muhasebe-i Vilayet-i Rumeli timar defteri, No. 167, 937/1530. II. Vilçiterin, Prizren, Alaca Hisar ve Hersek Livalari, Dizim ve Tipkibasim, Ankara, 2004.

From the diploma of Stefan Dushan of the year 1354, we can see that he gave the right and various benefits to Hilendar Monastery asking from state institutions to determine the borders of the monastery in the villages: Ponorc, Krushic and in Llabçevë, today's Llapushës. In this document, king Dushan forbids all nobility Vllehs and Arbanas, not to graze the cattle near the church. Other proof was connected with the payment of certain percentage from the agricultural, pastoral and Alban population that was ordered since 1355 to do so. In this document of this year in which the land was given to the monastery of Hilendar in Atos, Dushani not only he forbid Arbanas not to graze the cattle, but also he ordered that this population pays the taxation for the vine production in the market of Klina. From this document, we can clearly see that population was paying tax for the vine, and this shows us that in this area there has been harvesting of grapes that was not the profession of pastoral-nomad, therefore these evidence shows the existence of Alban ethnicity in those agricultural settlements even before the XIV century when this document was written⁴⁰. King Dushan, in his registry asked that Arbanas are found near churches need to work according to the Serb traditions, meaning to practice orthodox religion, the mess and all the rites to be performed in Slav language.

Beside the toponym Prroi i Arbneshit (Creek of Arbnesht) in Drenas, there were many other toponyms under the ethnic name of medieval Arbans: Arbanas of the year 1296, in the region of Rijeka Crnojevića and other Arbanas, in the area of Kraja - Tu, in Montenegro. Arbanas of Rudos, Aarbanas of Borač, Arbanas of Višegrad and Arbanas of Trebinje from Bosnia.

In the territory of Dardania-Kosovo and North-Western Macedonia, in the books of the king Milutin of the year 1330, the settlement *C t d c p-Ć t-dmcc pwritten* in Bulgarian poem in the North-Western part of Kumanovo, then Arbanas of Shtip, in his Slav work *Zhiganc* and other Arbanas under the name of *Zubac*, in the vicinity of *Shtip*, *Arbinvo*, in the vicinity of Ohrid, village *Prush-ka*, of the year 1254, near Bijelo Polje and *Buzovik* near Berana, of the year 1314, today in Montenegro.

Buz-ofc of Tetovo of the year 1348, which is changed to *Boz-ovac*. In the region of Nish, Prokuplje and Kurshumlia also there were other settlements written in Slavic names of the XIV century such as: Muzaćeve Kuće - Muzaq, of the year 1318, Arbanasi of Kushumlia of

the year 1455, Arbanas of Peokuplje, other Slav name Krushevic, Arbanas and its Slav version Sušic, and Arbanas and its Slav version Hobotinç. Bukmir and Tanush of Prokuple. Arbanašic of Vranja, of the year 1486. Arbanas of Radomir-Qustendil, Arbanasiof Soffa of century XV and Arbanas of Trnava-s of the XIV in Bulgaria. Bernicë Arbanas of the year 1477, in the region of Ostrovica in Novoberda and Petril Arbanas in the region of Medvedja of the year 1455-1477. Neighbourd Arbanas in Janjevo of Novoberda of the year 1497-98, etc.

D) traces of churches and monasteries that testify the existence of Alban population in the area of Dardania-Kosovo and the North-Western Macedonia (according to the Slav and Ottoman sources).

In this part of the paper we don't speak of churches and monasteries that exist today in Kosovo, in the ruins of these churches of Byzantine and Roman time after the occupation of Kosovo in the second half of the XIII and XIV centuries, Slav-Serbs of Rashka rebuilt them, with the claim that Kosovo land is a holly Serb land and before its occupation it was un-inhabitable. This is how the works of few of the Serb authors are based on no proves and facts. We will bring few proves that there were churches and monasteries that existed in the geographical territory of Dardani that were built by autochthonous Alban population before the rule of the Slav state.

Beside the historic medieval sources, the presence of the Alban population in the geographical region of Dardania-Kosovo and North-Western Macedonia, are being proved also by the Christian religious sites of the Latin-Catholic origin and the Greek-byzantine church that were built by the autochthonous Alban in their permanent settlements. Some of them had the names of the word *C t d c* ~~por~~ *the* special, characteristic and traditional name of medieval Alban as it was: The church of st. Merry (Crkva Sveti Marija), in Ohrid, called Saint Clement and that was built at the last decade of the XII century. Progon Zgur, with Alban origin, who at that time held a high position in the society and was the son in law of the Byzantin emperor Andronik Paleolog (1282-1283).

As we see, Ohrid at that time was a big cultural and religious centre of the Orthodox Church and had the importance in the region and beyond...also nobility with Alban origin had their powers in the south-western part of Macedonia. In Ohrid there was a church of *Nikolla Arbnesh*, of the century XIV, written in Slav sources, under the name of *Nikola Arbanashk built by Alban population. In vicinity of*

Skopje, there was a *Monastery of Shën Gjergji*, where Albans and Christians went. In *Kratova* of Macedonia there was a church of *Arnaut*, of the XV century, but we don't know when it disappeared.

In the vicinity of *Prespa* there was a *Monastery of priest Gjergj* -orthodox priest with the alban origin registered under the Albanian name and not the Serb version of the name, *q t* or *Ĝeörgije*. Also, a settlement *Glabonik*, near *Leskofc* in the southern part of Serbia, there was a *Monastery of Saint Arbnes*, registered under Slav form in the cadastral registries of the *Monastery of Saint Arbanas*, without any priest, abandoned since a long time. Later on the Slav Church has been transformed in the orthodox monastery, under the name of *Sveti Stanisha*. This monastery, with no doubt was build by the Alban population since the medieval Bulgarian rule. The lad of this monastery was registered in the ottoman registries. In *Prizren*, according to the Slav sources, there were two churches: Church *Saint Nikolla* (*Crkva Sveti Nikola*), of the XIV century, that was built by *Rajko Krizmiç* (*Krizma*), from *Prizren*, while other church *Kisha e Bogdanit* (*Klise-i Bogdan*) is mentioned also in the ottoman registry TD. No. 368, that was build between (1361-1368), by *Bogdan Krizma* (*Krizmiç*), the son of *Rajko Krizmas*, son and dad, both of Alban origin.

In the documents of the *Archive of Dubrovnik*, he is mentioned as *Bogdan Crissima* as noble, trader and the minister of finance in the administration of the Slav despot *Vukashin*. In *Prizren* also according to the Ottoman registries of the XV-XVI centuries, only in the neighbourhood *Ribar* in *Prizren* there were 4 churches registered, two of those were orthodox churches – Church priest *Vlatko* and Church of priest *Stepanit* and two other Chatolic churches, church of priest *Nikola* and priest *Latin* (chatolic). In this neighbourhood, according to the registry there were the following heads of the families registered:: *Nikolla Gjoni*, priest, *Nikolla Tolja*, *Bogdan Nikola*, *Dimitri Duka-Doka* , *Nikolla Vida*, *Nikolla Lleshjani*, *Pejo prishliç*, *Vasil prishliç*, *Jovan Pavli*, land in the possession of *Spanko Toljes*, land in possession of *Stepan Jovanit*, land in possession of *Andrea*, in posesion of *Katerinës*, land in possession of the priest *Gjon popit*, *Tuna Leca*, widowed, *Rada Toljka*, widowed, *Roza*, widowed, *Kalina*, widowed and *Belja*, widowed

In the settlement *Hoça*, according to the same registry, in the neighbourhood *Filip* was registered Church of *Saint John*, in the latin form (*Kilise- Shen Gjovani*). Even today Albanians of the catholic fate hold those names of the roman-latin region. Later, after 40 years, in

the year 1591, same church was registered in the Slav form Church Sfeti Jovan (Saint John), as we can see the orthodox church has perpetuated this Alban church. Same thing happened also in the church in the vicinity of Novoberda registered as a Church of Saint John, with the catholic priest Simon, later on was changed to the Slav name Church of Saint John (Crkva Sfeti Jovan). In the settlement of Smira near Vitia there were two churches old Christian, Klise of Atanas of the orthodox religion and Klise of Nikola of the catholic religion. The names of the priests didn't exist and they didn't register their property. It seems that they were abandoned a long time ago. In the settlement Kmetofc of Novobërda there are traces of the church which was registered in a registry of XV century, in the form of Albanian language, Church- Klise-of Shen Mat, but also that church was abandoned, without any catholic priest and there were no other data for that church. In Prishtina there were 2 catholic churches. Saint Miria and Shën Nicol, and one orthodox church. In Trepç, there were also 2 catholic churches. The church of Saint Petrit and Saint Mary. In a testament written by Damijan de Naissis (in the year 1428), Church of Saint Mary in Trepça had 4 ounces. From this source, we can learn that Trepça in that year had 3 priests of Alban ethnicity and 1 Priest that was Sas, that are mentioned under the names of: Don Marini, Don Gjoni, Don Marku, Don Tanushi, and the last one Don Hansi.

According to the registry of XV century of Novoberda (Novamonte) there were 3 churches⁴¹ big ones within the settlements that are called according to those churches: Neighbourhood Church Sase, Neighbourhood Church Saint Peter and the Church of Sain Friday that turned into Slav church of Neighbourhood of the Church Sveta Petka. According to the ottoman registry we can see that that they existed in the neighbourhoods of this city and the villages, there were few priests of the Albanian origin, such as Dom Nikolla Zoti⁴², priest Gjoni, priest Gjini, priest Pepa, priest Biba, priest Braja Arbanas, priest Dimitri, priest Petri⁴³, priest Tanush, and the priests with the Vllah origin, Dançul, priests Radul, etc. State administration and the one of church administration, of the Albanian Slav and Vlachs that are registered under the name pop (orthodox priest), was considered form the Slav Church, where priests that held the title ofiiqin pop (official

⁴¹ BOA. Tapu maliye deferi, No.28.

⁴² BOA. Tapu maliye deferi. No. 28. TD. No. 133. TD. No. 234.

⁴³ BBOA. TD, No, 28. TD.No.133. TD. No. 234. TD. No. 368. TD. No. 495.

priest), creating dilemmas on their ethnic origin for new generations and there was a general impression that since those priests held the official title Pop (Slav version) and not priest or father dom-don, then these priests were considered as Slav priests and not of Albanian or Vlah origin.

Slav imagination of Slav population in order to assimilate autochthonous non Slav population was very organized. Slavs that came from Carpathian mountains, managed that Bulgarians that had Tranic-Tartar origin and Romanised Vllahs to convert first in orthodox religion and also change their language to Slav, while the largest part of dalmatian population and Bosniac one that have origin from Illyrian tribes managed to convert them not only when it comes to the language but also ethnically and religiously. Considerable part of Alban population were converted in the regions of Nish, Novi Pazar, Nikshiq and Tivar of shestan in Montenegro, especially tribes and fraternities of Burmaz and Matarug that during the medieval times (century XIII-XIV), before ottoman rule were living in the triangle of the borders Nikshiq- Trebinje -Prijeppole, that included a territory that was big as Montenegro. According to the ottoman cadastral data, 40 settlements were of Burmaz and 10 of Matagure.

In the registry of Sandzat of Vushtrri No. 1048, of the year 1477⁴⁴, in the village Prilepnicë of Gjilan there was a Byzantine church that was registered in the Greek form of *Ayo Yorgi- Klise-i Ayorgi* with the Greek word that means the Monastery of *Saint Jorgjit* was abandoned without any priests.

In the registry of Krushefc of the year 1530, Village Shishani of Medvexha was registered as another monastery under the name of *Saint Jorgji* in the Slav form of *Sveti Jorgi*. There two monasteries were inhibited from the Byzantine time, and we can see local Alban population held this name until the second half of the century XVI, that earlier was called *Ayo Yorgi*, Slav Church administration, later on the word *Ayos* changed it with the Slav word *Sfeti*, and the second word *Yorgi* with the Slav form of *Sveti Gjorgje*. By doing so these two churches changed names to the Slav forms of the names. Slav scholars those churches of the Byzant times that were also frequented by Alban Christian population they were registered as Slav Churches and not Byzantine, while the Alban Orthodox population of those time called them by the proper name of *Ayo Yorgji- Shën Jorgji (saint George)*. In

⁴⁴ BOA. Tapu defteri. No. 1048. sene, 1477. TD. No. 22. sene, 1478.

the ottoman registry of the XVI century, village *Godosak*⁴⁵ of the region of Rudina that was situated between Prizren and Tropoja, was registered a catholic church in Albanian form and in ottoman alphabet *Church Saint Mary (Klise-of Shen Mëria)*, but also in the Serbian version of the name *Sveti Marija*, that during the Slav rule was turned into a Slav Church, without any priest, abandoned. The name of this church even though in the settlement it existed there were no Slav houses in the area of *Godosak*⁴⁶ there were the following heads of the families that were registered: *Iljas Pepa, Hamza Pepa, converted into Islam*, while 4 heads of the families have managed to preserve catholic religion: *Biba Kolja, Gjon Gjeka, Kolja Biba, Kolja Dida*. The above mentioned can't be found in the later registries and apparently at the end of this century was abandoned. In Domeshtica in 1571, there was another catholic church registered with two names *Kisha Sveti Marija* (church of saint Mary in Serbian) and her version in Albanian *Kisha e Shën Mirisë* (Church of Saint Mary in Albanian), when we see how medieval administration also the Slav one of the state of Ras during the rule it has not turned in Slav settlements only the Alban settlements but also the medieval monuments of Christian cult.

From the detailed data of registry of Vushtrri of the year 1477, there was a Gracanica settlement registered along with its monastery and 98 houses, 13 single and 9 widows. Names of the heads of the families of these households were mainly Slav, but we can't in no way testify in ethnic aspect that majority were of a Slav origin, because among those there were also heads of the families with characteristic names for Christian Alban tradition, with symbiosis of the typical Slav names: Bogoslav son of Pllana, Pllana his son (Bogoslav), Boja, son of Progo (Progonit), Stefan, son of Duka-s-Doka-s, Jovan son of Lazorit (Albanian form of the name), Goja, son of Boja, Mark, son of Brajkotas, Radosav, son of, Gjergji, son of Uka, etc. Settlement Gracanica was registered also in the registry of the year 1569, with 115 houses, 43 singles and 1 monastery. Heads of the families of Alban ethnicity of the orthodox religion, after almost a century started to abandon popular Slav names, and again they preferred to be baptised in the Christian-roman-latin names and in the form of Albanian language: *Raja Jaku, Nua Jaku, Leshjan Mati, Stepan Dimitri, Andreja Dimitri, Nova-Nua Dimitri, Nikolla Dimitri, Filip Leshjani, Mark Leshjani, Petri Marku*,

⁴⁵ BOA, Tapu defteri. No. 386. TD. No. 495. TD. No. 499.

⁴⁶ BOA Tapu defteri. No. 386.

Nikolla Marki, Stepa Marku, David Marku, Raja Pavli, Tom Gjurka, Ljuka Petri, Pejo Ljuka, Pepo Simoni, Filip Pepo, Tom Pejo, Nua Bisha, Simon Stepiani, Nilolla Belja, Simon Pejo, Nikolla Dimitri, Petri Niko, Stepa Breca, Toma Ljuka, Filip Tom-i, Daba Dimitri, Tom Dimitri, Simon Dimitri, Mati Raja, Ljuka Mati, Ljuka Nikolla, Mati Nikolla, etc. While the heads of the families of the Slav-Serb ethnicity continued to have popular onomastic Slav names, and very little of the Latin origin.

At the end of the settlement were 6 properties registered, among others property Filip Nua, property Buljku, in the possession of Petri Markut, property of Gjura Marini, property of Ljuka Petri, Monastery of Preçista (i Stërkulluar, Immaculate), near Gracanica and in the possession of the nun Gjonesha, was registered also the depot of doves, that was owned by the person named Gjin. If we analyse names of the heads of the families of this settlement, we can see that in the year 1477, there were more of the Slav area in symbiosis with Christian ones, that were baptised by the Serb Orthodox Church, while 100 years later in this settlement, heads of the families were carrying names of the roman-Latin and Greek-byzantine sphere, that during medieval times, as Konstatin Jireček concluded that Arbanas, Arunun and Croats were carrying Christian names, while Serbs popular Slav names.

Based on names of the heads of the families, we can clearly see that a considerable number of Alban population was turned into Slav one in onomastic aspect as well as the religious, the elements that used by today's Serbian scholars to count this population as ethnic Serbs, but in reality that was not the case, but they were Albanians with orthodox religion. Slav-Serb population was a minority in comparison of Alban population, that was managing civilian, military and orthodox church administration. It is the same case also with 500 years of the ottoman rule, where most of the Alban population was converted to Islam in onomastic and religious aspect, but in ethnic-linguist sense this was Alban population. Vllah population, romanised, because it was a minority in comparison to the Alban population didn't have the power to resist pressures towards the conversion in orthodox religion and imposing of Slav language, therefore most its population has been assimilated as a result of the activity of state and church administration in the territory of Dardania and wider.

History scholars and ethnographic scholars of the Serb population that has been converted to the Slav one in onomastic aspect, but not in the ethnic, during the rule of Ras was considered ethnic Serb

population, taking into consideration that most of the Slav names were held by: Serbs, Vlachs and Albanians, to determine the ethnic structure of population, saying that most of the population was Slav-Serb.

This thesis is negated by data of ottoman cadastral registries that 90% of Alban population until the end of 15 century were under the influence of the political-administrative and cultural-religious factors especially of the Orthodox Church that had cultural and religious autonomy and was conducting services for non-Slav population with a sole purpose of conversion and baptising Alban population with typical Slav names, since the activity of Catholic Church since the time of medieval Serb rulers has been banned and this continued also during the Ottoman rule, since it was not loyal towards the rule of Sultans and Ottoman empire.

Bibliografi

- Ajeti I. (1982). Studime gjuhësore në fushë të shqipërisë, Prishtinë.
- Anamali S. (1993) Kosova dhe trevat etnike në hapësirën e ish Jugosllavisë në mesjetën e herëshme. Çështja e Kosovës një problem historik dhe aktual. Tiranë, HIS.
- Barić H. (1959). Istorija Arbanaškog jezika, Sarajevo.
- Berisha Gj. (2003). Diskriminimi dhe konvertimi i shqiptarëve në Kosovë gjatë sundimit Nemanjiđ. Prishtinë.
- Benac A. (1967). Protoiliri i Prailiri, Simpozijum, o srednjevjekovnom katunu, Sarajevo.
- Bogdanović D. (1986). Knjiga o Kosovu. Beograd, SANU.
- BBOA. TD, No, 28. TD.No.133. TD. No. 234. TD. No. 368. TD. No. 495.
- BOA Tapu Tahrir Defter-I Eami-i voynugan, No. 21. TD. No. 74, 1486.
- BOA Tapu Kadastro Arşivı, Ankara. Defter-i mufassal-i liva-i Prizren. No. 55.
- BOA, Defter- i mufassal- i Vilayet-i Vil. Sene, 1455, No. 2.

BOA, Defter-i mufassal-i liva- i Niş. No. 27, sene 1494. TD. No. 179.
TD. No. 567.

BOA, Muhasebe-i Vilazeti-i Rumeli defteri, No.167.

BOA, Rumeli Timar defteri, No.7. p. I5-50.

BOA, Tapu defteri, No. 04, 1467. Turski dokumenti, Vol. I. Skopje,
1971, 431.

BOA. Ata Türk Kıtaplığı. Muallim Cevdet varakasi . Tapu Evkaf ve
Timar deftri No. 0 117.

BOA. Defter-i Esami-i voynugan-i liva-i Küstendıl, No. 21, 1486.

BOA. Defter-i esami-i voynugan-i liva-i Küstendıl. No. 21, 1486.

BOA. Defter-i Esami-i Voynugan-i liva-i Küstendıl. No.21, TD.
No.74.

BOA. Defter-i mufassal-i Vilayet-i Vil. No 2M. Oblast Brankovića,
Opširni katastarski popis iz,1455. p.299.

BOA. Defter-i mufassal-i liva-i Prizren. No. 368.

BOA. Defter-i mufassl-i liva-i Alaca Hisar, No. 179. TD. No. 567.

BOA. Rumeli defteri. MAD. No. 12. Tapu timar defteri. No.544. TD.
No. 04.

BOA. Tapu defter-i liva-I Niş , No. 27. Sene, 1494. TD. No. 179.

Boa. Tapu Defter-i mufassal- i liva-i Sofya.TD. No.236. sene
915H/1544.p.538.

BOA. Tapu defteri. No. 179. TD. No. 567. Hauptman Gerba, Übersicht
Kaiserlischen, Kriegsschauplatzes in alt Serbien und Albanien,
1689, Wien, 1880.

BOA. Tapu Kadastro Arşıvı, Ankara. Defter-i mufassal-i liva-i
Iskenderiye, No.59.

BOA. Tapu Kadastro Arşıvı, Ankara. Defter-i mufassal-i liva-i
Iskenderiye, No.59.

BOA. Tapu maliye defteri, No. 133. TD. No. 234.

BOA. Tapu tahrir defteri. No. 74.

- BOA. Tapu timar Defter-i mücmel-i liva- i Pizren, No.92.
- BOA. TD. Rumeli Timar icmal defteri.No 7.
- BOA. TKA.Defteri-i mufassal-i liva-i Vlçiterrin, No. 124.
- BOA. Tapu defter. No. 386. TD. No. 495. TD. No. 499.
- BOA. Rumeli Timar defteri, No. I67.
- BOA.Defter'i Esami-i voynugan-i liva-i Küstendıl.No. 21. TD. No. 74, 1486,
- BOA.Defter-i esami-i voynugan-i liva-i K Büstendıl ve Alaca Hisar ve Iznepol No. 21, 1486.
- BOA.Defter-I mufassal-I liva-I Priyren, No. 368.
- BOA.MAD. Timar defteri, No. 16. TD. No. 22.
- BOA.Rumeli mufassal defteri, No. 12.
- Čerškov Emil, Rimski put- Scupi i stanica Viciano, Glasnik Muzeja Kosova i Metohije,br.VI. Prishtina, 1961, 128.
- Çabej E, (1970). Hyrje në historinë e gjuhës shqipe. Prishtinë.
- Çabej E, (1960). Problemi i vendit të formimit të gjuhës shqipe. Tiranë,
- Defter- i mufassal-i liva-i Vilçiterrin. TKA.
- Defter'i mufassal-i liva-i Iskendriyye, No.17, sene, 1485, TD-MAD. No. 28, sene 1497-1498, Defter-i mufassal- liva- i Vilçiterrin No. 133.TD.
- Defter-i mufassal-i liva-i Prizren. No. 0368.
- Defter-i mücmel-ı liva-i Prizren, No.92.
- Defter-i mufassal-i liva- i Niş. No. 27.
- Defter-i mufassal-i liva-i Vilçeterrin, No. 124.
- Defter-i mufassal-i liva-i Vilçietrrin. TD. No, 234.
- Dinić M. (1962). Iz istorije Dubrovačkog Arhiva I, SAN, Zbornik za istoriju, jezik i kniževnost srpskog naroda, III, Odelenje, knjiga

- XVII, Beograd, 1957, 29-40. M. Dinić. Za istriju rudarstva u sredjevekovnoj Srbiji i Bosni, knjiga II. Deo, Beograd.
- Dinić M. (1967). Trepča u srednjem veku, Prilozi za književnost, jezik, istoriju, knjiga.
- Ducellier A. (1981). Les Albanais ont-ils envahi le Kosovo? Extraits, Revue des AAFA, des Lemonde, 5-6.
- Duka F. (2009). Shekujt osmanë në hapësirën shqiptare. Tiranë.
- Droysen J.G. (1983). Das dardanische Fürstentum, Kleine Schriften zur alten Geschichte (I), 87.
- Hysa Y. (2009). Shqiptarët, dhe të tjerët. Prishtinë, Instituti Albanologjik.
- Ivanov J. (1931). Bulgarski starini iz Makedonia, Sofia.
- Ivić P., Milica G. (1976). Srpske Hrisovulje, Novi Sad.
- Jireček K. (1962). Zbornik K. Jeričeka I-II. Beograd.
- Jireček K. (1962). Istorija Srba I, Beograd,
- Malcolm N. (1988). Kosovo. A Short History. London.
- Mayer A. (1957). Die sprasche der alten illyrier, Band I, Wien.
- Milojević M. (1880). Dečanske Hrisovulje, GSUD, knjiga 12, Beograd.
- Murati Q. (2011). Shqiptarët dhe Ballkani Ilirik në dritën e mrave të vedeve dhe të familjeve, Tetovë.
- Mošin V., Ćirković S. (2011). Zbornik Srednjevekovnih ćirilćkih povelja i pisama. Istorijski Institut, Beograd.
- Novaković S. (1912). Zakonski Spomenici srpskih država srednjega veka, Beograd.
- Novaković S. (1912). Zakonski Spomenici. Beograd, SKA.
- Popović M. (1940). Popis sela u srednjevekovnoj Srbiji, Godišnjak Skopskog Filozofskog Fakulteta, Skopje.
- Rexha I. (2005). Onomastika Mesjetare Arbane në arealin e Dardanisë, Prishtinë.

| Presence of alban population in the geographical area of Dardania – Kosovo and North-Western Macedonia – during medieval times before the occupation of the Ottoman Empire of the Balkans

Rexha I. (2016), *Vendbanimet dhe Popullsia Albane e Kosovës (Sipas defterëve osmanë të shek. XV)*. Prishtinë, IHS. Ali Hadri.

Vukičević A. (1985). *Dalmacija i arbanaški jezik*, Staro-hrvatska Prosvjeta, br.1, Knin.

Xhufi P. (1990). *Heretikët shqiptarë, në Mbretërinë mesjetare serbe, në librin: E vërteta mbi Kosovën dhe shqiptarët në Jugosllavi*. Tiranë.

Një dorëshkrim arabisht me kujtimet e të birit të Hafiz Islam Prishtinës për shpërnguljen e shqiptarëve në Damask në fillim të shek. XX.

Muhamed Mufaku

Abstrakt

Si pasojë e Luftës Ballkanike 1912-1913 që u karakterizuan me masakra dhe dhunë kolektive ndaj banorëve civilë në Vilajetin e Kosovës, mijëra shqiptarë u detyruan të largohen nga trojet e tyre në drejtim të Stambollit, prej nga disa vazhduan rrugën deri në Damask. Me kohë, Damasku u bë qendër tërheqëse për më shumë shqiptarë që u detyruan të shpërngulen nga Jugosllavia e vjetër midis dy luftrave. Si në gjeneratën e parë, ashtu në gjeneratën e dytë që u rritë në Damask, u dalluan shumë ulema që u bënë të njohur jashtë Sirisë (H. Islam Prishtina, H. Nuh Nexhati, H. Sulejman Gavoçi, Naserudin Albani, Abdulkader Arnauti, Shuaib Aranuti e të tjerë), por nga ata nuk kemi vepra që përmbajnë kujtime të tyre për vendin që e lanë dhe për përjetimet e tyre gjatë rrugës ose në vitet e para në vendin e ri ku u vendosen. Mirëpo, në mesin e gjeneratës së dytë që u rrit në Damask, kemi tre dorëshkrime të vonshme në arabisht që hedhin dritë mbi vitet më të vështirë për jetën e shqiptarëve që vendosen në Damask. Autorët e këtyre dorëshkrimeve janë bijtë e havizëve të gjeneratës së parë (Abdulvehap i biri i Hafiz Islam Prishtinës dhe Shefqet Gavoçit i biri i Hafizit Sulejman Gavoçit) dhe hoxha Abdurrahim Shaban (1912-2010), i cili arriti si fëmijë në Damask dhe mbeti e lidhur me vendlindjen. Pasi dy shkrimet u përkthyen dhe u botuan shqip, tani e kemi Kujtimet të birit të Hafiz Islam Prishtinës, Abdulvehap Xhelaludin (1928-2005).

Fjalët kyçe: *Lufta Ballkanike, shpërngulja e shqiptarëve në Damask, Hafiz Islam Prishtina, Abdulvehap Xhelaludin.*

Abstract

As a result of the Balkan War 1913-1913, which was characterized by mass and collective actions against the civilian inhabitants of Kosovo, thousands of Albanians were forced to leave their lands in the direction of Istanbul, from where some continued the roads to Damascus. Over time, the mask was made available to many Albanians who were forced out of the old Yugoslavia between the wars. As in the first generation, as well as in the second generation that grew up in Damascus, there were many *ulema* who became known outside of Syria (H. Islam Prishtina, H. Nuh Nexhati, H. Sulejman Gavoçi, Naserudin Albani, Abdulkader Arnauti, Shuaib Aranuti and others), but we don't have any textual inheritance that reflect their memories of places they left and of their experiences on the streets or of places where they settled. However, among the second generation that grew up in Damascus, we have three late manuscripts in Arabic that shed light on the most difficult years for the lives of Albanians who settled in Damascus. The authors of the manuscripts are the

| Një dorëshkrim arabisht me kujtimet e birit të Hafiz Islam Prishtinës për shpërnguljen e shqiptarëve në Damask në fillim të shek. XX.

sons of the hafizes of the first generation (Abdulvehap son of Hafiz Islam of Prishtina and Shefqet Gavoçi, son of Hafiz Sulejman Gavoç) and Hoxha Abdurrahim Shaban (1912-2010), who arrived and stayed as a child in Damascus. After the two manuscripts that were translated and published in Albanian, now we have the Memoirs of the son of Hafiz Islam of Prishtina, Abdulvehap Xhelaludin (1928-2005).

Key words: *Balkan War, migration of albanians in Damascus, Hafiz Islam Prishtina, Abdulvehap Xhelaludin.*

Në krahasim me kujtimet tjera që u përmendën më lartë, këto kujtime kanë vlerë ngase autori i tyre është i biri i një figure të arsimit dhe të kulturës në Prishtinë gjatë viteve të fundit të sundimit osman: Hafiz Islam Prishtina që u shpërngul me familje nga Kosova më 1913. Të dhënat që i kemi tregojnë se ai u lind në Negovcë të Drenicës më 1888 dhe kaloi në Prishtinë për të ndjekur arsimin fillor dhe atë të mesëm (shkollën Rushdija), pastaj kaloi në medresën e njohur “Pirina”. Pasi që u tregua i aftë, ai punoi në këtë medrese deri në shpërthimin e Luftës Ballkanike në tetor 1912. Ai njihej jo vetëm si haviz dhe myderriz në medrese por ishte edhe poet dhe auror i një mevludi, si dhe një njeri me ndjenjë kombëtare që hetohet në shkrimet e tij.

Si pasojë e dhunës dhe vrasjeve të civilëve gjatë marshimit të ushtrisë serbe për në Prishtinë, Hafiz Islami vendosi të largohet me familje për në Stamboll në verë të vitit 1913. Ai u nis me nënën dhe shoqën Vehide Ahmedi, nipin Muharem Aqifi dhe i afërmi i shoqës Ismail Prishtina me nënën e vet. Siç mësojmë nga Kujtimet, Hafiz Islami kishte për cak Damaskun pasi që kishte famë edhe në mesin e shqiptarëve si qytet i shenjë (Sham sherif). Nga Stambolli për në Damask, Hafiz Islami u ndal një kohë në qytezin Kilis, i cili ishte një vend kalimtar për shqiptarët prej nga disa shkonin në Adana e disa për Halep e Damask. Atje Hafiz Islamit iu linden dy djem (Abdulgani dhe Ibrahim Haki) e disa vajzë por vdiqen atje, kurse më vonë vazhdoi rrugën për në Damask ku iu lind djali Abdulvehap, autori i Kujtimeve.

Në këto Kujtime kemi të dhëna të vlershme për arritjen e valeve të para të shqiptarëve gjatë viteve të fundit të Perandorisë osmane (1914-1918), dhe gjatë sundimit të Qeverisë Arabe 1918-1920 si dhe gjatë mandatit francez në Siri (1920- 1943). Në këto Kujtime kemi informate me vlerë për lëvizjen e shqiptarëve të ardhur në Damask në disa lagje të qytetit deri kur më 1935 themeluan një bërthamë të një lagjeje të tyre, e cila u rrit pasi që e ndërtaam më 1949 xhaminë e parë me emrin e tyre (Xhamia e arnautëve). Kështu, në vitet 20-30 të shek. XX, kur me rritjen e numrit të shqiptarëve të shpërngullur

nga Kosova nën presionin e regjimit të Jugosllavisë së vjetër, shumica e “muhaxhirëve” (ashtu siç janë quajtur atje) ishin prej fshatrave të Kosovës, kurse ata i kishin tre ulema të ardhur nga qytete me traditë fetare kuturore: Hafiz Islam nga Prishtina, Hafiz Nuh Nexhati e Hafiz Sulejman Gavoçi nga Shkodra dhe Hafiz Hamid Buhtjari nga Tetova. Mu për këtë, Kujtimet pasqyrojnë gjendjen dhe rolin e kësaj elite në formimin e një brez të ri ulemash që u bënë të njohur edhe jashtë Sirisë (Naseredin Albani, Abdulkadër Arnauti, Shuaib Aranauti dhe Vehbi Gavoçi).

Megjithatë, Kujtimet na tregojnë sa ishte i vështirë fillimi jetës për shqiptarët e vendosur në Damask, madje edhe për elitën e përmendur. Kështu, vet Hafiz Islami u detyrua të merret me ndërtim si punëtor krahu, kurse Hafiz Nuhi mbante mësim në shtëpi për djemtë të gjeneratës së re kurse ditën punonte si orëndreqës, një zanat me të cilën u morën ulematë e rinj (Nasredin Albani dhe Abdulkadër Arnauti). Megjithatë, këta ulema të gjeneratës së parë në krye me Hafiz Islamin mbanin lidhje me venlidhjen. Kështu, Hafiz Islami e mbaroi mevludin shqip me shkronja arabe në Damask dhe e dërgoi në vendlindje që të recitohet atje¹

1.

Mu për këtë, këto kujtime të të birit janë burim i dorës së parë për jetën e vështrinë të Hafiz Islamit në Damask, pasi që ato informata që kanë të bëjnë më të atin i mori prej nënës, Vahides (1892-1980) dhe nuk gjejmë në asnjë vend tjetër. Kështu, pasi që i ati gëzonte respekt në rrethin e vet në Prishtinë si haviz e myderriz, ai del në Kujtime me përjetime të rënda duke u detyruar të punojë si punëtor në ndërtimtari deri sa u sëmure dhe vdiq më 1929. Mirëpo, përkundër asaj, ai kishte shtëpinë të hapur për moshatarët e tij dhe për të rinjtë të cilët donin të mësonin diçka, duke mbajtur edhe detyrën e imamit në xhaminë e vogël përballë varrezave Dahdah, e cila ende ekziston atje.

Nga ana tjetër, këto kujtime na pasqyrojnë shumë mirë solidaritetin midis shqiptarëve në Damask gjatë viteve 20-30 të shek.XX. Kështu, pasi autori mbeti herët jetim dhe pas vdekjes së të atit familja nuk kishte ndonjë burim tjetër sa që nëna u detyrua të shesë "një thes" me libra të të atit, del në skenë solidariteti midis shqiptarëve

¹ Këtu kemi problem me datën e lindjes, sepse viti lunar 1348 fillon me 8 qershor 1929, kurse vet autori thotë se kishte nja 3 vjet kur i vdiq babai më 1929. Më i saktë është viti 1928 që shënohet në regjistrin e gjendjes civile, pra në letërnjoftim e tij.

që e mbajti familjen deri sa fëmijët u rriten dhe morën rrugën e vet. Ky solidaritet midis shqiptarëve del me traditën e vjetër të argatësisë gjatë ndërtimit të shtëpive në lagjen e re shqiptare. Pasi shqiptarët e ngritën bërthamën e lagjës më 1935 në tokë bujqësore në veri të Damaskut, është dashur që çdo shtëpi tjetër të ndërtohet brenda natës (të enjten) e të banohet me familje të premtën, kështu që kur vijnë të shtunën policët e bashkësisë pajtoheshin me realitetin sepse sipas rregullit të asaj kohe nuk mund të rrënohej shtëpia e ndërtuar pa leje nëse është e banuar me familje. Mu për këtë, shqiptarët e Damaskut merrshin vesh përpara për ndonjë rend, kështu të enjten kur dikush i ka gati materialin ndërtimor mblidheshin bashkë dhe punonin terë natën deri sa të bëhët "shtëpia"(vetëm një dhomë dhe një kuzhinë me banjo) gati për familjen që e kishte rendin.

Kështu, lagjja e re u ndërtua në këtë mënyrë në fushat bujqësore mbraba Leceut Francez dhe u shtri gradualisht kah Lindja. Pjesa e parë e lagjës (përendimore) u bë në vitin 1949 me xhaminë e arnautëve, afër shtëpisë së Haviz Islamit, të cilin e mbajti së pari shehu i ri Nasredin Albani e më pas shehu i ri Abdulkadër Arnaut. Për ato shtëpi të para rreth xhamisë kemi në këto Kujtime shënime me emra të banorëve shqiptarë të atyre shtëpive. Pasi shumë këto shtëpi me xhaminë u rrënuan gjatë viteve 1969-1971 në emër të urbanizimit të asaj pjesetë Damaskut, këto Kujtime të birit të Hafiz Islamit tani na shërbejnë si burim i dorës së parë për rikonstruktim të asaj pjese të lagjes bashkë me emrat e familjave shqiptare që banonin atje. Një nip tjetër i Hafiz Islamit, piktori Zuhair Xhelaludin, na ndihmoi me vizatimet e tij për rikonstruktim të pamjes së asaj lagje.

Këto Kujtime të shkruara në gjuhën arabe rreth 1978, sipas mendimit të nipit Zuhair Xheladini, përmbajnë 29 faqe të frmatës së mesme me një shkrim të mirë, e çdo faqe përmban 20-22 rreshta. Në origjinal nuk ka titull, por fillon menjëherë me Bismella, ndaj po dalin këtu me këtë titull në kllapa []. Po ashtu, në këto kllapa [] e kemi futur ndonjë fjalë që na u duk e nevojshme për të kuptuar kontekstin. Në disa vende kemi tri pika, gjë që tregon se nuk u përkthye ndonjë fragment që na u duk se do ta ngarkonte tekstin dhe do ta largonte vëmendjen e lexuesit. Për botimin kritik të Kujtimeve është dashur të bëhen disa intervenime, sidomos në prezentimin e figurave dhe vendeve të përmendura. Me këtë rast, duhet ta falënderoj nipin Zuhair Xhelaludin që e mban me xhelozitë traditën e familjes dhe nuk ngurrojë të më afrojë një kopje të Kujtimeve dhe informatat përcjellëse, si dhe

disa vizatime të veta që kanë të bëjnë me shtëpinë e familjes dhe të lagjes shqiptare.

Abdulgani Xhelaludin
[Kujtime]

Në emër të Allahut të Gjithëmëshirshmit, Mëshirëplotit

Falënderimi është për Allahun, Atë e falënderojmë, dhe ndihmën e Tij e kërkojmë, kërkojmë të na falë, e lusim të na mbrojë nga të këqijat që bëjmë dhe veprimet tona të liga! Atë që e udhëzon Allahu nuk ka humbje për te, atë që e humb vetveten nuk ka udhëzues për te! Dëshmoj se nuk ka Zot tjetër vec Atij dhe dëshmoj se Muhammedi është rob dhe i dërguar i tij. Bekimi dhe paqja e Allahut qoftë me të, familjen e tij, shokët e tij, vëllezërit e tij pa përjashtim deri në Ditën e gjykimit. Ka kohë që më sillet nëpër kokë ideja për të shkruar diçka për jetën time që të jetë dëshmi para Allhaut sa jam vonuar, duke e lutur atë të Mëshirshëm për falje, se Ai ka shumë mëshirë dhe shumë butësi e fisnikëri që mbulojnë çdo gjë. Allah i Lavdëruar, unë pranoj se kam mëkat me këtë vonesë, andaj të lutem për falje dhe mëshirë se përndryshe do të humbisja shumë.

Them, unë i varfër për Zotin, qoftë i lartësuar, Abdulvehap i biri i Islamit, i biri i Xheladinit, i cili doli muhaxhir për hir të Zotit nga qyteti i tij, Prishtina, prej trojeve shqiptare në Jugosllavi, së bashku me nënën e gruam, nëna ime Vehide Ahmedi, qoftë mëshira e Allahut mbi prindërit e mi, pasi që u mund shteti osman dhe u suprimua kalifati islamik, kur armiqtë pushtuan atdheun e të atit, u hutuan myslimanët atje dhe pësuan shumë keqtrajttime, kështu që dikush mbeti e dikush u shpërngul. Prej këtyre [që u shpërngulen] ishin, i ati me të afërmit e tij: nipi Muharem Aqifi⁽²⁾, Ismail Jusufi me nënën, të cilët shkuan në vendin e myslimanëve, në Turqi, ku qëndruan dy vjet në qytezë afër Sirisë quhet Kilis. Aty u lindën dy vëllezërit, Abdulgani dhe Ibrahim Haki, e pastaj u nisën për në Sham [Damask] që ishte qëllimi i tyre, duke u ndalur në Homs² prej nga vazhduar rrugën për në Damask/Sham ku u vendosën. Nuk e di në cilin vit u shpërngulen. Në Damask u

² Është fjala për qytetin antik Emesa ose Hemesa, i cili shtrihet përfërsisht 160 km në veri të Damaskut, përkatësisht në mesin e rrugës kryesore për në Halep.

vendosën në lagjen al-Muhaxhirin, e cila e mori emrin sipas banorëve [muhaxhirëve] që u shpërngulën prej vilajeteve pas tërheqjes së forcave osmane. Në këtë lagje kam lindur në vitin 1348 H pas disa motrave që u lindën para vëllezërve dhe pas tyre, po të gjithë vdiqën, mëshira e Zotit qoftë mbi to. Po ashtu vdiq gjyshja, nëna e babait, mëshira e Zotit qoftë mbi të. I ati ishte i thelluar në jurisproducion islamik, i njohur në popull si Hafiz Islami, një njëri i devotshëm, i kujdeshëm për obligimet fetare, me një shpirt bujarie përkundër asaj që ra në varfëri, pasi që shpenzoi ato të holla që i solli me vete nga vendi i tij.

Ai punonte herë pas here në ndërtimin e shtëpive që të fitojë që ta mbajë familjen duke refuzuar ta shtrojë dorën për ndonjë sadakë, duke u kënaqur me atë që Zoti ia ndau, për çka e falënderonte Atë. Shtëpia e tij ishte gjithë me mysafirë nga muhaxhirët, për të cilët ishte si udhëheqës shpirtëror, ashtu edhe përndasit arabë. Atëherë vendin e sundonin francezët pas tërheqjes së ushtrive osmane prej Vilajetit të Sirisë, si quhej atëherë. Më vonë, i ati u godit me një sëmundje që nuk shërua prej saj, duke u vuajtur për një kohë, andaj vëllezërit [muhaxhirët] e këshilluan që të banojë brenda Damaskut, e kështu e la lagjen al-Muhaxhirin që gjindet në Malin Kasjun në lagjen al-Zunajbija. Kjo lagje ishte buzë fushave të Damaskut nga veriu, të cilat shtrihen deri në al-Salihija³. I ati u vendos në një shtëpi këtu duke duruar vuajtjen prej sëmundjes, kurse nëna ime e gjorë, besnike dhe e përkushtuar duronte të zinjte e ullirit duke u kujdesur për të gjatë jetës, deri kur vdiq, qoftë i pranuar si muhaxhir për hir të Zotit dhe u varros në varrezat al-Dahdah në Damask. Nuk di sa ka jetuar, mëshira e Zotit qoftë mbi të dhe ishalla ia bënë një vend në xhenet ku ishalla takohemi më të nën hijen e Fronit të Tij, sepse ai u shpërngul në Sham [Damask] dhe ne u lindëm këtu dhe u vendosëm në tokën e saj të shejntë.

Unë atëherë nuk kishta më shumë se tre vjet, ndaj nuk më kujtohet. Nëna ime, e devotshme dhe besnike, u godit me pikëllim për vdekjen e tij dhe për ne, sepse ne ishim fëmijë pa ndonjë burim për jetë. Vëllau im Abdulgani kishte 13 vjet, kurse vëllau tjetër Ibrahim Haki kishte 12 vjet. I ati kishte dërguar vëllaun e madh te një zdrukthari që të mësojë zanatin, pasi që mësoi Kur'anin dhe shkrim-leximin në një shkollë fetare (kuttab), sepse kishte shumë pak shkolla [publike] dhe babai nuk kishte mundësi të shpenzonte për shkollimin e dy vëllazërve në atë kohë. Nipi i të atit, Muharemi ishte një djalë i fortë që punonte

³ Al-Salihija është një vendbanim nga mesjeta e vonshme në shpatin e malit Kasjun, kurse fushat e saja shtrihen deri në veri të Damaskut, ku u ndërtua lagjia e shqiptarëve.

në qeveri, ndaj ai na mori nën kujdes dhe na mori në shtëpinë e tij në lagjen al-Dhabija në Damask. Ajo shtëpi kishte dy dhoma, në njërin rrinte ai me të shoqen Hasiben, nëna ime nga qumështi dhe nëna e Abdulhalim Muhameremit, e na la tjetrën dhomë për ne [nënës dhe vëllezërve]. Me këtë sjellje u zbut shumë pikëllimi i nënës pasi që ndjeu se nuk është e huaj as e vetmuar. Ky kujdes besnik dhe bujar nga ai dhe nëna e Abdulhamitit dhe Huseinit nuk u ndërpre. Po ashtu edhe shokët e të atit nga muhaxhirët nuk lanë pa ndonjë ndihmë. Më kujtohet si fëmijë kur ata më shihnin, më shtronin dorën mbi kokë duke më dhënë të holla. Nuk harroj asnjëherë kur më doli një dhëmbë i shtrëmbër që është dashur të hiqet, kur një prej shokëve të të atit i quajtur Haxhi Rexhepi⁴, qoftë mëshira e Zotit mbi të, më moi te dentisti për ta ndrequr atë dhëmbë. Me të kthyer në shtëpi më bleu një palë këpucë nën sandalit prej druri që e kisha, si dhe një shtof pasi e kisha një veshje shumë të vjetëruar e një ëmbëlsirë. Ai më përcolli deri në shtëpinë e vet, prej shtëpisë së tij, qoftë mëshira e Zotit mbi të, më dergoi te nëna, i shëndoshë dhe i shpërblyer, me çka zemra e saj e pikëlluar u gëzua shumë. Zoti i shpëbleftë më së miri dhe takohemi nën hijen e Fronit e Tij, atë Ditë kur nuk ka hije tjetër.

Si përmenda më parë, vëllau i madh punonte drukthëtar, kurse vëllau i dytë Hakiu punonte në përpunim e penjve të mendafshit, në rrugën që shtrihet nga lagja jonë al-Dhahabija deri në rrugën Bagdad, të cilën pushtuesit francezë e ndërtuar nëpër kopshte të Damaskut në veri, ku prapa kësaj rruge gjinden varrezat al-Dahdah kur u varros i ati, qoftë mëshira e Zotit mbi të. Ky zanat [përpunimi i penjve të mendafshit] kërkonte një shteg të hapur me shtylla në distanca të caktuara, ku vendosen penjtë e mandafshit që të leshohen penjtë e ngatërruar në drugëza që përdoren në vek për të thurrur një shtof mendafshi të shtrenjtë, prej të cilit bëhet fustani që e mbulon trupin deri te këmbët, e quajtur Saja, që vinin njërezit më fisnik e më të pasur të Damaskut. Ky ishte zanati i vëllaut tim Hakiut, kurse mjeshtrit e tij ishin Hoxha Abdohi dhe i devotshmi Ab Shakir të cilët e kishin njohur të atin në lagjen al-Dhahabija, në të cilën ishte një xhami e vogël, imam e së cilës u bë i ati si vullnetar, për çka gëzoi dashurinë e banorëve të lagjes, pra kur ishte në lagjen al-Muhaxhirin para së të sëmuret. Në këtë lagje [Muhaxhirin] dhe në lagjet e tjera përrreth banonin shumë muhaxhirë shqiptarë. Vërtetë, mjeshtrit e vëllaut na ndihmuan duke i dhënë vëllaut një një pagë të mirë, kurse në raste të shenjta si në

⁴ Sipas mendimit të nipit z. Xheladini fjala është për Rexhep Tahiri, i cili erdhi nga vala e parë e muhaxhirëve, i ati i Mahmud Rexhepit që përmendet më poshtë.

Ramzan dhe në dy festat e bajramit ata na sollën shtofë nga pazari që gjindej prapa Xhamisë Umajjade, e ndonjëherë edhe këpucë, të holla dhe ëmbëlsira, kurse gjatë bajrameve dhe në raste tjera na dërgojnë gratë e tyre për të na thirrur në shtëpitë e tyre, ndaj Allah fali ata të gjithë.

Pas një kohe u lirua një shtëpi afër shtëpisë së kujdestarit tonë haxhi Muharemi, i cili e kishte kryer atëherë obligimin për haxh dhe kaluam në të. Ajo shtëpi kishte një dhomë të madhe, një kuzhinë dhe një oborr me një hardhi që i bënte hije shtëpisë. Rreth nesh ishin Abdulhamidi dhe haxhi Abidini, mëshira e Zotit qoftë mbi ta. Nëna ime e devotshme dhe e gjindshme, paguante qeranë prej asaj që i mbetet prej pagave të dy vëllezërve dhe të asaj ç'na ndihmojë bujarët, i shpërbleftë Zoti. Në mesin e këtyre shokve të të atit në Kilis që u përmend, haxhi Qazim me gruan Hamide, të cilët na vizitonin përherë, flinin te ne e na ndihmonin. Prej këtyre ishe i ati i Abdulkadrit dhe gruaja e tij Azize, e cila më merrte me nënën në shtëpinë e saj dhe na jepte sende, ushqim dhe të holla. Po ashtu, [na ndihmuan] Abdulrahma Abu Ajjub dhe gruaja e tij Fatime, nëna e vëllezërve dhe miqve tanë Hamdi Abu Sulejman dhe vëllau i tij Jusuf Abu Abdulkader dhe shumë të tjerë, mëshira e Zotit qoftë mbi ta dhe i shpërbleftë me xhenetin që ua ka premtuar besimtarëve tanë të devotshëm.

Mbetem në këtë gjendje deri kur disa muhaxhirë shqiptarë, të cilët u njohën me këtë emër (muhaxhirët) sipas profetit, qoftë i lavdruar prej Zoti dhe shokët e tij, qoftë i shpërblyer me xhenet, vendosën të blejnë disa troje për të mdërtuar shtëpi që të banojnë atje. Haxhi Muharemi, mëshira e Zotit qoftë mbi të, foli me nënën për këtë punë. Nëna ime e devotshme kishte kursyer do të holla, nga ndihmat e bujarëve, që mbeten pas mbulimit të harxhimeve për ne, ndaj ajo i tregoi se kishte disa të holla. Ai i propozoi të blinin një truall e të ndërtojmë një dhomë që të lirohemi prej qerasë. Ishte propozimi për hajr e bereqet. Ai bleu për ne dhe për vete pranë neve nga një troll në vendin ku i kanë blerë muhaxhirët trojet e tyre, i cili u quajt më vonë Divanjie, ku ishin rreth neve Xheladini, haxhi Mustafa, Muradi, Muharemi dhe Abu Ajubi⁵. Pasi që e bleu trollin, nëna ime s'kishte më të holla për ta ndërtuar dhomën në atë troll. Mirëpo, haxhi Muharremi, qoftë mëshira e Zotit mbi të dhe i shpërbleftë me xhenet bashkë me të devotshmit dhe dëshmorët, filloi punën duke hapur themelin dhed uke

⁵ Këta janë nga gjenerata e parë e muhaxhirëve: Xheladini vdiq shpejt por gruaja e tij Xhylja, me vek mbante shtëpinë. Mustafa Jabusha, Murat Slatina, Muharem Gërmova dhe Abdullrahm Jabusha që u përmend më lartë.

ndërtuar murin me bllok që përbëhej prej zallit e cementit, pastoj solli dru të duhur për tavan. Pastaj, erdhën shpejtë disa muhaxhirë hajrit që kanë përvojë me zdrukthtari si haxhi Lutfi, i cili kishte lidhje të ngushtë me të atin dhe Mahmut Rexhepi, i cili u martua me Ajshen që mbeti jetime në Kilis dhe e mori i ati në shtëpi ku u rrit si një prej familjes, si dhe Muhamed Abu Ahmed dhe Fahri Abu Fuad djemtë i devotshmit haxhi Nuhi, prej muhaxhirëve nga Shkodra e Shqipërisë dhe babai i mësuesit tonë sheh Nasredini dhe vëllaut e shokut tonë sheh Munir Abu Abdulla, qoftë mëshira e Zotit mbi ta. Brenda një nate vere u vendos tavani. Në mëngjes u transferuam nga shtëpia me qera në lagjen al-Dhahabija, në shtëpinë e re që e përmenda. Deri në mbrëmje nëna ime e devotshme dhe e durueshme kishte pastruar dyshe-menë e dhomës, e cila ishte prej dheu dhe shtroi disa sende të thjeshta që kishim, kurse mori disa thesë dhe i shtri si perde në atë vend për dritare ku nuk kishte dritare e po ashtu në atë vend për derë ku nuk kishte derë. Pasta ajo solli llambën me gaz (kerusin) dhe pak ushqim për të ngrënë, e më vonë shtriu dyshekë për gjumë. Mirëpo, nënës nuk i erdhi gjumi prej frike, sepse rrethi i oborit ishte i lartë vetëm nja dy kuta dhe nuk kishte derë fare, kurse rreth nesh vetëm kopshte e pak fqinjë. Kur erdhi mëngjesi dy vëllezërit shkuan në punë, kurse unë mbeta me nënën e devotshme dhe durueshme. Kështu, ajo na ndërtoi shtëpinë që u rritëm në të dhe u siguroam. Pas disa ditëve na erdhi shoku i të atit haxhi Lutfi, që punonte zdrukthëtar me dy dritare dhe një derë për dhomën e vetme që e kishim dhe e vendosi xhamin në to, me çka u kompletua dhoma, Zoti i shpërbleftë.

Pas një kohe na erdhi kujdestari i familjes haxhi Muharemi, mëshira e Zotit qoftë mbi të duke e përfshirë në banorët e xhenetit dhe i shtoftë jeta e gruas, nëna ime e dytë dhe kujdestarja për nënën e merzitur, erdhi dhe ndërtoi një shtëpi ngjitas me shtëpinë tonë. Po ashtu, ai na solli një derë për shtëpinë tonë, shtroi dyshe-menë e dhomës me cement, shtroi muret me baltë të kuqe që ishte në modë atëherë dhe na hapi një bunar me një pompë, kështu që na duk që u bëmë me një pallat të bukur, ishalla Zoti i shpërblen me një pallat në xhenet. Me këtë u ndie nimeti i Zotit për ne dhe qetësua zemra e pikëlluar e nënës. Atëherë unë i kisha shtatë vjet, e çka tregova pjesërisht është prej asaj që më rrëfente nëna e devotshme dhe e durueshme e pjesërisht prej asaj që e kam përjetuar vet. Pastaj, haxhi Muharemi e këshilloi nënën që të më dërgojë mua dhe djalin Abdulhalim, vëllau im prej qumështi, në mejtepin e hoxhë Hamdiut, prej muhaxhirëve që kishte lidhje me të

atin⁶, kur jepte mësim në Kur'an, leximshkrimin dhe matematikë. Hoxha e priti mirë nënën dhe solli mirë me mua, por nuk deshi të marrë pagë për mua përkundër asaj që ishte i varfër, qoftë mëshira e Zotit mbi të.

Mbeta një muaj në këtë mejtep. Një ditë e premte erdhi në shtëpinë tonë një prej muhaxhirëve të Bosnjës që kishte lidhje me të atin, Abu Jusif Azit që punonte në fabrikën pranë Hekurudhës së Hixhazit, në stacionin e Kademit në periferi të Damaskut. Më kujtohet se në atë ditë erdhi me djaln e tij Muhamed, që ishte në moshën time, duke hipur në kalë sepse në Damask kishte shumë pak vetura që mund të numërohen me gishtat e dorës. Kur trokiti në derë, ia hapa, më buzëqeshi dhe më kërkoi nënën për t'i thënë diçka. Doli nëna dhe u ndal mbrapa derës që ta dëgjojë atë, ai u përshëndet dhe u prezentua duke ia përcjellë të falat nga gruaja e tij, e cila ishte e bija e një shoku dhe bashkëvendasi nga Prishtina. I tha se i kishte regjistruar dy djemtë e tij Muhamedin dhe Jusufin si dhe mua në Shkollën Tregtare Shkencore, duke u zotuar që t'i mbulonte shpenzimet e shkollimit deri në fund. Ai i tregoi nënës ku gjendet shtëpia e tij, prapa Xhamisë Umajjade dhe ia kërkoi që të ma sjellë mua nesër në mëngjes që të shkojë në shkollë me djemtë e tij, kurse ajo rri atje me gruan e tij derisa të kthehem prej shkolle, e prej andej kthehemi në shtëpinë tonë derisa të mësoj mirë rrugën. Të nesërmën, ajo më veshi më të mirën që e kisha, që ishte një fustan të vjetër prej pambuku quhet kunbaz dhe një palë këpucë të vjetra e të arnuara dhe arritëm atje para se të dalin Muhamed dhe vëllau i tij. E trokitëm derën dhe na hapi nëna e Muhamedit duke u përshëndetur me nënën e duke më puthur, duke na marrë në dhomën ku hanin mëngjesin. Ata na ftuan të hanim së bashku, e kur erdhi koha për shkollë na përcollen nëna ime e mëshirshme dhe e devotshme bashkë me nënën e Muhamedit.

[Nga shtëpia e tyre] nga mbraba e Xhamisë Umajjade morëm rrugën për tregun al-Buzurija, pastaj për në tregun e Mitat pashës, e prej atje në lagjën al-Hudajrija ku gjindet shkolla. Ajo ishte plotë më nëxënsit të cillët u kthyen ta shohin nëxënsin e rij që erdhi me Muhamedin dhe Jusufin duke shkuar te drejtorja e shkollës. Muhamedi foli me drejtorin për mua, pasi që i ati kishte kryer punën me të, ai më pyeti për emrin dhe emrin e babait dhe më kërkoi që të nesërmën të

⁶ Fjala është për sheh Hamdi Buhtjari (1893-1971), i cili u shpërngul nga Tetova pas Luftës ballkanike për në Damask, ku u shkollua dhe më vonë hapi një shkollë për fëmijë e pastaj punoi si profesor në shkollën al-Sa'dija. Për fat të keq biblioteka e tij nuk u ruajt.

sjellë me vete një ekstrakt nga regjistri i gjendjes civile. Pastaj dola me Muhamedin në oborr, ku kishte në mes një shadërvan dhe ulësa për rreth mureve me plot nxënës. Ishte atje një kioskë për ushqim, bombona e tjera. Kur ra zilja u rreshtuan nxënësit çdo klasë veç e veç, pastaj një nxënës disa ajete të Kur'anit e pas tij nxënësit recituan lëvdata për profetin, qoftë i bekuar prej Zoti. Pasi përfunduan, kujdestari ose naziri siç quhet drejtoi çdo klasë në vendin e vet derisa na erdhi rendi. Filloi mësimi i parë atë ditë, mësuesi – që quhej hoxhë Bexheti- filloi të lëxojë emrat e nëxësëve në ditar, e pastaj më pyeti për emrin dhe e shënoi në ditar. Ai e filloi mësimin duke na mësuar alfabetin e pastaj surën e parë (al-Fatiha) nga Kur'ani i madhërueshëm. Kur u krye mësimi dolëm në oborr për pak kohë, pastaj ra zillja dhe u rreshtuan nxënësit si e përmendem në fillim të ditës dhe kujdestari i orientoi nxënësit në klasat e tyre, e kështu katër herë deri në drekë. Atëherë, nxënësit dolën në oborr për të pastruar duart e për të shkuar në resturant që të ngënë atë që e sollen me vete në mëngjes. Unë nuk solla gjë me vete, por Muhamedi dhe vëllau më morën në restaurant dhe hamë ç'sollen me vete derisa u ngopem, e pastaj dolem në oborr. Pas pak kohe, një nxënës i rritur e thirri ezanin për namazin e drekës, nxënësit morën abdes dhe dhe hyren në mesxhit dhe kur u thirr për namaz një nxënës na u bë imam kurse mësuesit u falen me ne. Pas namazit dolëm në oborr e prej atje në klasa kur kemi pasur dy orë, e pastaj shkuam për shtëpi. Kur arritën në shtëpinë e Muhamedit atje ishte duke u pritur nëna ime e devotshme dhe e durueshme së bashku me nënën bujare e Muhamedit, e kur më pa, iu gëzua shumë zemra e pikëlluar. Unë e putha dorën e saj si dhe dorën e nënës së Muhamedit, sikurse bënë Muhamedi më vëllan. Pastaj nëna ime kërkoi leje dhe shkuam për shtëpi, kur arritëm atje pasdite.

Ditën e dytë nëna ma përcolli deri në shkollë, e kisha disa ditë tjera derisa një nxënës në lagje, i cili ishte pak më i madh se unë dhe e njihte mirë rrugën për në shkollë, e kështu shkonim dhe ktheheshim së bashku. Ai ishte Ejupi, djali i Abdulrahmanit, një prej muxhirëve që kishte lidhje me të atin, kurse nëna e tij ishte Xheva qoftë mëshira e Zotit mbi të. Shtëpia e tyre, që e ndëtuan si ne, ishte shumë afër neve, ndaj u shtua miqësia midis nënës sime dhe nënës së Ejupit, duke kaluar unë dhe nëna kohë më shumë te ata, të cilët ishin fqinj më të mirë dhe na ndihmuar shumë në të punët, Zoti i shpërbleftë. Në shkollë mbeta gjashtë vjet deri kur e kreu shkollimin fillor në saj të bujarisë së babait të Muhamedit dhe Jusufit, i cili mbuloi shpenzimet për shkollim për të gjitha këto vite për hir të zotit, qoftë mëshira e Zotit mbi të, sepse ai

kishte meritën për shkollimin dhe pjekurinë e mendjes sime. Zoti ua shpërbleftë më shumë duke e vendosur në xhenet dhe i ruajtë djemtë dhe familjen, hoxhë Bexhetii, hoxhë Muradi dhe të tjerëve, sepse ata më edukuan dhe më pasuruam më dhuntinë më të mirë, shkollimi dhe dituria. Zoti i mëshiroftë.

E krewa shkollën më 1361 H[1941 AD], gati dy vjet pas shpërthimit të Liftës II Botërore. Francezët u thyen para armiqve të tyre gjermanë, të cilët i pushtuan vendin dhe kolonitë e tyre duke përfshirë Sirinë ku ishim ne⁷. Me recesionin që ndodhi u përhapë papunësia dhe u ndie mungesa e artikujve. Vëllau i madh Abdulgani punonte në zdrucktari me një pagë që nuk na mjaftone për nevojat e jetës, por ai na e mbajti me besnikëri e devotshmëri duke durur varfërinë. Vëllau i dytë Haku na u largua dhe nuk nuk na ndihmoi fare, Zoti i faltë. Pastaj u bë belaja e madhe kur anglezët, që kishin pushtuar Palestinën dhe Jordaninë, depërtuan në Siri deri sa iu afruan Damaskut, prej nga filluan ti bombardojnë pozicionet franceze. Kjo gjendje vazhdoi disa ditë që ishin më kritike, sepse nuk kishte më siguri as ushqim dhe vëllau mbeti pa shkuar në punë, derisa anglezët pushtuan Damaskun duke i dëbuar francezët me përjashtim të atyre që kaluan në anën e tyre. Pas pak kohe, anglezët hapën disa ndërmarrje, kështu që u stabilizua gjendja dhe siguria.

Në atë kohë na shpëtoi Zoti kur një njeri që e nihte vëllaun tim kur punonte në zdrucktari e thiri për të punuar në kompaninë angleze NAIRN për transportimin e udhëtarëve. Ai hyri në punë atje me një pagë si në ëndërr. Paga e tij u rrit dhe jetesa jonë u përmirësua më shumë, Zoti i shpërbleftë për këtë. Unë kisha filluar të punojë te një mjeshtër metalgëdhendës në lagjen Bab al-Barid në Damask⁸. Ai ishte Muhamed Rexhep Tahiri, një prej muhaxhirëve që e njihte të jatim. Mbete te ai katër vjet derisa fillova të mësojë këtë profesion.

Në atë kohë, vëllau dhe baca, që u kujdes gjithnjë për mua, u bë gati për martesë. Nëna ime e devotshme dhe besnike ia gjeti një vajzë të një muhaxhiri, vajza e Hamza Fevziut, i mëshiroftë Zoti. Për këtë ndërtuam edhe një dhomë, gjë që e gëzoi nënën e pikëëuar. Por ky gëzim nuk zgjati shumë sepse ajo pasi që u martua më të vëllanë disa

⁷ Më pushtimin nazist të Franës, në qershor të vitit 1940 dhe formimit të qeverisë kolaboriste më seli në Vichy, forcat franceze në Siri u rreshtuan në anën e këaj qeverie, andaj forcat britanike të stacionuara në Jordani e Irak ndërmorën sulmin që ta neutralizojnë Sirinë nga planet e Hitlerit për Lindjen e mesme.

⁸ Një ndër lagjet më të vjetra të Damaskut sipas Portit të Postës, e cila ishte porta perëndimore e Tempulit të Jupiterit të kohës romake, që ruhet pjesërisht deri më tani.

muaj u sëmurë keq dhe u mor në spital ku vdiq. Nëna ime u pikëllua shumë për atë. Pas një kohe, të afërmit e këshilluan nënën time që ta martojë vëlluan edhe një herë, a kësaj here ia ka fejuar vajzën e haxhi Lutfiut, një prej miqve të të atit që na ka ndihmuar shumë. U bë kështu, ajo mbeti te vëllau nja dhjetë vjet dhe iu lind Abduselami, Usama që vdiq i vogël, Abdulhadi dhe Zuhari⁹. Megjithatë, puna nuk shkoi si dëshiroshëm sespe ata u ngatërruan mes vete dhe dështuam të gjitha përjekjet për pajtim deri kur vëllau u detyrua ta lëshojë atë, për çka nëna ime u pikëllua shumë. Fëmijët që mbeten te ne ishin të vegjël, ndaj nëna ime u kujdes për ta deri sa nuk mundi më ta shërbjë të gjithëve.

Ndërkohë, unë kalova me punë të një mjeshtri tjetër dhe vazhdova atje punën tetë vjet derisa e kam zorëruar mirë profesionin, Zoti i mëshiroftë dhe isha do jem në gjendje që tia kthej të mirën. Pastaj vëllau më thirri të punoj te ai në atë kompani që e përmendëm. Atje kam punuar shtatë vjet dhe u bëmë tani me të ardhura të mira. Mirëpo, ndarja e vëllaut prej gruas na prishi rehatinë dhe u bëmë me një jetë të merzitshme dhe të pikëlluar. Unë vetë nuk desha më të martohem në saj çka ndodhi me vëllaun dhe fëmijët e tij kështu që tani e kemi pasur vetëm një gajle: si të kujdesemi për shkollimin dhe rehatinë e tyre. Nëna ime e gjorë kishte një zemër të madhe, kështu që ajo bëri çmos që t'ua kompenzojë ndarjen prej nënës së tyre. Po ashtu, edhe unë kisha dashuri të sigurtë dhe simpathi të madhe. Vetë prania e tyre na lehtësonte vetminë tonë, ndaj e lus Zotin që të mund të gëzojë zemrat e tyre të pikëlluara si pasojë ç' na ndodhi atyre dhe neve. E lus ata të më fal nëse kam bërë diçka jo të mirë ndaj tyre, nëse nuk arrita t'ua plotësoj ndonjë dëshirë, le të më falin çfarëdo ..e të mbesin së bashku vëllazër të dashur, të bashkuar, të afërtë e jo të largët njeri prej tjetrit, që bashkëpunojnë në të mirë e në keq, i madhi kujdesej për të voglin dhe i vogli respekton të madhin. E nëse largohen me shtëpi le të mbesin të lidhur me zemra e shpirtëra e le të kenë kujdes për prindërit e tyre...

Kështu, unë u rrita me dashurinë e nënës së devotshme dhe besnike si dhe nën kujdesin e vëllait dhe sakrificat e tij për ne deri sa u rrita dhe u bëra gati të mbaj vetveten, duke punuar në punëtorinë që e hapa më 1379 H/1959 AD derisa u bëra plak 50 vjeçar, duke e falendruar Allahun për atë rizkun që ma dha, i kënaqur me atë që ma

⁹ Zuheiri lind më 1955 në shtëpinë që u ndërtua si e përshkroi autori, përkatësisht axha e tij, dhe u shkollua në Damask. Në shkollën e mesme filloi të merret me pikturë dhe e ruajti me disa piktura pamjen e lagjës shqiptare që u rrënua gati gjysma e saj më 1969-1971. Shih më shumë për të: Muhamed Mufaku, Piktori që ruajti kujtesën për lagjën shqiptare në Damask, Koha ditore, Prishtinë 19.09.2021.

ndau. Unë punojsha vetëm, e më vinte mirë kur më vishin nipat të punojnë me mua e të kthehemi bashkë në shtëpi që të gëzohemi më shumë me pamjen e nënës, e devotshme dhe durueshme me plotë dashuri, duke pastruar shtëpinë e duke përgatitur ushqimin e duke pritur me padurim ardhjen tonë. Ajo gëzohet plotësisht kur ulemi rreth saj për ushqim, e kur na sheh të gëzuar e të qeshur afër saj. E në mëngjes kur shkojmë unë me vëllanë në punë e fëmijët në shkollë e lut Zotin për në që të ruajë e të bekojë rizkun e halalit. Kështu, e kam jetuar afër saj ditë më të mira e më të embëla të jetës sime, e nuk kisha ndonjë gajle veç të jem afër saj duke kërkuar bekemin e saj e duke përpjekur për të gëzuar zemrën e saj të madh të pikëlluar e të mëshirshëm...

Ajo e gjora, e devotshme dhe e durueshme binte sëmurë ndonjë herë, gjë që na bënte të gjithëve të mërzitemi e të bëjmë çmos të ndihet më lehtë. Ajo kur binte sëmurë bënte si besimtarët e durueshëm që falënderojnë Zotin për të keqën e të mirën, deri kur qerohet me fuqinë e Zotit në saj të besimit të fortë dhe të durimit të saj. Mirëpo, herën e fundit mbeti gati dy muaj nuk hante por pinte ujë dhe ilaç deri kur i erdhi exheli i pashtyeshëm për çdo njeri, pasdite të së martës me 20 xhemada al-ahertë vitit 1397 H[1977 AD], kur vdiq dhe i doli shpriti në qetësi te Zoti. O Zot, nëse ky është haku Yt ne e pranojmë ç' na ke ndarë, se Ty të falendrojmë në këtë jetë dhe në jetën tjetër, sepse ne jemi të Zotit dhe Atij i këthem. E varrosem unë dhe vëllau me duartë tona në varrezat al-Dahdah afër varrit të të atit, në varrin e gruasë së parë të haxhi Muharemit...

U kthjem në shtëpi vetëm dhe atje e përjetuam ç' mungesë të madhe të saj, por nuk kemi pasur ngushllim tjetër pos ti dorëzohemi urdhërit të Zotit, që Ai na plotëson të gjitha. O Zot, na mbush zemrat tona me qetësi dhe i bën atë me njerëz më të mirë, na lë dikend pas saj e na ndreq punët. Allah, mëshira Jote mbulon çdo gjë, Ti je i butë dhe i mëshirshëm.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

①

إِنَّ الْمَجْدَ لِلَّهِ نَجْمَهُ ، وَنُتْعِيَهُ ، وَنُتْعِفُهُ
 وَنُعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّهِ وَأَنْفُسِائِهِ
 أَعْمَالِنَا مِنْ يَدِ اللَّهِ فَلَا مَضِلَّ لَهُ وَمَنْ
 يَضِلُّ فَلَا هَادِيَّ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ
 إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ
 وَصَلَاةَ اللَّهِ وَسَلَامَهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ
 وَصَحْبِهِ وَأَجْوَانِهِ أَجْمَعِينَ إِلَى

يَوْمِ الدِّينِ ،

أَمَا بَعْدُ فَقَدْ كَانَتْ تَعَارُفِي قَلْبَهُ بِأَنَّهُ
 أَكْتَبَ سَيِّئًا مِنْ تَارِيخِ حَيَاتِي مِنْذُ
 زَمَنِ لَقَائِهِ ذَكَرْتُهُ بِمَا بَدَأَ رَمْسِي مِنْ
 تَقْصِيرِي فِي حَقِّهِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَاسْتِغْفَارًا

Faqja e parë e dorëshkrimit

والم يكن عزاءنا الا التسليم بأمر الله وحبنا الله
ونعم الوكيل فالله أنزل الكتاب على قلوبنا
وأنزلنا أهلا خير منا وأخلفنا فيها وهى
لنا من أمرنا رجاؤنا ربنا وسعت رحمتك
كل شيء ربنا إنك رؤوف رحيم ①

Faqja e dytë e dorëshkrimit

*Vlerësimi i disa vakëfeve të themeluara në Kosovë gjatë Periudhës
Osmane*

Fahri Avdiija

Abstrakti

Vakëfet e para në Kosovë u themeluan menjëherë pas ardhjes së osmanëve. Këto institucione luajtën një rol të rëndësishëm jo vetëm në transmetimin e kulturës osmane, por edhe në islamizimin e shqiptarëve. Krahas sektorit fetar, përmes institucionit të vakëfit gjithashtu u siguruan dhe mbështetën edhe kërkesat tjera themelore për qytetarët, si; mundësia e punësimit, kujdesi mjekësor, ushqimi për të varfërit, etj. Vakëfet më të hershme në Kosovë ishin kryesisht komplekse të mëdha, në literaturën osmane të njohura si *külliyë*, të cilat zakonisht përbëheshin nga një xhami, një shkollë, hamam dhe vakëfë të tjerë që gjeneronin të ardhura materiale, si dyqane, mullinj, bujtina dhe vakëfe monetare. Këto vakëfe të mëdha përgjithësisht ishin themeluar nga sulltanët dhe shtetarët osmanë. Megjithatë, më vonë, veçanërisht nga fundi i shekullit të 19-të dhe fillimit të shekullit të 20-të, shohim një ndryshim domethënës. Gjatë kësaj periudhe shumica e vakëfeve të themeluara janë kryesisht dyqane dhe vakëfe të vogla monetare dhe ishin themeluar nga banorët vendës. Një nga studimet e bëra tregon se ekzistojnë 224 struktura arkitekturore osmane në Kosovë, duke përfshirë institucionet fetare, arsimore, tregtare, sociale, ushtarake dhe qeveritare.

Qëllimi kryesor i këtij artikulli është të studiojë vakëfet e themeluara në Kosovë dhe veprimtarinë e tyre gjatë periudhës osmane. Duke i marrë si shembuj disa nga vakëfet e themeluara gjatë kësaj periudhe, do të flitet për mënyrën e themelimit dhe funksionimit të tyre. Ndërsa, për të pasur një pasqyrë sa më të qartë rreth vakëfeve të themeluara në Kosovë, do të marrim shembuj të ndryshëm të vakëfeve të themeluar nga njerëz të kategorive të ndryshme, prej të cilëve kishte sulltanë, shtetarë, klerikë edhe njerëz të zakonshëm të njohur si *reaya*.

Fjalët kyqje: *Kosovë, Vakëf, Perandoria Osmane, Shqiptarë*

Abstract

The first waqfs in Kosovo were established immediately after the arrival of the Ottomans. These institutions played an important role not only in the transmission of Ottoman culture, but also in the Islamization of Albanians. In addition to the religious sector, the waqf institution also supported the provision of basic requirements for citizens, such as employment opportunities, medical care, food for the hungry, etc. The earliest endowments in Kosovo were mostly large complexes, known in Ottoman literature as *külliyë*, which usually consisted of a mosque, a school, a public bath, and other

endowments that generated material income, such as shops, mills, inns, and monetary foundations. These large endowments were generally established by Ottoman sultans and statesmen. However, later, especially in the late 19th and early 20th centuries, we see a significant change. During this period, most of the waqfs established are mainly shops and small monetary waqfs and were established by local residents. One of the studies done shows that there are 224 Ottoman architectural structures in Kosovo, including religious, educational, commercial, social, military and government institutions.

The main purpose of this article is to study the waqfs established in Kosovo and their activity during the Ottoman period. Taking as examples some of the endowments established during this period, we will talk about the way of their establishment and operation. Meanwhile, in order to have a clear overview about the waqfs established in Kosovo, we will take different examples of waqfs established by people of different categories, of which there were sultans, statesmen, clergymen and ordinary well-known people as *reaya*.

Key words: *Kosovo, Waqf, Ottoman Empire, Albanians*

Hyrja

*Vakëft*¹ është një institucion shumë i rëndësishëm në botën islame dhe është një nga bazat e kulturës islame, i cili është thellësisht i lidhur me jetën fetare dhe shoqërore të myslimanëve. Shprehja vakëf i referohet një organizate bamirësie të themeluar përmes një procesi ligjor që mund të përkufizohet edhe si “ndarje e përhershme e një pjese të pasurisë nga pronari për çështje fetare, sociale dhe bamirësie” (Günay, 2012). Gjatë periudhës disa shekullore të sundimit osman në Kosovë, u themeluan vakëfe të llojllojshme, të cilat patën ndikim në të gjitha sferat e jetës së banorëve vendas. Përveç xhamive dhe medreseve u themeluan edhe spitaleve, u ndërtuan rrugë dhe ura, u themeluan fondacione që gjeneronin të ardhura si dyqane, vakëfe monetare, etj. Pothuajse të gjitha funksionet aktuale që sot kryhen nga shteti, duke përfshirë ndërtimin e rrugëve dhe urave, pagesat për administratorët dhe punonjësit fetarë, e kështu me radhë, menaxhoheshin nga vakëfet.

Vakëfet ishin ura mes qyteteve (Yediyıldız, 2012). Mbi të gjitha, ato ishin vende ku të gjithë banorët e një komuniteti të caktuar takoheshin, punonin dhe siguronin të ardhura materiale. Gjatë studimit vërehet se osmanët fillimisht u përpoqën t’i përqendronin përpjekjet e

¹ Gjatë hulumtimeve tona, kemi vënë re se në shumë gjuhë të botës krahas shprehjes “*fondacion*” është përdorur edhe shprehja “*vakëf*”. Si rezultat, për të dhënë shpjegimin më të mirë të mundshëm në këtë punim, shprehjen “*vakëf*” do ta përdorim krahas shprehjes “*fondacion*”.

tyre në ndërtimin e strukturave fetare si xhamive dhe mesxhideve². Si rrjedhojë, mund të thuhet se vakëfet kanë luajtur një rol të rëndësishëm në përhapjen e kulturës islame dhe islamizimin e shqiptarëve.

Gjatë hulumtimeve në Drejtorinë e Vakëfeve në Ankara në fund të vitit 2016, arrita të siguroj një listë me 54 *vakfije*³. Më vonë kam zbuluar edhe dy *zejl vakfiye* (vazhdim i vakfijeve të shkruara më parë) të tjera, duke e çuar numrin e përgjithshëm në 56.⁴ Megjithatë, duke pasur parasysh se analizimi i të gjitha këtyre dokumenteve do të nevojiteshin vite, do të mundohemi që përmes përzgjedhjes së disa nga dokumentet e lartëcekura, të japim një pasqyrë sa më të mirë në lidhje me shumëllojshmërinë e vakëfeve në Kosovë. Përveç tjerash, këtyre dokumenteve u janë bashkangjitur edhe disa dokumente të siguruar nga Arkivi Osman në Stamboll.

1. Një pasqyrë e vakëfeve të Kosovës

Është e rëndësishme të theksohet fakti se vakëfet ishin pjesë përbërëse e jetës së myslimanëve. Prandaj, për të përmbushur nevojat e tyre fetare dhe shoqërore, ata themeluan vakëfe kudo që shkonin. I tillë është rasti me tregtarët arabë për të cilët pretendohet se erdhen nga Siria dhe u vëndosen në fshatin Mlika dhe ndërtuan xhaminë e parë në Kosovë. Kjo xhami është ndërtuar një shekull para se osmanët dhe fuqitë ballkanike të përballëshin në Betejën e Parë të Kosovës në vitin 1389. Sipas një mbishkrimi në një nga muret e saj, ajo është ndërtuar në vitin 1289 dhe është rinovuar në vitin 1822.

Traditën e ndërtimit të vakëfeve në vendet ku shkonin e ndoqën edhe osmanët. Për të përmbushur nevojat e tyre si dhe nevojat e vendasve, ata ndërtuan vakëfe të llojeve të ndryshme. Si rezultat qytete dhe fshatra u krijuan, ndërsa në anën tjetër u rrit numri i ndërtesave në qytetet që ekzistonin (Pierre, 2008). Institucionet e mëdha që mund të plotësonin të gjitha nevojat e një shoqërie të tilla si xhamitë, medresetë, bibliotekat, banjat publike, shatërvanet dhe institucione të tjera socio-ekonomike të ndërtuara rreth tyre, zakonisht ndërtoheshin në qytete, ndërsa vende të vogla kulti si xhami dhe mesxhide u ndërtuan kryesisht

² Tempulli në të cilin nuk ka imam të rregullt dhe ku nuk falet namazi i xhumasë, në literaturën islame njihen vetëm si mesxhide.

³ Është një dokument në të cilin janë shënuar detajisht qëllimi i themelimit të vakëfit dhe kushtet e funksionimit të tij.

⁴ Një gjë që dua të theksoj është se gjatë hulumtimit tim në drejtorinë e lartpërmendur, nuk gjeta asnjë dokument që përmend themelimin e vakëfeve nga sulltanët në Kosovë. Kjo sugjeron që numri i përgjithshëm duhet të jetë shumë më tepër se 56 kur të gjenden edhe vakfijet e tyre.

në fshatra. Sipas një studimi të bërë nga Instituti i Historisë Turke, aktualisht në Kosovë ekzistojnë 224 veprat arkitekturore osmane (İbrahimgil & Konuk, 2006). Megjithatë, asnjë analizë e detajuar mbi këto institucione të shkatërruara nuk është bërë deri më sot.

Me institucione të tilla të ndërtuara praktikisht në çdo pjesë të vendit, Kosova konsiderohet si një nga vendet më të pasura të Ballkanit për sa i përket vakëfeve. Xhamia e Çarshisë në Prishtinë është vakëfi i parë osman i themeluar në Kosovë. Gurëthemeli i kësaj ndërtesë, funksioni i se cilës vazhdon edhe sot, u vu nga Sulltan Bajaziti I në vitin 1389, ndërsa ndërtimi i saj vazhdoi edhe nën sundimin e Sulltan Muratit II dhe përfundoi në priudhën e Sulltan Mehmetit II (Xhamia Sulltan Mehmet Fatih). Sipas një mbishkrimi sipër hyrjes, kjo ndërtesë është renovuar në vitin 1902 (Avdija, 2021).

Ndërsa një fenomen tjetër i themelimit të vakëfeve ishte edhe forma e shndërrimit të kishave në xhami. I tillë ishte rasti me Kishën e Levishës në Prizren. Pas marrjes së qytetit të Prizrenit nga Sulltan Mehmeti II në vitin 1451, kisha u shndërrua në xhami dhe u riemërua si *Xhamia Fethiye* (Kaleshi, Dokumentet më të vjetra të Vakëfeve në Jugosllavi, 2012). Strukturave që u shndërruan nga kishë në xhami, në përputhje me besimin e osmanëve, iu shtuan minberi, minarja dhe shatërvani. Sulltan Mehmeti II themeloi edhe një kompleks në Prishtinë. Xhamia, Kulla e Sahatit dhe Hamami janë të gjitha pjesë e këtij kompleksi që kanë mbijetuar deri më sot.⁵

Përveç sulltanëve, ishin edhe vendasit ata që themeluan vakëfet e mëdha në Kosovë. I tillë ishte Mehmeti Beu bin Hajredin Beu i njohur ndryshe si Kukli Beu. Ai kishte një numër të madh të vakëfeve si në Kosovë ashtu edhe në vende tjera. Në vakëfet e ti përfshihesh xhami, mullinj, dyqane, karvanserajet, etj (Vakëfet e Kukli Beut). E njohur për ndërtimin e vakëfeve në formë kompleksesh ishin edhe familja e Tahir Pashës nga Prizreni, të cili për dekada me radhë mbanin postin e guvernatorit të Prizrenit. Djemtë e tij, Mehmed Said Pasha, Mahmud Pasha dhe Mehmed Emin Pasha themeluan shumë vakëfe në fillim të shekullit të 19-të. Mehmed Said Pasha ndër të tjera themeloi një medrese, një bibliotekë, pastaj për të sjellur të ardhura për institucionet e lartëcekura ai gjithashtu la si vakëf edhe një furrë buke dhe një dyqan berberi (Vakëfet e Mehmed Said Pashës). Mahmud Pasha la si vakëf një xhami, dy shkolla, katër dyqane, një furrë buke, pesë mullinj dhe 15,000 *m w t* (monedhë osmane) (Vakëfet e Mahmud Pashës), ndërsa

⁵ Fatkeqësisht, nuk kemi dokumentacion që mund të na kishte dhënë informacion të hollësishëm në lidhje me vakëfet që gjeneronin të ardhura materiale.

Mehmet Emin Pasha la si vakëf një xhami, një shatërvan dhe 10,000 *m w t në parë* (Vakëfet e Mehmet Emin Pashës).

Gjatë dekadave të para të sundimit osmane në Kosovë, llojlojshmëria e vakëfeve ishte shumë e madhe dhe shumica e vakëfeve ishin të tipit *külliye* (komplekse), të cilat mbulonin të gjitha nevojat e shoqërisë në një mjedis të caktuar, duke u nisur nga ato fetare dhe shoqërore. Megjithatë, gjatë Reformave të Tanzimatit, numri i vakëfeve të reja të themeluara fillon të bjerë, dhe shumica e atyre që u themeluan ishin fondacione të vogla që gjeneronin të ardhura si; dyqane të vogla dhe fondacione monetare.

Kur analizojmë rrethanat që kanë ndikuar në rënien e numrit të vakëfeve të reja, mund të dalin përfundimet e mëposhtme:

1. Ishte periudha e parë e ardhjes së osmanëve në Ballkan në të cilën u themeluan shumë vakëfe në kuadër të politikave dhe mundësive të shtetit.

2. Veprimtaritë ndërtimore të shtetit tashmë kishin përfunduar në masë të madhe. Prandaj, vakëfet e reja ndërtoheshin vetëm në rast nevoje dhe paralelisht me gjendjen ekonomike të shtetit, e cila gjatë periudhës së fundit kishte filluar të dobësohej.

3. Heqja e *müsadere*⁶ mund të ketë ndikuar në reduktimin e numrit të ndërtimit të vakëfeve të reja (Avdija, 2021).

Gjatë periudhës së fundit shumica e xhamive apo medreseve janë ndërtuar vetëm me kërkesën e qytetarëve ndaj qeverisë osmane. Si shembull mund të përmendim Xhaminë Hamidiye në Mitrovicë . Kjo xhami është ndërtuar me kërkesë të muhaxhirëve të ardhur në qytetin e Mitrovicës pas luftës osmano-ruse të viteve 1877-1878 (Xhamija Hamidije).

Ndërmjet viteve 1877 dhe 1908, numri i vakëfeve të ndërtuara në Kosovë është rritur shumë për dallim nga periudha pararendëse, duke arritur në gjithsej 55 sosh. Megjithatë, ka dallime të rëndësishme ndërmjet këtyre vakëfeve dhe atyre të krijuara në vitet e mëparshme. Gjatë kësaj periudhe vakëfet e vogla zëvendësuan komplekset e mëdha, që është një nga kontrastet më të dukshme. Dyqanet dhe fondet monetare, përveç xhamive, ishin vakëfet më të përhapura gjatë kësaj periudhe kohore (Avdija, 2021). Këto institucione që gjenerojnë të ardhura materiale si duket u themeluan për të mbuluar shpenzimet e vakëfeve të themeluara në periudhat e mëhershme, duke përfshirë këtu

⁶ I referohet ligjit të Shtetit Osman përmes së cilit zaptohej një pjesë ose e tërë pasuria e paluajtshme e fituar nga zyrtarët e qeverisë pas largimit të tyre nga pozita.

pagesat e imamëve dhe zyrtarëve të tjerë, mirëmbajtja e xhamive, medreseve, sahatkullave, etj.

Disa vakëfë janë krijuar në të njëjtin vit dhe për të njëjtin qëllim nga anëtarët e së njëjtës familje, si në rastin e një familjeje nga fshati Jezerce⁷ afër Prishtinës. Në vitin 1906, dy vëllezër, Ahmedi dhe Mehmedi, themeluan nga një vakëf. Për të siguruar të ardhura për xhaminë e saponjërtuar në fshatin e tyre të lindjes në Jezerce, Mehmedi la vakëf një mulli (Vakfija e Mehmed bin Halil, 1906) ndërsa Ahmedi një dyqan (Vakfija e Ahmed bin Halil, 1906). Kishte situata kur njerëz të ndryshëm grumbullonin shumë të caktuar parash me qëllimin e themelimit të ndonjë vakëfi. Selim Aga ibn Haxh Abdullah, Hasan Aga ibn Molla Junus, Usta Bajram bin Haxh Abdurrahman dhe Xhafer Aga ibn Dervish Bajrami që vinin nga familje të ndryshme mblodhen një shumë parash prej 1000 kurush dhe themeluan një vakëf kolektiv. Qëllimi i themelimit të këtij vakëfi ishte mbulimi i shpenzimeve të Xhamisë së Mëhalles Ramazan në Prizren (Abdullah, Junus, Abdurrahman, & Bajram, 1891).

Tradita e themelimit të vakëfeve në Kosovë vazhdoi përgjatë tërë periudhës osmane. Ejub bin Jashar ibn Sheih Adem themeloi vakëfin e fundit osman në Kosovë më 24 gusht 1911. Ky ishte një vakëf monetar dhe ishte themeluar me qëllimin e mbulimit të shpenzimeve të xhamisë së saponjërtuar në fshatin Bullugraxhë afër Kaçanikut (Vakfija Ejub bin Jashar ibn Sheih Adem, 1911).

Për të ofruar një shpjegim gjithëpërfshirës për shumëllojshmërinë e vakëfeve, ne kemi marrë disa shembuj prej vakëfeve të themeluara në Kosovë, duke filluar nga më të hershmet deri tek më të fundit. Këto vakëfe, sipas mënyrës së themelimit, i kemi ndarë në dy kategori: vakëfe të themeluara drejtpërdrejt dhe vakëfe të themeluara më anë të testamentit. Gjithashtu një e veçantë tjetër e këtyre vakëfeve është se gjatë përzgjedhjes jemi munduar të përfshijmë vakëfe të themeluara nga njerëz me pozita të ndryshme shtetërore, duke filluar me sulltanët, kryevezirët, guvernatorët dhe duke përfunduar me njerëzit e thjeshtë të njohur si *reaya*.

2. Vakëfet e themeluara drejtpërdrejt

2.1. Kompleksi i Sulltan Muradit I

Ky kompleks përbëhet nga Tyrbeja e Sulltan Muradit, shatërvani i Sulltan Abdulazizit, shatërvani i Ali Haxhiut, ndërtesa *Selamllëk* dhe shatërvani i Sulltan Reshadit. Nuk ka asnjë dokument apo mbishkrim

⁷ Fshatin nuk kemi arritur ta lokalizojmë.

që flet për datën e ndërtimit të Tyrbes, megjithëse supozohet se është ndërtuar në fund të shekullit të 14-të nga Sulltan Bajaziti I dhe ndodhet pikërisht aty ku Sulltan Murati I u vra gjatë Betejës së Parë të Kosovës në vitin 1389 (Ayverdi, 2000). Sipas disa materialeve historike në Arkivin Osman, tyrbeja u rindërtua më 8 qershor 1905 (Tyrbja e Sulltan Muradit, 1905) megjithatë, pas hulumtimeve të mëtejshme, pamë se nuk është fjala për ndonjë rindërtim nga themeli por se tyrbeja sëbashku me ndërtesat e tjera përreth saj vetëm janë renovuar gjatë atij viti (Tyrbja e Sulltan Muradit, 1905).

Një shatërvan, i cili u ndërtua pranë hyrjes së oborrit, por që nuk ekzistonte më, ishte një nga ndërtesat më të spikatura të kompleksit. Mbishkrimi i ndërtesës në këtë shatërvan tregon se është ndërtuar në vitin 1866 nga Sulltan Abdulazizi (İbrahimgil & Konuk, 2006).

Shatërvani i Ali Haxhiut është një tjetër element i rëndësishëm i Kompleksit Sulltan Murad. Ajo qëndron ende sot, por nuk është më funksionale. Shatërvani, i cili është prej mermeri dhe është i zbukuruar me zbukurime, mban një mbishkrim në të cilin thuhet se është ndërtuar në vitin 1898 nga biznesmeni gjakovar, Ali Haxhi, për të zgjidhur problemin e etjes në zonën ku ndodhet tyrbeja.

Që nga dita e ndërtimit, varri ka qenë i tejmbushur me vizitorë. Si rezultat, në vitin 1896 Sulltan Abdulhamid II urdhëroi që ndërtesa e *Selamllëkut* t'i shtohet kompleksit mënyrë që të siguronte vendpushim dhe strehim për vizitorët (Konuk, 2002). Kjo strukturë është një ndërtesë dykatëshe që qëndron ende sot, por jo për qëllimin për të cilin është ndërtuar. Sot në këtë godinë banon një familje, e cila ka marrë përsipër edhe detyrën e sigurimit të kompleksit.

Shatërvani i Sulltan Reshadit është pjesa më e fundit që ju shtua kompleksit. Me shumë mundësi, Sulltan Reşadi e ka ndërtuar këtë shatërvan në vitin 1911 gjatë vizitës së tij në Kosovë.

Mbi shatërvan është një mbishkrim në të cilin shkruan:

õ- g j t-,k { |c k " C | k-o " P g j k p " c j
 - v g p-k l' o g-i aþ-,g "f m g t g o n g " m , n f , " c f
 - g { n g f k " k j { c " d w " t c p c " ± g o g { k " U w n v
 - ± , m v , "-kd "k t g' x v m g-þk "j k h g k j è f þ ö

Një tjetër fakt interesant që do të doja të nxjerr këtu dhe që ka të bëjë me mirëmbajtjen e kompleksit Sulltan Murad është edhe vakëfi monetar i Hasan Efendiu, i themeluar në vitin 1890 dhe kishte një vlerë prej 2.000 *kurush*. Nga të ardhurat e këtij vakëfi personi që ruan tyrben

e Sulltanit do të marrë 300 *kurush* në vit (Vakfija e Hasan Efendiut, 1890).

2.2. Vakëfet e Vezirit të madh osman Koxha Sinan Pasha

Koxha Sinan Pasha, i njohur si *Çliruesi i Jemenit*, lindi në Topojan të Lumës ndërsa sipas një transmetimi tjetër, në Delvine, ishte djali i një fermeri shqiptar të quajtur Ali (İpşirli, 2002). Viti i sakt i lindjes së tij nuk dihet por edhe data e vdekjes së tij është e diskutueshme midis studiuesve. Disa prej tyre thonë se është data 5 prill 1596 (İpşirli, 2002), ndërsa sipas disa të tjerëve thuhet se data e vdekjes së tij duhet të jetë ndërmjet datës 10.11.1608 dhe 20.12.1608, pasi një nga *vakfijet* e tij është hartuar përtgjatë këtyre viteve (Kaleshi, Dokumentet më të vjetra të Vakëfeve në Jugosllavi, 2012). Ai ishte Sadri Ayem (Vezir i madh) pesë herë gjatë kohës së Sulltan Muratit III dhe Mehmetit III. Themeloi medrese të shumta, xhami, imarete (kuzhina popullore), shatërvane dhe hamame (banja publike), jo vetëm në Stamboll, por edhe në Ballkan. Xhamia në Kaçanik, e cila funksionon edhe sot, është një nga vakëfet më të shquara të tij. Përveç xhamisë, ai themeloi një imaret, dy hane, dy hamame (një në Prishtina dhe një në Kaçanik) dhe një medrese. Për të siguruar të ardhura për vakëfet e lartpërmendur, ai themeloi edhe vakëfet të cilat siguronin të ardhura materiale, ndër to edhe dy hamame në Kaçanik, një han në fshatin Jezercë afër Prishtinës, një hamam në Prishtinë, dy mullinj dhe 12.000 dele në fshatin Kamenicë. Dhe një numër të madh të vakëfeve jashtë Kosovës së sotme, të cilët në total e kalojnë numrin 50 (Kaleshi, Dokumentet më të vjetra të vakëfeve, 2012).

Sinan Pashës u zbulua se kishte një shumë të madhe borxhi ndaj thesarit të brendshëm dhe të huaj, prandaj paratë dhe pasuria e tij u konfiskuan nga Shteti Osman (İpşirli, 2002).

2.3. Vakëfet e Guvernatorit të Prizrenit Mehmed Said Pasha

Sipas vakfijes së tij të vitit 1807, Mehmed Said Pasha, banor i Mëhallës Terzi të Prizrenit dhe guvernator i Sanxhakut të Prizrenit ka lënë si vakëf nga pasuria e tij një bibliotekë dhe një dhomë për bibliotekarin pranë medresesë së tij. Ndërsa për të mbuluar shpenzimet e tyre dhuroi edhe një furrë buke dhe një dyqan berberi nga prona e tij (Vakfija e Mehmed Said Pashës, 1807).

Sipas kushteve të përcaktuara në vakfije, bibliotekari do të shërbejë edhe si mbikëqyrës i vakëfit dhe do të kërkohet që të lutet për

themeluesin e vakëfit dhe familjen e tij.⁸ Librat e bibliotekës do të ruhen dhe do t'u jepen për lexim atyre që dëshirojnë të studiojnë brenda dhe jashtë qytetit (Prizrenit).

Të ardhurat nga dyqani i berberit dhe furra e bukës, të përmendura në këtë vakfije, thuhet se do të përdoren për të mbuluar vetëm shpenzimet e bibliotekës dhe dhomës së bibliotekarit, ndërsa nuk ka asnjë informacion në lidhje me mbulimin e shpenzimeve të medresesë. Kjo na bënë të kuptojmë se Mehmed Said Pasha kishte themeluar edhe vakëfe tjera që gjenerojnë të ardhura.

3. Vakëfet e themeluara sipas testamenti

Një formë interesante e themelimit të vakëfeve ishte edhe mundësia përmes testamenti, në literaturën osmane e njohur si *vasiyet*. *Vasiyet*, që do të thotë të "lidhesh diçka", i referohet lidhjes së pasurisë së një personi me vdekjen e tij (Ari, 2012). Pra, një person ndante një pasuri të caktuar nga ajo që posedonte dhe me qëllim bamirësie vendoste që ajo pasuri të dhurohej pas vdekjes së tij, kështu që në testament përcaktonte destinacionin si dhe kushtet dhe mënyrën e përdorimit.

Siç dihet, sipas ligjit islam osman, një person mund të linte në testament vetëm një të tretën e pasurisë së tij (*sülüs*). Pjesa tjetër mund të dhurohej vetëm nëse dëshirojnë trashëgimtarët (Akgündüz A. , 2013).

Sipas rregullave të përcaktuara, ekzistojnë pesë lloje të testamenteve (Ari, 2012):

a) Testamenti *Vaxhib*: Një borxh që duhet paguar ose një amanet që duhet kthyer.

b) Testamenti *Mendup*: Është një testament për të varfërit të cilët nuk janë trashëgimtarët e vakëflënësit ose në përgjithësi për bamirësi duke pasur për qëllim fitimin e shpërblimeve.

c) Testamenti *Mubah*: Është një testament që u bëhet njerëzve të pasur pa pasur synim për fitimin e shpërblimeve.

d) Testamenti *Mekruh*: Është një testament që u bëhet njerëzve për të cilët dihet se do ta përdorin pasurinë në mënyra të pandershme.

⁸Të lutesh për themeluesin e vakëfit dhe familjen e tij ishte diçka normale që e hasim pothuajse në të gjitha vakfijet e periudhave deri në mesin e shekullit të 19-të. Ndërsa pas kësaj periudhe shohim se kjo pjesë që ka të bëjë me lutjet e dhuruesve nuk shkruhet më.

Gjithashtu *mekruh* është testamenti për ata persona trashëgimtarët e të cilëve kanë pak pasuri dhe janë të varfër.

e) Testamenti *haram*: Është testament që bëhet me qëllim për të shpenzuar pasurinë për gjëra që konsiderohen të ndaluara fetarisht.

3.1. Vakëfet e Ismail Beu bin Bejtullah bin Abdullah

Ismail Beu Bejtullah bin Abdullahu nga Prizreni fillimisht kishte ndërtuar Sibyan Mekteb (shkollën fillore), pastaj kishte lënë amanet që pas vdekjes nga pasuria e tij një furrë buke, dy dyqane dhe një han me nëntë dhoma për të siguruar të ardhura financiare për shkollën (Vakfija e Ismail Bej Bejtullahit).

Të ardhurat që do të fitohen nga hani dhe dyqanet e sipërpërmendura ishte përcaktuar që të shpenzohen si më poshtë:

Fillimisht për të rinovuar hanin dhe shkollën, pastaj 150 *kurush* në vit për mësuesin e shkollës dhe 150 *kurush* në vit për *myteveliun* (mbikëqyrësin) e vakëfit.

Gjysma e të ardhurave të mbetura do të përdoren për Shpenzimet e Xhamisë Atik Fethiye⁹ në Prizren, ndërsa gjysma tjetër do të ruhet nga të besuarit dhe do të përdoret për shpenzime të tjera sipas nevojës.

Një pikë tjetër që kemi hasur këtu, si dhe praktikisht në të gjitha *vakfijet* e tjera, është se “nëse për arsye të ndryshme kushtet e përmendura me kalimin e kohës nuk mund të zbatohen, paratë e fituara duhet t’u jepen muslimanëve të varfër”.

3.2. Vakëfet e Penbe Hanëm

Sa për Penbe Hanım, nuk kemi shumë informacion se kush ishte ajo dhe cili ishte statusi i saj. Sipas informacioneve të dhëna në dokument, dimë vetëm se ajo ishte banore e lagjes Saraçhane të Prizrenit.

Edhe pse e shkruar në fillim të shekullit të njëzetë, kjo vakfije për nga përmbajtja i ngjan atyre të shekujve të mëparshëm të cilët janë shkruar në formë klasike, të cilat në pjesën e parë përmbanin citate nga Kurani dhe thënie nga Profetit Muhamed, si: *ōLavdërime për Allahun dhe bekime mbi të Dërguarinō* *ōBota është e përkohshme, andaj duhet* *d μ t μ " x g r t c " v μ " o k t c " r μ t* "ëtj" *ø w " r μ t i c v k*

Penbe Hanëm la amanet shtëpinë e saj në Mëhallën Saraçhane të Prizrenit në vlerë 50,000 kurush. Sipas kushteve, donatorja do të jetojë

⁹Kisha e Levishës, e cila u shndërrua në xhami nga Sulltan Mehmeti II, për të cilën folëm në fillim të këtij artikulli.

në shtëpinë e saj për sa kohë të jetë e gjallë. Pas vdekjes së saj, aty do të jetojë vëllai i saj Said Aga dhe nëse ai nuk do, shtëpia do të shitet dhe paratë do të përdoren për të blerë një dyqan, i cili do të kthehet në vakëf (Vakfija e Penbe Hanëm).

Dyqani i lartëcekur do të jepet me qira përmes administratorit dhe paratë nga qiraja do të përdoren si më poshtë:

-Së pari do të përdoren për riparimin e dyqanit;

-Paratë e mbetura do të ndahen në tri hise: një hise do t'i jepet imamit të xhamisë Mustafa Pasha, Hasanit Efendi bin Raşid Efendiut për të lexuar një mevlud gjatë një viti. Një hise do t'i jepet myezinit të lexuar kaptinën *Jasin* nga Kur'ani dy herë në ditë, në mëngjes dhe në mbrëmje. Ndërsa hiseja e tretë do t'i jepet Shejh Aladin Efendiut nga Mëhalla e Saraçhanes në Prizren.

Përfundimi

Kur shikojmë historinë e institucionit të vakëfit në Kosovë, shohim shembuj të vakëfeve që u themeluan menjëherë pas ardhjes së osmanëve, funksioni i të cilave zgjati deri më ndarjen e Kosovës nga Perandoria Osmane, e disa nga ta deri më sot. Ndërsa element tjetër shumë i rëndësishëm është se nga vakëfet e para shihet qartë se ngjyra fetare ishte shumë më e spikatur, por me kalimin e kohës vërehet se vakëfi u bë më shumë se një vend adhurimi. Ishte një institucion që pati një ndikim të madh dhe afatgjatë në jetën shoqërore të shqiptarëve. Njerëz nga klasa të ndryshme shoqërore kanë kontribuar me pasuritë e tyre për një sërë arsyesh, duke përfshirë motivimet fetare, si dhe për të krijuar barazi dhe ekuilibër shoqëror. Si rezultat, kemi hasur në një gamë të gjerë vakëfësh, duke filluar me ato që përdoren për kryerjen e shërbimeve fetare, vakëfet që përdoren për mirëmbajtjen e xhamive dhe shkollave, kryerjen e pagimeve të imamëve dhe punonjësve të institucioneve të ndryshme, etj.

Siç u tha më parë, vakëfet e para ishin të formës komplekse të njohur si *külliyë*, e cila në shumicën e rasteve përfshinte një xhami, një shkollë, një bibliotekë dhe vakëfe të tjerë që gjeneronin të ardhura, siç ishin dyqanet, vakëfet monetare, hanet, etj. Nga shekulli i 19-të vakëfet e vogla filluan të zënë vendin e komplekseve, ndërsa xhamitë apo medresetë u ndërtuan vetëm si përgjigje e kërkesave të njerëzve, siç ishte rasti me Xhaminë Hamidije në Mitrovicë.

Bazuar në atë që u tha më sipër, mund të supozojmë se vakëfi është një komponent jetik dhe se themelimi i tij është një faktor kyç dhe me ndikim në jetën fetare, sociale dhe ekonomike të myslimanëve.

Bibliografia

Abdullah, S. i., Junus, H. i., Abdurrahman, U. b., & Bajram, X. i. (1891). Vakfija e Selim Ages, Hasan Ages, Usta Bajramit dhe Xhafer Ages. Ankara: Arkivi i Drejtorisë së Përgjithshme të Vakëfeve.

Akgündüz, A. (2013). *u n c o " J w m w m w p f c " x g " Q u o c p n , Müessesesi*. Stamboll: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

Arı, A. (2012). Vasiyet. Stamboll: Türkiye Diyanet Vakfı. Retrieved Mars 28, 2022 from <https://islamansiklopedisi.org.tr/vasiyet>

Avdija, F. (2021). *M q u q x c " X k n c { g v " X c n*. Stamboll: m k " X c n
Universiteti i Stambollit, Teze Doktorate e Papublikuar.

Ayverdi, E. H. (2000). *C x t w r c) f c " Q u o c p n , - " O k o c Yugoslavya*. Stamboll: Fetih Cemiyeti.

Günay, H. M. (2012). Vakıf. Stamboll. Retrieved Janar 15, 2022 from <https://islamansiklopedisi.org.tr/vakif>

İbrahimgil, M., & Konuk, N. (2006). *M q u q x c) f c " Q u o c p n , " Eserleri I* (Vol. I). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

İpşirli, M. (2002). Koca Sinan Paşa. Ankara. Retrieved 3 25, 2022 from <https://islamansiklopedisi.org.tr/koca-sinan-pasa>

Kaleshi, H. (2012). *Dokumentet më të vjetra të vakëfeve*. (I. Rexhepi, Trans.) Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Republikës së Kosovës.

Konuk, N. (2002). Balkanların Fethinden Bugüne Kosova Sultan Murad Hüdavendigâr Türbesi. *O g f g p k { g v " C t c v , t c Dergisi*, 93-106.

Pierre, P. (2008). The Ottoman Cities of the Balkan. In S. K. Jayyusi, R. Holod, A. Petruccioli, & A. Razmond (Eds.), *The City in the Islamic World* (Vol. 2, pp. 143-158). Leiden: BRILL.

Tyrbja e Sulltan Muradit. (1905). Stamboll: Arkivi Osman - Dahiliye Mektubi Kalemi.

Vakëfet e Kukli Beut. (n.d.). Arkivi i Drejtorisë së Përgjithshme të Vakëfeve.

Vakëfet e Mahmud Pashës. (n.d.). Ankara: Arkivi i Drejtorisë së Përgjithshme të Vakëfeve.

Vakëfet e Mehmed Said Pashës. (n.d.). Ankara: Arkivi i Drejtorisë së Përgjithshme të Vakëfeve.

Vakëfet e Mehmet Emin Pashës. (n.d.). Arkivi i Drejtorisë së Përgjithshme të Vakëfeve.

Vakfija e Ahmed bin Halil. (1906). Ankara: Arkivi i Drejtorisë së Përgjithshme të Vakëfeve.

Vakfija e Hasan Efendiut. (1890). Ankara: Arkivi i Drejtorisë së Përgjithshme të Vakëfeve.

Vakfija e Ismail Bej Bejtullahit. (n.d.). Ankara: Arkivi i Drejtorisë së Përgjithshme të Vakëfeve.

Vakfija e Mehmed bin Halil. (1906). Ankara: Arkivi i Drejtorisë së Përgjithshme të Vakëfeve.

Vakfija e Mehmed Said Pashës. (1807). Ankara: Arkivi i Drejtorisë së Përgjithshme të Vakëfeve.

Vakfija e Penbe Hanëm. (n.d.). Ankara: Arkivi i Drejtorisë së Përgjithshme të Vakëfeve.

Vakfija Ejub bin Jashar ibn Sheih Adem. (1911). Ankara: Arkivi i Drejtorisë së Përgjithshme të Vakëfeve.

Xhamia Sulltan Mehmet Fatih. (n.d.). Arkivi Osman (BOA), Bab-1 Ali Evrak Odası [BEO].

Xhamija Hamidije. (n.d.). Stamboll: Arkivi Osman.

Yediyıldız, B. (2012). Vakıf. Stamboll. Retrieved Janar 15, 2022 from <https://islamansiklopedisi.org.tr/vakif>

Kur Muji fliste me kalin turqisht

Elton Hatibi

Abstrakt

Atmosfera e kulturës osmane është e pranishme në tekstet e *Eposit të Kreshnikëve*. Kjo vërehet, jo vetëm në sajë të fjalorit të pasur me turqizma, por edhe në aspekte të tjera të sjelljes dhe të gjendjes materiale të botës ku jetojnë kreshnikët. Më i dukshëm ky ndikim shfaqet në kulturën e trajnimit dhe të përdorimit të kuajve, që reflekton një aspekt të historisë ushtarake osmane, ku shqiptarët dhe popuj të tjerë të Ballkanit ishin aktivisht pjesëmarrës. Mbarështimi dhe trajnimi i kuajve për qëllime ushtarake ishte një domosdoshmëri në rrethet ushtarake osmane, të paktën në periudhën klasike të kësaj perandorie. Në shumë këngë të *Eposit të Kreshnikëve* dëshmohet ky replikim, ku heronj të ndryshëm komunikojnë në gjuhën turke me kuajt e tyre të trajnuar, për të realizuar veprime konkrete të ndikuar nga rrethanat. Këtë lloj komunikimi e kemi konsideruar si tipologji “realiste”, kundrejt një tjetër lloji komunikimi, që e kemi konsideruar “fantastike”. Ky lloj i dytë komunikimi konsiston më tepër në përmasën legjendare të *Eposit*. Ndikim tjetër nga kultura osmane është dhe trajtimi veterinar i kuajve, që e gjejmë si reflektim të traktateve të mirënjohura të kohës, me prejardhje nga abasitet dhe mamlukët. Në *Epos* është i pranishëm dhe klasifikimi i kuajve, kryesisht përmes ngjyrave të tyre, ngjashëm si në kulturat turkike, arabe dhe osmane. Nuk mungojnë dhe të dhëna për ndikime legjendash dhe mitesh të kulturave myslimane, me përfshirjen e figurave simbolike si Dyldyli, apo dhe ai i kalit fluturues.

Abstract

The Ottoman cultural environment is readily present in the Songs of the Frontier Warriors. This is not only through Turkish loanwords, but also in behavioral norms, and aspects of material culture in the environment inhabited by the epic heroes. One aspect where this presence is abundantly visible is in the treatment and training of horses, reflective of aspects of Ottoman military history, in which Albanians and other Balkan people were actively involved. Horse breeding and training for military purposes constituted a process of utmost importance for Ottoman military circles, at least during the classical period of this branch of the Ottoman state. This replication is witnessed in many epic songs, where various heroes communicate in Turkish language with their trained horses for the purpose of effecting desired outcomes in particular circumstances. We have considered this type of communication as a "realistic" typology, contrary to another form of communication that we

labeled “mythical”. The second type of communication is commonly encountered in the mythical dimensions of the Songs. Another example of

Ottoman cultural influence on the Songs is found in the veterinary treatment of horses, reflective of well-known scientific texts of the time, originating from the Abbasid and Mamluk rule. Likewise, similar to Turkish, Arab, and Ottoman cultures, we encounter in the Songs horse classifications based on their colors. Finally, mythical motives originating from other Muslim cultures are present in the Songs through the integration of symbolic characters, such as Dyldyl or the flying horse.

Një herë pashë disa kuaj të mprihnin veshët për të dëgjuar zërin e mjeshtrërit të tyre i cili po darkonte me mua në Dhomën e Sipërme, dhe sapo kjo ndodhi, hingëllinë hareshëm.¹

Ogier Ghiselin de Busbecq

Pas përfundimit të një fushate, me gjasë në Hungari, Sulltan Sulejmani u dhuron bejlerëve të Bosnjës dhe Smederevës (Serbisë) rroba luksoze (j k n), shpata dhe kuaj.² Këta tre përbërës të kësaj dhurate i gjejmë tok në vargjet e një kënge të Eposit të Kreshnikëve. Aty nëna i thotë Brahim Ketës se trashëgimia e të atit përmbledhet si: “C p k . " v q l " v ø m c " n c p μ " f q n n c o μ p " g " m w s g c p k . " v q l " v ø m c ”³ (Sh. Hoxha f.199). Ky këngë vëshjeshin n c n k g dhe takëmësh i nevojitej kreshikut sepse do të shkonte në oborrin e Kralit, me të cilin është martuar e motra. *Dollama*, shpata dhe kali, me

¹ Busbecq, *Travels into Turkey*, f. 132

² “*Kanuni Sultan Suleyman, bir savas sonunda Bosna ve Semendre D g { n g t k p g " j k n ø c ve kiliçlar birlikte atlar yollar*”. Elçin, V *Å t m n g t f. 162* " c v , p .

³ Në këtë punim jemi mbështetur në disa tekste me përmbledhje të Eposit të Kreshnikëve. Ato janë: “*Visaret e Kombit*”, 2017, mbledhur nga etërit françeskanë; “*Eposi i Kreshnikëve, Has, Lumë, Malzi*”, 2017 mbledhur nga Shefqet Hoxha; “*Këngë Popullore I*”, 2007, regjistruar prej rapsodëve Salih dhe Feriz Krasniqi, përgatitur nga Muharrem Gashi; “*M μ p i μ " R q r w n n q 1998 mbledhur nga t c p g ö Kasem Taipi*. Në pak raste kemi marrë nga “*Fjalori i Orientalizmeve në Gjuhën Shqipe*” pjesë këngësh që aty shërbejnë si ilustrim në zëra të veçantë. Në një rast kemi përdorur dhe disa vargje nga “*U m c p f g t d g i w " o d 2008, përgatitur nga c p c u j ö . At Marin Sirdani*. Për më tepër, shih në fund bibliografinë.

gjithë shkëlqimin e tyre, në kulturën klasike osmane janë parasëgjithash asete prestigji. *J k n, øse* ndryshe “rroba e nderit”, është institucioni i dhurimit të rrobave të kushtueshme, apo edhe të pajimeve luksoze të kalit, nga ana e sulltanit, dinjitarëve të ndryshëm, që kryesisht ndodhte në raste ceremonialiteti.⁴ Me prejardhje nga kultura perandorake, veshja e sërës dhe kalërimi janë sjellje të një klase social-politike, që edhe pse në perëndim të ngadaltë, u njihet vlera simbolike si një eko e largët, siç e përshkruan Ali Asllani: “*Përmbi supe një kaftan/ gjith inxhi e gjith merxhan/ Hipur kalit quhelan*”.⁵ Për t’u kthyer në Epos, sërish kemi një episod tjetër që dëshmon rëndësinë politike të paraqitjes kalorsiake. Pasi janë nisur për në Stamboll të maskuar, Shehul-Islami i sugjeron Mujit dhe Halilit të vishen me rrobat më të mira dhe të vijnë të vizitojnë Sulltan Sulejmanin. Shprehimisht ata këshillohen të marrin: “*M w " v k " m k p k " v g u j c v " o c " v ø " armë e sylah/ e me i marrë shpatat e mejdanit/ ju me i marrë xhokat e o g l f c* (Shk. Hoxha, f. 176). Transformimi është i atillë sa që oborrtarët thonë: “*p c " m c p µ " t c " f / shokëner tye me s' p ø c d q t m w t t ø " u' (Shk. Hoxha, f. 176)*. Këshilla e dinjitarit fetar përshfaq një realitet të mirënjohur historik, nuk mund të jesh në audiencën e Sulltanit jashtë një kodi të mirëpërcaktuar paraqitje.

Megjithëse kujtimi historik i ndodhisë me Sulltan Sulejmanin vjen nga vende pranë atyre ku jetojnë shqiptarët, frekuenca e shpeshhtë që hasim në këngët e Eposit tonë për veshjen, pa harruar maskimin (tebdil), armët, paisjet e kalit, apo vetë kalin na bëjnë të mendojmë se përtej ndikimit nga traditat epike fqinje, ambjenti kalorsiak dhe repertori material është familjar për audiencën shqiptare të Eposit. Përfshirja e Ballkanit në një perandori jetëgjatë si ajo Osmane për afroi sa mundi mënyrën e jetesës, sidomos në hapësirat urbane, e shfaqur më së tepërmi në rrethin e elitave qeverisëse. Duke qenë zemra ushtarake dhe administrative e perandorisë, pavarësisht se cilës pjesë të Ballkanit i përkiste kjo elitë, shpesh në lëvizje burokratike apo fushata, ajo ndante mes vetes një kulturë kalorsiake që fillesën dhe pulsën e kishte në metropol. Ndikimit të kulturës osmane nuk ka se si t’i shmanget gjithashtu dhe tradita epike e popujve të Ballkanit, pjesa kryesore e të

⁴ Për një vështrim të përgjithshëm të “*j k n në* kontekstin osman, shih, Phillips, *Q v v q o c p " J k n ø c v 0 0*

⁵ Dizdari, *Fjalori*, f. 472

cilës, në qendër të narrativës së saj ka pikërisht atmosferën dhe personazhet e kësaj klase ushtarake lokale osmane.

Si asnjë kafshë tjetër, kali është i kudogjendur në Eposin e Kreshnikëve, saqë vështirë të gjesh një këngë të vetme pa praninë e tij. Përderisa Eposi shfaq një kontekst kalorsiak, me dyluftime, konflikte të ndryshme, romanca dhe rrëmbime, kali është një element i rëndësishëm në përmbushjen e zhvillimit narrativ të këngëve. Marrëdhënia e heroit me kalin është e ndërvarur, dhe kali, në planin strukturor të shumicës së këngëve të kreshnikëve, mund të konsiderohet metaforikisht një zgjatim i heroit. Kjo përshtypje përforcohet sidomos kur në këngët e Eposit haset komunikimi i shpeshtë verbal mes njeriut dhe kalit, në disa raste edhe në “turçe”, aspekt thelbësor në bashkëveprimin apo në ndihmën ndaj heroit. Nëse heroi flet me zanat, apo me kalin dhe ky komunikim është i karakterit fantastik, mbetet misterioz specifikimi i trajtës “turçe” të këtij komunikimi, i cili haset shpesh në këngët e Eposit. Ka një hendek kuptimor në këtë moment të Eposit. Dëgjuesi modern apo dhe lexuesi i përmbledhjeve të këngëve të Eposit e ka të paqartë këtë trajtë “turçe” edhe pse ka pasur përpjekje për t’i dhënë kuptim.⁶ Megjithatë, në kohën kur këto këngë janë krijuar, trajta “turçe” duhet t’i jetë përshtatur një situatë të caktuar në realitet. Duke u nisur nga konteksti historik dhe kulturor si dhe nga informacioni që na japin vetë këngët e Eposit, do të përpiqemi t’i qasemi sa mundet kësaj teme, për të kuptuar më mirë atmosferën, domethënien dhe ndikimet e mundshme.

⁶ Sipas Stavro Skëndit, pa u mbështetur në ndonjë argumentim bindës, myslimanët boshnjakë i drejtohen kalit turqisht për faktin se, ngaqë gjuhë e sulltanit kalif, ata besonin se ka fuqi magjike te kuajt. Ky shpjegim i Skëndajt është disi i përciptë, ndonëse fetaria është një motiv i patrajtuar mirë dhe që nuk duhet përjashtuar për të kuptuar këtë aspekt të eposit. Skëndi, *Albanian and*, f. 124 Ndërsa Lambertz në argumentin e tij për këtë temë është disi kondratiktor. Po e sjellim të plotë si shtjellim: “Q o g t k " k " t k " p μ " g r q u k p " ò Q o g t k " r t g l " O w l k v ò " k një prioritet serbokroat. Në gojën e shqeve kristianë, turqisht do të thotë shqip. Shqiptarët, si muhamedanë ose turq, me kristianët nuk flasin shqenisht, por muhamedanisht-u j s k r . " v w t s k u j v 0 " P μ " g r q u k p " ò J c n k n k më parë me shqaun, pastaj i flet gjokut të tij shqip. Pra, me shqë foli sllavisht, me atin e tij bisedon shqip. Këtu kemi pra një kontrast dyfish. 1. Kontrast nacional: më p l ø " c p μ " u j s g . " o μ " p l ø c p μ " u j s k r v c t μ . " 4 0 " M q p p l ø " c p'.

Mendojmë se ky shtjellim, më tepër e komplikon se sa e ndriçon argumentin. Lambertz, *Epika Popullore...*, f. 30-31

Në këngët e Eosit hasen shpesh takëmet apo instrumente në përdorim të kalit, detajet e pajimeve, luksi i tyre dhe materiale të rralla që më së miri reflektojnë këtë kulturë të lartë kalorsike. Në një rast Halili i merr kalin “daxhës” dhe i vendos shalën “*dimiskie*”, term që i referohet një produkti të veçantë që vjen nga një vend me tradita të njohura artizanati si Damasku (Sh. Hoxha, f. 214). Diku tjetër, përshkrimi i pajimeve të kalit nis e pasurohet me detaje interesante të përgjithshme: “*Mi shilon gjogat e mejdanit/ Po jau qet shalat prej florinit/ Po jau shtjen frejt me gur prej xhevahiri*” (Visaret, f. 197). Floriri dhe xhevahiri janë materiale shumë të njohura në kulturën popullore dhe përdorimi i tyre për të përshkruar luksin e pajimeve të kreshnikve shfaqet natyrshëm, pa u kuptuar qartë nëse kemi të bëjmë me replikime të një realiteti konkret. Sakaq në raste të tjera përshkrimi i pajimeve të kalit është më i stilizuar dhe më i larmishëm në materiale dhe me një pasuri leksikore që tregon një njohuri të zhdërvjellët të teknikave, pajimeve dhe kulturës kalorsiake. “*Ishte freni telatinit/ ishte shala prej brishinit/ krejt me gur prej xhevahirit/ nand kollanë mademsh ltinit*” (Visare, f.72), apo “*m c " " p k u " p c p c " i l q m w n μ u j w g l " k " m c " x w " u j c n μ p " r t g l " h n q t k p k ven frenin prej ibrishimit*” (K. Taipi, f. 50). Materialet e përmendura në pajimet e kalit si *kollan*, *madem*, *telatin*, *bilan*, *ibrishin*⁷, janë turqizma të cilat malsorët e veriut vështirë se i kanë në përdorim të përditshëm, por duke qënë se këngët reflektojnë një epokë tjetër, nga ajo e konteksteve kur janë rregjistruar, ato gjithashtu tregojnë se janë krijuar një një realitet më të hershëm, në një ambient tjetër kulturor dhe gjeografik, ku përdorimi i tyre ishte i zakonshëm.⁸

Për të hyrë disi në inventarin terminologjik të këtyre pasazheve, shala *ō d t k u jēkupton* çohën e mëndafshhtë që i vihej në shpinë kalit paraprakisht, ndërsa me *ibrishin* duhet të përfytyrojmë kordonin e mëndafshhtë që tërheq frerët e kalit. Mëndafshi, sidomos për arsye

⁷ *Kollan*, rripa lëkure në pajimet e kalit; *madem*, metal; *telatin*, lëkurë e butë me ngjyrë; *bilan*, gjoksorja e kalit; *ibrishin*, fill gërshet prej mëndafshi. Për më gjerë, shih, Dizdari, *Fjalori i Orientalizmave*

⁸ Takëmet me këto përbërje, Muji shkon dhe i merr në qytet, çka tregon atmosferën urbane të disa shekujve më parë. Zija Shkodra përmend esnafin e saraçëve si të specializuar ndër të tjera në punimin e pajimeve të kuajve për nevojat e kalorësisë ushtarake. Për disa produkte, falë fermanëve të sulltanit, ky esnaf shqiptar kishte ruajtur monopolin në disa krahina të Rumelisë deri në mesin e shekullit XIX. Shkodra, *Esnafet Shqiptare*, f. 59

estetike, sëbashku me hekurin dhe lëkurën është përdorur gjerësisht në prodhimin e armaturave të kalorësisë osmane.⁹ Në miniaturat osmane me skena luftarake apo ceremoniale, vërehet larmia shumëngjyrshe e copave të mëndafsha që mbulojnë një pjesë të mirë të trupit të kuajve.¹⁰ Ibrishini është një tip filli gërshet, i përbërë nga fije mëndafshi, dhe përdorimi i tij në pajimet e kalit është gjithashtu i njohur në kulturën osmane. Në një regjistër të Stallës Perandorake (*Has Ahur*) të mesit të shekullit të XVIII,¹¹ një pjesë e gjoksoreve të kalit, frerëve dhe rripave që fiksojnë shalën, shënohen se janë prej fijesh mëndafshi me thekë (*ibri in püsküllü*). Në rradhën e materialeve që janë përdorur për këto pajime, disa prej tyre janë shënuar si *satrancî*, që është një lloj zinxhiri i argjendë, i njohur si zinxhiri shqiptar (*arnavut zinciri*), që më së shumti është kërkuar për qostekun e sahatëve. Ky zinxhiri shqiptar tregon për shkëmbimet e mallrave dhe të teknikave artizanale, që përfshihen edhe në pajimet luksoze të kalit në zemrën e metropolit perandorak. Interesant është sërisht një e dhënë tjetër se disa nga këto pajime, përfshi dhe frerët, janë zbukuruar me gurë të çmuar, merxhan, etj, që në rastin tonë i jep disi kuptim vargut të lartpërmendur; “*Po jau shtjen frejt me gur prej xhevahiri*”.

Siç kuptohet, gjithë këto pajime të detajuara të lartpërmendura nuk janë pjellë e fantazisë së rapsodëve, ato janë mbetje të një përshkrimi besnik të veshjeve dhe pajimeve të kohës kur osmanët ishin në zenitin e tyre. Detajet e këtij shalimi të kuajve janë gjithashtu e kundërta e asaj që në Epos gjejmë kur kreshniku “*merr teshat maxharrisht*”, “*te ja ka dhanë u j r c v μ p*” ÷ *αρω* “*shalqncalin maxharrisht*” që gjithashtu reflekton një kujtim të kalorësisë hungareze.¹² Megjithëse përmendja e “maxharrëve” sugjeron se kjo kulturë kalorsiake është konsumuar në rajonet kufitare mes osmanëve dhe hungarezëve, shqiptarët gjithashtu e njohin mirë kulturën e kalorësisë. Themeluesi i qytetit të Korçës, Iljaz Bej Mirahori, siç e tregon dhe titulli, ishte mbikqyrësi i stallave

⁹ Stanely, *Men At Arms*, f. 345

¹⁰ Ibn Iyas, rrëfen për një paradë, kësaj radhe në Kajron pak përpara pushtimit osman, ku sulltani mamluk i shoqëruar nga dhjetëra kalorës dhe dinjitarë, shkëlqen nga luksi. Pjesë e armaturave të kuajve ëshë gjithashtu dhe mëndafshi. *An Account of*, f. 9-10

¹¹ Dingec, 3 : “ [*Ā*, f. 12-13n , p

¹² Më herët është hamendësuar se ky është një kujtim i largët i kalorësisë mbretërore hungareze të shekullit 15, motiv i ardhur përmes këngëve sllave, shih, Lambertz, *Disa të dhëna*, f. 66

perandorake, që në kuptimin modern është i barasvlefshëm me një institut të hipologjisë, institucion i cili mund të konsiderohet si një nga qendrat që ka ndikuar në përhapjen e kësaj dije në Ballkan. Kalorësia e lehtë shqiptare (stratitotët) është e mirënjohur në Europën e shekujve XV-XVI, e shpërndarë për shërbime mercenarie në kontinent përmes Italisë. Megjithatë, ajo replikonte me sukses taktikat e kalorësisë së çrregullt osmane të akincinjve, prej dhe nga i kishte mësuar.¹³ Në një ceremoni madhështore të Stambollit të shekullit XVI, mes shumë lojrash dhe paradash, dëshmohen kalorës të specifikuar si shqiptarë, që ndeshen me shtiza mbi kuaj. Bëhet fjalë për ceremoninë disa ditore për nder të synetimit të princave osmanë.¹⁴ Sakaq është e dëshmuar shkencërisht se gjatë epokës osmane, për përmirësim racor janë kryer kryqëzime të kuajve vendas me hamshorë të sjellë nga vendet arabe.¹⁵ Nga kryqëzimi mes kuajve nga Levanti dhe atyre shqiptar, lindin mëza jo shumë të shkathët, por të fuqishëm (*gagliardi*), siç shënohet në një manual hipologjie të shekullit të XVI.¹⁶ Rajone shqiptare të cilat furnizonin me kuaj kalorësinë osmane në Europë kanë qenë Kosova dhe rajoni i Manastirit. Kultura e hipologjisë në fakt është derivat i trashëgimisë të përbashkët osmane.¹⁷ Jo vetëm ngjyrat e kuajve si *dori* apo *kullash* që i shohim në Epos, por edhe termat që i kemi nga turqishtja dhe që përcaktojnë racat, sjelljet, funksionet, sëmundjet, pajimet etj, janë integruar në gjuhën tonë. Në fjalorin e hartuar nga i ndjeri Tahir Dizdari janë mbi 100 fjalë që lidhen me kulturën e kalërimit. Edhe koha e futjes së këtyre termave në gjuhën shqipe është relativisht e hershme. Për shembull, termi “*raft*” (turqisht “*raht*”, që reflekton ndryshimin e *h* në *f* si në rastin *gjynah- gjynaf*, etj) që emërton shalën e kalit por dhe përgjithësisht armaturën e kalit gjendet në fjalorin

¹³ Nolan, *Cavalry*, f. 74

¹⁴ Malcolm, *Agents of*, f. 334

¹⁵ Samimi, *Jeta*, f. 123-127

¹⁶ Caracolo, *La gloria*, f. 309

¹⁷ “*Deri në rënien e Perandorisë Osmane, Shqipëria ka qenë shumë e pasur për sa i përket njëhundraëve, por më vonë ka filluar rënia dhe përmirësimi i kuajve ka rënë poshtë*”. Samimi, *Jeta*, f. 123. Për traditën e hipologjisë në Shqipëri shih, Vasfi Samimi *Jeta & Vepra*. Por me kuaj nuk furnizohen për nevoja ushtarake vetëm osmanët. Fisniku shqiptar nga Ulqini Xhovani Bruni, në 1565 do t’i dhurojë Papës tre kuaj, të blerë në një panair, me gjasë pranë Shkodrës, çka do të sjellë një urdhër formal nga Sulltani ndaj sanxhakbeut të Shkodrës që të mos furnizohen me kuaj kalatë e pabesimtarëve (Ulqini dhe Tivari). Malcolm, *Agents of*, f. 74.

e Frang Bardhit dhe i korrespondon ”*phaleræ*“ në latinisht.¹⁸ Kjo e dhënë na tregon se ”*rahi*“, e përshtatur në ”*raft*“, duhet të ketë hyrë në të folurën popullore para shekullin të XVII.

Në Epos gjejmë një përshkrim të një ceremonie gare me kuaj, ku përmenden ”*binxhitë*“ të cilët nuk janë tjetër veçse kalorës profesionistë të këtyre performancave.¹⁹ Kalorësit profesionistë ushtarakë njihen si *suvari*, pra një term tjetër që nuk para haset në Epos, por që është i mirënjohur në epikën historike. Në skenat e dyluftimit të Mujit me kundërshtarët e tij, është kali që shmang goditjet e kundërshtarit me shtizë (*mizdrak*) apo topuz. Do të shohim se për këtë sjellje të kalit, rapsodët përmendin termin *ō i l q i " o c p a r k t e o z j k ö* . thënë se kali ishte i trajnuar. ”*Malim*“ është forma e deformuar e mbiemrit *mualim*, që këtu e merr kuptimin ”i ditur”.²⁰ Termi gjendet në të folmen e Kosovës, ku dhe ka përdorim më të shpeshtë. Forma të tjera që gjenden në Epos për kalin e trajnuar janë; ”*zanatli*“, ”*zanatli për luftë*“, ”*ikball-lli*“, ”*i msuem me mejdan*“, ”*mejdanhxi*“ kurse në një vend tjetër aludohet për një kalë të trajnuar për luftë me togfjalshin ”*kâl me shalë*”²¹. Pra kjo larmi përcaktorësh për të definuar ”*gjogun e mejdanit*“, që e gjejmë pothuajse në të gjithë këngët e Eposit. Në traditën popullore është i mirënjohur përdorimi i zinxhirëve të posaçëm, ”*s q u v p e r n e m e s u a r k a l i n t e e c e r e v a n (r e h v a n)*, sërish termi që dëshmojnë ndikimin turk në kulturën e kalërimit.²² Por për një aftësim të kalit për të marrë pjesë në beteja, apo në dyluftime kërkohet një kualifikim i lartë. Për nevoja ushtarake, mundësitë për trajnime të

¹⁸ *Raftete Caalit*. Termi është në shumës, çka na bën të mendojmë që Bardhi i referohet armaturës ose takëmeve në përgjithësi. Bardhi, *Dictionarium*, f. 97 . ”*D e t f c . " c t o c v w t c " , Члѣкѣиѣо Raccottardik f. 15r j c n g t â ö*

¹⁹ Vargu është ”*don me mbledhë binxhitë, matxhitë*”. Sh. Hoxha, f. 155. Me ”*matxhi*“ nuk arritëm të identifikojmë asgjë, por duke qenë pranë ”*binxhi*“, dhe një konteksti sportiv, mbase është një shkurtimi i ”*matrakxhi*“ që janë performuesit e një dyluftimi, praktikë e shpikur nga Nasuh Matrakçiu, një dijetar dhe dinjitar osman i shek. XVI. Në një vend tjetër: ”*R q t " d k p z j k " m w c n u j " d c d c " o ø " m c " m g p l a n e*”. Dizdari, *Fjalori*, f. 106

²⁰ Nga turqishtja në shqip, e cila ka të përbashkët me ”*mualim*“, rrënjën ”*ilm*“ është futur edhe ”*talim*“, në kuptimin e manovrës ushtarake, stërvitjes, disiplinimit. shih Dizdari, *Fjalori*, f. 990

²¹ ”*C u " u ø m c o " c t μ . " c u " u ø m c o " n k x c f g = l " X g ± " u g " m o g l f c p l í 0 \ c p « v " ÷. Vigarret, f. 190 m w t t " u ø m c o " d «*

²² Samimi, *Jeta*, f.131 Për, *pajvan, pusat, reshme, qostek, shebesh*, dhe të tjera paisje të kuajve, shih, Dizdari, *Fjalori i Orientalizmave*

tilla kavalerie i kishte vetëm klasa e ushtarakëve, e cila zotëronte mjetet, kushtet dhe ekspertizën e nevojshme. Për rëndësinë e jashtëzakonshme të kuajve si dhe për prestigjin që vjen si rrjedhojë, Lutfi Pasha, shtetari i hershëm osman me origjinë shqiptare, rekomandonte se kalërimi në perandori duhej të kufizohej vetëm te klasa e ushtarakëve (*askeri*), elita qeverisëse e perandorise.²³ Për qëllime ushtarake dhe sportive, në traditën e shteteve mesjetare myslimane është prodhuar një literaturë e veçantë hipologjike, e njohur gjerësisht si “*furusija*“, (nga *faras*, kalë) që ka të bëjë kryesisht me dijet dhe taktikat e kalërimit, si dhe literatura që klasifikohet si “*bajtara*“, që trajton mirëqenien e kuajve dhe kujdesin ndaj tyre.

Edhe pse vinin nga një traditë turkike nomadike, me kalin si element qendror të kulturës së tyre, osmanët adoptuan literaturën e mëhershme *furusija* të Kalifatit Abasit apo të shtetit Mamluk të Egjiptit për teknika më të mira luftarake. Teksti më me ndikim padyshim që është “*Kitab al furusija ue-l bajtara*” i Ibn Ahi Hizamit, një mjeshtër kalërimi në oborrin e Kalifëve Abasitë të shekullit të 9, i cili është dhe teksti referencial i pothuajse gjithë autorëve të mëvonshëm myslimanë.²⁴ Gjithashtu autorë të ndryshëm osmanë hartuan tekste të reja duke u mbështetur gjerësisht tek tradita pararendëse, si teksti i Kadizade Sheh Mehmed bin Mustafa titulluar “*Kitab-i makbul der hal-i huyul*” (Libri i vlefshëm mbi gjendjet e kuajve). Në bibliotekat e Stambollit gjendet një larmi interesante e kësaj literature.²⁵ Këto manuale përveç karakterit didaktik për të mësuar mjeshtërinë e kalërimit, në disa raste kanë dhe karakter simbolik edukativ për pushtetarët, si në rastin e tekstit “*V w j h g v ø w n " o Ŵ(Dhuratë' x g " u ø u* për Mbretërit dhe Sundimtarët).²⁶ Do të ndalemi pak tek ky tekst për të

²³ Kütükoğlu. “*Lutfi Pa a*, f. 40

²⁴ Artan, *Ahmed I and*, f. 242

²⁵ Në një inventar të bibliotekës perandorake hartuar më 1503-4, në indeksin e librave mjekësor gjenden disa tekste mbi kujdesin e kafshëve, Varlık, *Books on Medicine*, f. 552. Një listë më të plotë të teksteve *furusija* në bibliotekat turke me prejardhje nga epoka osmane shih, Artan, *Ahmed I and*, f. 266-9

²⁶ Ky teksti i fillim shekullit XVII është komisionuar nga funksionarët më të lartë të oborrit osman për sulltanin Ahmed I, i cili ishte mjaft i ri në moshë për të ushtruar pushtetin. Artan, *Ahmed I and*, f. 240. Funksioni i kuajve në raport me pushtetin përkufizohet në këtë mënyrë: “*Cilido sundimtar i nevojiten kuaj fisnikë si dhe kalorës të vlefshëm dhe të aftë, në mënyrë që, me guxim, siç e kërkon Providenca, të mbrojnë*

parë më mirë botëkuptimin dhe aplikimin e dijeve shkencore të osmanëve në lidhje me kuajt. Qëllimi kryesor i tekstit është të aftësojë kuajt se si të “lexojnë” dhe si t’u “përgjigjen” veprimeve komunikuese njerëzore, duke i shndërruar kuajt në partnerë të efektshëm në parada, kalërim, gjueti dhe veprime luftarake. Duhet nënvizuar se pjesë qëndrore në trajnimin e kuajve është dhe teknika e vetëpërbajtjes (*rijazet*), term ky i huazuar nga sufizmi, teknikë që ka për qëllim disiplinimin e shpirtit (*nefsit*) të kafshës, deri në mbërritjen e bindjes së kafshës ndaj njeriut.²⁷ Me fjalë të tjera, trajnimi i tyre është fizik por dhe shpirtëror, për t’i “edukuar” dhe “armatosur” kuajt, në funksion të qëllimit social njerëzor. Gjithashtu përkushtim i veçantë i kushtohet sjelljes së kujdesshme të kalorësit për të ndërvepruar sa më mirë me kalin sepse: “Kuajt ndjejnë edhe momentet më të parëndësishme të kalorësit, deri dhe çlodhjen e tij. Ata thajse dijnë se çfarë ka në zemrën e kalorësit”.²⁸ Në komunikimin mes njeriut dhe kalit rëndësi parësore ka dhe zëri. Pasi klsifikohen disa lloj zërash që lëshon kali sipas gjendjes së tij shpirtërore, “*V w j h g v ø* “*wsugjërónsenjeriu mūd* dhe duhet ta kuptojë kalin prej këtyre zërave, dhe thelbi i komunikimit mes tyre duhet të jetë pikërisht përmes zërave dhe ndërtimit të një raportit miqësor.²⁹

Përfshirja e trajnimit të kuajve duke implikuar teknikat mistike si dhe duke ndërtuar një raport komunikativ të ndërvarur, tregon botëkuptimin islamik që kalin e konsideron një mirësi hyjnore në shërbim të njerëzve. Në tekstet *furusija*, ngjashëm si tek “*V w j h g v ø w n "* *muluk.*“, gjerësisht përmenden versete kuranore dhe pjesë të traditës profetike që i referohen rëndësisë së kuajve, kryesisht në shërbimin luftarak.³⁰ Në traditën islamike zbutja e kuajave përmes një formulimi gjuhësor, i atribuohet profetit Ismail, i cili u ngjit në malin Axhjad në Mekë, i inspiruar nga engjëlli Xhebrail, ndërsa sipas disa traditave të

nënshtetasit, të ruajnë dhe mbrojnë kufinjtë..të pushtojnë qytete dhe të mposhtin c t o k .Karakelle, Horses and Sultan, f. 15

²⁷ “*Rijazet kur përdoret për të përshkruar trajnimin e kalit, shndërrohet në një proces m w " m c n k " w f j μ j k s g v " f t g l v ö " u l g n n l g u " u μ " o k t j njerëzit*”. Karakelle, *Horses and Sultan*, f. 46

²⁸ Karakelle, *Horses and Sultan*, f. 48

²⁹ Karakelle, *Horses and Sultan*, f. 42-43

³⁰ Versete kuranore që flasin për kuajt janë En-Nahl/ 8, Adijat/ 1-5, etj

tjera, zbutja e kuajve i atribuohet Profetit Sulejman³¹. Megjithëse tradita islamike e ka theksuar qartë ndryshimin e fakulteteve shpirtërore të kafshëve dhe të njeriut, perspektiva mistike na sugjeron se ndërmjet njeriut dhe kalit ka një lidhje metafizike që është ngjizur në qeniet e tyre. Në këtë optikë, kali është krijuar për t'i shërbyer njeriut, dhe ky i fundit duhet të gjeje mënyrën dhe zgjedhjet më të mira, dhe të stimulojë tek kafsha vetitë më të mira që të zotërojë një kalë të vlefshëm.

Në kulturën klasike osmane ka plot narrativa hagiografike dhe ndodhi në lidhje me kalin, si ndihmës, bashkëluftëtar apo qoftë dhe si bashkëshoqërues në jetën e pëртеjme të personaliteteve të ndryshme siç është kali i Sulejman pashës, i varrosur pranë të zotit në Galipoli.³² Do të ndalemi tek një ngjarje e përjetuar nga Evlija Çelebiu, dhe e rrëfyer sipas stilit të tij, ngjarje e cila ka ngjashmëri me disa motive të Eposit. Ngjarja shënohet si “*Temasa-yi Garibe Kuheylan*” (Shfaqja e çuditshme e kalit arab).³³ “Disa stallierë osmanë sollën një kalë, dhuratë për perandorin austriak. Pasi ia dorëzuan stallierëve vendas (jobesimtarë), kali vuri re se asnjë nga njerëzit që e rrethonin nuk ishte veshur si mysliman, dhe sakaq u ngrit lart mbi dy këmbë dhe goditi stallierët duke vrarë dy prej tyre. Disa stallierë të tjerë nxituan që të kapnin kapistrën e kalit, për t'u treguar dhe të zotët në sytë e perandorit, por sërisht ai i sulmoi duke vrarë të tjerë. Për gjysëm ore kali u harbua duke plagosur shumë njerëz, deri sa iu afrua njëri prej stallierëve myslimanë dhe i thirri duke thënë “eja Xhejhun”. Atëherë, me lot në sy, kali iu afrua duke hingëllirë me gëzim. Duke parë këtë skenë, iu drejtova ambasadorit dhe i thashë: “Ky është një kalë “*gazi*”, të cilin e ka kalëruar sulltani vetë. Do të sjellim një kalë tjetër në vend të tij”, por

³¹ Në “*V w j h g v ø*” thuhet se Profeti Ismail i drejtua kalit me fjalët: “*hab and habi and hay and hala and arhab and hab and habi and hay and hala*”. Këto fjalë janë përdorur për t'i thirrur dhe për t'i mbajtur bashkë nga ndonjë rrezik (natyror). Autori bashkë me transliterimin ka përfshirë dhe anglishten “*and*”, që në origjinal duhet të jetë “*ue*”. Artan, *Ahmed I and*, f. 260. Gjithashtu tradita e zbutjes së kuajve nga profeti Sulejman, i referohet verseteve kuranore, Sad, 30-33

³² Sulejman pasha, një princ osman i shekullit XIV, gjeti vdekjen duke rënë nga kali gjatë një seance gjuetie. Pranë varrit të tij monumental dhe të kalit, ndodhet dhe ajo e mësuesit të tij. Demirhan, *Turkish Tombs*, f. 105. Gjithashtu edhe Sulltan Osmani II, kalit të tij të parapëlqyer që quhej *Sisli K*, i ndërtoi varr në Pallatin Kavak. Gökyaya, *Ideology and*, f. 385

³³ Gökyaya, *Ideology and*, f. 384

ai m'u drejtua, "Jo, le ta shohim këtë". Pasi e dërguan në stallat perandorake, kali sërisht u harbua dhe doli prej andej si rrufe. Pasi u end disi nëpër qytet, ndjeu erën e kadavrës së një kali çerkez, gjë që i shkaktoi edhe atij vdekjen, si dhe i dha një fqinjësi të mirë. Stallierët hapën një gropë dhe e varrosën përbri kalit martir çerkez". Pa pasur si qëllim të analizojmë vërtetësinë apo detajet e kësaj ndodhie, kjo ngjarje tregon botëkuptimin e Evliaut, si dhe idealin kulturor të epokës së tij. Kur vijmë te komunikimi mes kreshnikut dhe kalit në Epos, mund ta klasifikojmë atë në dy tipologji të ndryshme. E para, e përgjithshme, që do ta konsiderojmë si "fantasike", dhe që haset më shpesh, ka të bëjë kryesisht me porosi, apo urdhëra, disa herë në detaje, të cilat kreshniku ose dikush tjetër, ia komunikon kalit të tij. Si rregull, në këtë tipologji komunikimi, kali "idhnohet", "zemërohet", reagon ndaj këtyre urdhërave, dhe plotëson kërkesën apo dëshirën e kreshnikut, që përgjithësisht ka të bëjë me funksionin e shpejtësisë, duke reduktuar distancat që përshkon. Ky komunikim, dhe aksioni që pason, shërben edhe stilistikisht në planin narrativ për të treguar panoramën e përgjithshme, si dhe dinamikën e ngjarjes që po zhvillohet. Përgjithësisht gjejmë vargje të tipit: "Eu ku mje o gjok i kish thanun-e/ U g " l c o " n g . " m w t t " œ/cA"pø ðin, wTialjn ma k'ânü ø l c o " n zanun-g í l " G " p ø \ c f t c p . " i l q-ørn (K'fasiqi, f. " o q u " o 186), apo në një rast tjetër kur heroin po e ndjekin armiqtë, ai i drejtohet kalit: "A thue gjok mos po na zanë?" (Sh. Hoxha, f. 162). Në një tjetër vend, pasi pyet nënën e tij sa larg ndodhet Seja, me qëllim që ta dërgojë më shpejt, Ali Bajraktari i drejtohet kalit: "Hajd, more xhok,-i paska v j c p µ l " v ø m q h v " j c t c o " v { " v c z j k c l " v m q u j v k u j " r µ t " }f(Sh. Hoxhaj f.c115). Në rastin kur ndodh komunikimi në "turçe", që është tipologjia e dytë që do ta konsiderojmë si "realiste", kemi një veçanti që dallon nga tipologjia e përgjithshme "fantastike". Këtu kreshniku i flet "turçe" kalit të tij kur ndodhet në një rrezik të drejtpërdrejtë dhe kërkohet menjëherë reagimi i kalit, ose kur kërkohet një veprim tjetër nga ai i funksionit të tij parësor që është vrapimi³⁴. Është me interes të shohim sa më shumë raste të

³⁴ Në përmbledhjen e Shefqet Hoxhës, në këngën "Bylykbashe Muja pret Milloshe Pavlin", do të gjejmë një përzjerje të këtyre tipologjive, por mendojmë se komunikimi në "turçe" është i karakterit fantastik i ndikuar nga tipologjia "realiste". f. 32

komunikimit “turçe”, për të mbërritur në një përfundim të mbështetur rreth asaj që mendojmë se është arsyeja e këtij komunikimi.

Rasti më i njohur i komunikimit “turçe” të kreshnikut me kalin janë vargjet e këngës “*Muji e Behuri*” (Visaret, f. 49-62). Pas dyluftimit mes tyre, Muji në pozicion jo të favorshëm, godet me thikë të helmatisur Behurin, që bie i vdekur përsipër Mujit. Atëherë, i gjendur ngushtë Muji i thërret kalit: “*Turçe gjogut po i bërtet/- P μ p " U j m l c " v*

dekun si kam mbetë/ Ka ardhë gjogu tuj hingëllue/ Shkjan për tokë e m « " t t q v n n w g l " M t g l v " r. Përgjithësisht këto " *O w l k "*

vargje përmbledhin tipologjinë e komunikimit “turçe”. Një rast i ngjashëm është kur kundërshtari i vdekur zë përfund, kësaj rradhe Halilin. Halili i ndodhur ngushtë i kërkon ndihmë Mujit: “*V ø " o c f j g "*

d μ t v g v " U q m q n g " J c n k n k l " õ õ \ q q u v " k n " g v. ø " d x t e c
djalë,- i ka thanë-. l " w " v ø " m c o " v j c p μ " u j m c w v " p ø

p w m " o w p g u j " o g " g " r t g 0 l " Z j q m k v " v { t ± g
j l g m μ 0 ö l " C v { " æ, j s q m e k h l h m e, j t h o n g, j a k a ' h x k i t e, j " u j m
n c t i " p ø " h w (Sh. Hoxhë, f. 177n8). 'E përbashkëta e të dy

episodeve është se pas “britmës turçe”, menjëherë kali vjen në ndihmë të kreshnikut duke tërhequr trupin e të vdekurit. Gjithashtu e

përbashkët është mënyra e komunikimit përmes britmës. Në shqip përveç kuptimit parësor të të thirrurit me zë të lartë nga njerëzit, britma ka domethënien e tingujve që nxjerrin kafshët, pra metaforikisht njeriu,

në këtë rast kreshniku, komunikon me kalin në të njëjtën mënyrë siç dhe kali mund të shprehet me botën përreth tij,³⁵ vetëm se në këtë rast

gjuha njerëzore është në “turçe”. “Turçe” nuk ka asgjë magjike, ajo është gjuha e cilën ka qëlluar të përdoret nga trajnuesi i “gjogut të

mejdanit”.³⁶ Këtë e tregojnë sërisht disa vargje të tjera: “*V ø " o c f j g "*

³⁵ ..“*ka nisë xhoki e po bërtet/ ka nisë xhoki tuj britë*”. Sh. Hoxha, f. 36. “Britma” mund të shprehë dhe vështirësinë në të cilën ndodhet heroji. Në Epos ka një dallim të qartë funksional mes “britmës” dhe “piskamës”, por nuk është vendi për ta marrë në shqyrtim.

³⁶ “*M w t " h n c u k o " o d k " k p v g n k i l g p e μ p " g " m c n k v í p μ "*
folur shumë, madje mund të them se ky kapitull është trajtuar më gjerësisht se sa
g m u v g t k q t k í H c m v q t k " m t { g u q t " p μ " m μ v q " t c u v g "
mbeten shenja dhe në një rast tjetër me anë të lidhjeve të ngjarjeve të kujtohet procesi.
Në këtë mënyrë shumë edukatorë të kafshëve, si p.sh. Pinter ka arritur që në një kalë
të shkollës të japë komandë të njëjtë me gjuhë të ndryshme: spanjisht, italisht,
frengjisht, anglisht dhe gjermanisht, dhe me gjithë këtë kali ka ditur të veprojë
njëlloj”, Samimi, Jeta, f. 50-51

të njohur të natyrës së kalit ose asaj që pritet nga kali. Kali bie në dy gjunjë, shkallmon dyer, tërheq me dhëmbë trupat e armiqve të vrarë, si dhe nuk lejon që armiku t'i hipë në shpinë, dhe nuk kemi ndonjë veprim të karakterit fantastik si fluturimi, shkurtimi i distancave, kërcimi i mureve shumë të larta, nxjerrja e tymit apo flakës nga goja etj, fenomene që do t'i trajtojmë më poshtë. Pra, me këto veprime të kërkuara në “turçe”, kali kryen veprime të pritshme nga një kalë i trajnuar. Ky kombinim mes “britmës turçe” dhe reagimit të kalit për një veprim specifik, na shpie të mendojmë se ky është një replikim formulaik i një të shkuare ku kujdesi dhe trajtimi i kuajve kishte një rëndësi të madhe të karakterit luftarak. Këtë do ta shohim sërish në disa vargje nga Eposi, ku kësaj radhe kreshniku i “bret” kalit “maxharisht”. Në një skenë të cilën ia vlen ta sjellim sa më të plotë, Halili, i cili është prej tre vjetësh në shërbim të Krajlit, i maskuar si “maxhar i ri”, merr përsipër që të trajnojë apo zbusë një kalë (sharan) që ka 12 vjet që qëndron në bodrum: “*Eu, don Halilin, me dham cop o ø g " d c . l " G w . " c l " m c o z j k . " v t k " j g t μ . " d t k o μ . " m w t " k c " d c p μ = l " G w . " c . " v g " l g n h t g p k p " q " p ø m t { g . " l c " m c " n c . l " G w . " u j p ø f k . / i ø ø j m t g v k p . " g " m k u j " p c n μ . l " G l . G . " c l . " u j c t c p k . " m w t " q " f c n μ " p ø o g l f c d c p μ . l " G w " u j m c " g " u j m k p μ . " v w n t e , " p i w g . n a i k a r a . / E , b a s h k ë m e t a , k r a l i - g " r q " u j m q p μ . l " G . " m q m o , t ë m e j d a n i t , / E , s h k i n ë e s h k a , t u b u e j a n ë k a n ë , / E u , l o j ë t ë m a d h e , H a l i l i t u j b a . / E u a j p e j s h e h r i , k r y e t k u r j a d r e d h ë , / E , k r e j t k a l l d e r m i n , c k . " r ø g " t t q ø g v m g i p q i p c v l . " G e w q r " a n ' t r g d " v o " ø k " d c o g " u j c t c p k p . " p w m " u j m q p μ . l " G w . " v t w h u z m e ç a r t ë , m r e n a , i a n g u j o j n ë , / E u , q a t h e r ë a t i , t a m a m k o k a b a ”* (Krasniqi, f. 316-7).³⁸ E gjithë skena është e gjallë dhe shumë dramatike, por mbi të gjitha, aty ku duam të ndalemi, tregon besnikërisht disa etapa të zbutjes (shalimit) së kalit. “Britma maxharisht”, brenda hierarkisë së veprimeve të zbutjes së kalit, është në rendin logjik të asaj që konsiderohet si komunikimi verbal mes kalorësit dhe kalit. Nëse heronjtë “turq” i lëshojnë kalit britmë “turçe”, sepse janë në kontekstin e tyre social-kulturor, Halili, që jeton mes

³⁸ Një skenë të bukur të ushtrimit të kalit të pamësuar e gjejmë edhe te “*Gjogu i Mujit*”, Visaret, f. 72

maxharëve, aftësinë e tij do ta ushtrojë si maxhar, brenda kontekstit social- kulturor të maxharëve (shkijeve).

Me i “britë” kalit “turçe”, merr dhe një kuptim literal. Në gjuhën shqipe kanë hyrë me mijra fjalë turke, shumë prej tyre ende në përdorim. Siç edhe e përmendëm, në lidhje me kulturën e kalërimit, nga turqishtja kanë hyrë shumë fjalë, çka dëshmon një simbiozë me fillesë të hershme në këtë dije dhe praktikë. Sa i përket komunikimit me kafshët e barrës, nga turqishtja kemi fjalë “ush”, e cila përdoret për të nxitur gomarin që të ecë.³⁹ Në turqisht, kjo fjalë vjen si “çysh” (çÿsh) dhe përdoret për të ndalur gomarin. Pra kemi një përmbysje kuptimore, por këtu na intereson fenomeni i huazimit të kësaj fjale onomatope në sferën e transportit. Gjithashtu në Epos kemi dy raste kur kreshniku kalit i drejtohet turqisht. Paradoksalisht në njërin rast, megjithëse literalisht kreshniku i “bret” me një fjalë nga fondi i turqizmeve, kjo përshkruhet në varg sikur ai kalit i “briti” “shqyp”⁴⁰: “*Edhe shqyp ai i l q i w v " o k " m c " d t x k r i m s h k i e t p ë r f a s h t f i ! ? u (Visaret, l q i " v ø f. 183-4)*. Fjala “yrysh” ka kuptimin e hedhjes në sulm, me kuptim parësor fjalën “ecje”, e cila duhet të jetë përdorur për të komanduar kalin. Sakaq, në formë të plotë na vjen përputhja e “britmës turçe” me një fjalë nga turqizmat kur kreshniku i drejtohet kalit: “*Turçe mazit i ka britë./ Dur, o maz, bishti ty tu preftë*” (Dizdari, f. 232).⁴¹ Në të dy rastet, “yrysh” dhe “dur”, janë urdhëra, njëra që nxit për të vepruar dhe tjetra për të ndaluar, dëshmi e qartë e natyrës komunikuese, mbetur nga një kohë kur kuajt trajnoheshin nga aristokracia, brenda një konteksti kur turqishtja ishte *lingua franca* e kësaj shtrese sociale-politike, dhe kur teknikat dhe njohuritë e kalërimit vinin nga qendrat kryesore të perandorisë. Huazimi i fjalëve nga gjuhë të huaja dhe adoptimi i tyre

³⁹ Fjalori i Gjuhës Shqipe, f. 593

⁴⁰ Mendojmë se këtu ka një nderhyrje nga redaktorët. Edhe te përmbledhja e Shefqet Hoxhës, autori në disa raste sugjeron se “*britma turçe*” ose “*turçelisht*” duhet kuptuar si “*shqip*” (Sh. Hoxha, f. 34)

⁴¹ Edhe te kënga “*Gjogu i Mujit*”, është një episod ku Muji i maskuar, pasi me dredhi i afrohet kalit në stallë, për ta qetësuar, i drejtohet turqisht me fjalën “*dur*” ndal: “*Duro, gjog, bisha të preftë*”, Visaret, f. 76. “*Duro*” duket sikur është një thirrje për të duruar ose pritur, por besoj se duhet të jetë “*dur o gjog..*” siç është rasti tjetër “*Dur, q " o c / dhe ë d e a d a k t o r ë t e k a n ë s h k r u a r b a s h k ë " d u r o*”. Këtu kemi të bëjmë me formulime të gatshme sepse dhe vazhdimi i vargjeve është shumë i ngjashëm “*...bishti ty tu preftë*” dhe “*...bisha të preftë*”. Për temën e frazave formulaike në Epos shih, Kolsti, *The Bilingual Singer*

në shqip, të desemantizuara ose jo, është i njohur, por në rastin e ambientit të kuajve, kemi një disi të freskët. Ende në Shkodër, kur kali duhet të ecë mbrapsht, karrocjerët e qytetit i drejtohen kuajve me togfjalëshin “cërrik mbrapa”. “Zurück”, nga gjermanishtja “kthehu”, është me siguri një huazim, mbetje nga koha kur qyteti ndodhej nën pushtimin austro-hungarez, gjatë Luftës së Parë Botërore, kur dhe kuajt ishin ende mjeti kryesor i transportit ushtarak.⁴²

Në Epos haset shpesh mënyra se si kreshnikët trajtojnë mirë me dietë ushqimore kuajt e tyre. Edhe kur komunikojnë me kuajt, kreshnikët u kujtojnë atyre që i kanë mbajtur mirë me tagji, elb apo kashtë. Këto elementë të dietës të kuajve janë të mirënjohura, por në Epos pothuajse sa herë përmendet ushqimi, gjithashtu përmendet edhe vera. Për të përgatitur kalin për garën që e pret, Zeqir Bajraktari porositi hanxhiun që për tridhjetë ditë: “o g " o ø k " ± k v μ " u c p μ " g " v c z m k g " o g " o ø (Sh. Hoxha, f. 155). Që duket tjetër, nëna e Zuku Bajraktarit i premtonte kalit se: “p μ " x g p f " v ø g n d k v " q t k | " m x g p f " v ø w l k v . " x (K. Pajti, f. 49). Diku, bashkë me s k v μ verën, përmendet edhe rakia.⁴³ Në dukje, vera na bën të mendojmë se është përzgjedhur si një pije më me vlerë se uji, në shkallën sipërore të rendit të ushqimeve: “p μ " x g p f " v ø g n d k v ". Për k | " m c o mendojmë se këto vargje reflektojnë praktikën mjekësore që aplikonin turqit te kuajt. Në një traktat veterinar të titulluar “Kitab al baitarat al-wazih”, (Libri i qartë i kujdesit të kuajve) ndër medikamentet më të shpeshta për kurimin e kuajve, vera rekomandohet e para mes disa përbërësve të tjerë.⁴⁴ Gjithashtu edhe në mjekësinë veterinare europiane të modernitetit të hershëm, vera përdorej në kurimin e disa sëmundjeve të kuajve apo dhe të kafshëve të tjera.⁴⁵ Si duket ky element kurativ është një trashëgimi e përbashkët e mjekësisë së

⁴² Gjatë një bisede mbi temën, këtë informacion ma tha kolegu Fatos Dibra, banor i qytetit të Shkodrës.

⁴³ “G w . " f { o f j g v " x l g v " f t k v " g " f k " n Kashiqi, f. 116 u j " r c l "

⁴⁴ Eckmann, *The Mamluk*, f. 316. Teksti është një përkthim nga arabishtja në turqishten kipçake, për përdorim të oborrit mamluk të Egjiptit, funksionarët e të cilit në një masë të madhe ishin turkofonë. Duke qenë se ndodhet në bibliotekën e “Topkapi”, bashkë me tekste të tjera me prejardhje mamluke, mendohet se është marrë në Stamboll, pas pushtimit të Egjiptit nga osmanët.

⁴⁵ Curth, *The Care*, f. 126

antikitetit të vonë.⁴⁶ Vera është një element i rëndësishëm i mjekësisë veterinare në literaturën mamluke, e cila për epokën kur u aplikua ishte në nivele të larta. Ndër tekstet e literaturës *bajtara* më të vlerësuara të osmanët, me prejardhje nga mamlukët, është “*Kamil al-u k p c ÷ c v c { p ” c bajtara*” (Libri i plotë i dy arteve të veterinarisë) i Abu Bakr al-Baitar, hartuar në fillim të shek. XIV.⁴⁷ Në këtë tekst *bajtara*, vera rekomandohet të përdoret si medikament kundër ftohjes, krimbave në zorrë etj.⁴⁸ Gjithashtu vera është elementi bazë i një përzierje me vaj dhe kripë për të realizuar klizmë tek kuajt.⁴⁹ Edhe në kirurgjinë veterinare, një medikament me bazë verën përdorej për pastruar mitrën e pelës pas lindjes, në rastet kur ndodhte rrjedhje urinare.⁵⁰ Në një traktat anonim, sërisht vera është përbërësi kryesor në një përzierje, kryesisht me erëza, i rekomanduar për të ndihmuar pelat të çlirohen nga posedimi demoniak.⁵¹ Edhe termi “*bajtara*“ është përdorur në kuptimin e veterinerit, dhe ndikimin e veterinarisë osmane tek ne e tregon dhe emërtimi i shumë sëmundjeve të kafshëve, kryesisht të kuajve, me prejardhje nga turqishtja.⁵²

Ndikim tjetër që vjen nga kultura osmane, dhe që e gjejmë në Epos, është dhe klasifikimi dhe cilësia e kuajve. Kudo në Epos për kalë kemi at, shumë atllar, dhe shumë rrallë përmendet fjala kalë. Në një këngë të eposit përmendet dhe atkija, pela. Në një skenë dyluftimi, Muji për ta motivuar gjogun i përmend mburrjen e tij, se nuk e ka lindur pela, por atkija: “-C " g " f k " n c x f k p . " v k . " s k " g " m g " m c " d c . I " O ø m c " d c " c v m k c . " v j q l u j g . " p ø shtatë ordi” (Krasniqi, f. 134). Detit i Zi përmendet thjeshtë si një rajon, me aludimin se aty ndodhen kuaj të një race të mirë, por të paspecifikuar. Gjithashtu në disa raste kali cilësohet si “azgan”: “Azgan h q t v " \ q v k” (Krasniqi, f. 40); apo “H ø t v ø " o c " m c " c k " p c | i c p . I " O c " c | i c p ” (Krasniqi, f. 163). Kuptimi i “ u ø g ”

⁴⁶ Artan, *Ahmed I and*, f. 239

⁴⁷ Günergür, *Ottoman Encounters*, f. 196

⁴⁸ Shehada, *Mamluks and*, f. 434

⁴⁹ Shehada, *Mamluks and*, f. 405

⁵⁰ Shehada, *Mamluks and*, f. 454

⁵¹ Shehada, *Mamluks and*, f. 402

⁵² Për “*pajtar*” nga “*bajtara*”, si dhe për lloje sëmundjesh, “*abrash*”, “*jenikarë*”, “*karakush*”, “*sakari*”, “*saraxha*”, “*teknefes*”, “*xhidavi*”. Shih Dizdari, *Fjalori i Orientalizmave*.

parë i “*azgan*“ në shqip është për një njeri të bëshëm, truphedhur, trim, etj, por në fjalorin e 1954, kuptimi i dytë është edhe për kalë i harbuar. Në vargun e parë azgan merr kuptimin e kalit të harbuar, siç e ka dhe shqipja, ndërsa në të dytin “*kullash azgan*” ka një kuptim tjetër më specifik. “Kullash” nga “*kul at*”, përcakton një kalë me ngjyrë mes të kuqes dhe të përhimës, më specifikisht një kalë me qime ngjyrë mjalti. Ndërsa azgan është një kalë me pjesët e poshtme të katër këmbëve të bardha, si dhe me një pullë të bardhë në ballë.⁵³ Jo vetëm në traditën turkike, një kalë me pulla është shumë i vlersuar, dhe lloji azgan tek osmanët është konsideruar mbretëror. Kuaj të tillë janë konsideruar parasëgjithash si kuaj paradash, për shkak të elegancës, bukurisë dhe prestigjit. Ngjyra e kuajve në traditën islamike ishte determinuese për të përcaktuar cilësitë dhe karakterin e kuajve. Në tekste “*furusija*”, citohet një traditë profetike që përcakton si kalin më të mirë, atë me ngjyrë të zezë të errët dhe me këmbët e pasme të kyçet të bardha, me njëren këmbë të parë, përsëri deri te kyçi, të bardhë, si dhe me një pullë të vogël të bardhë në ballë.⁵⁴ Kuaj të tillë me pjesën e bardhë rreth një pëllëmbë nga thundra apo edhe deri tek kofshët janë quajtur nga arabët “*ablak*”, por përgjithësisht të gjithë kuajt laramanë janë quajtur “*ablak*”.⁵⁵ Në traditën turke, përveç si “*ablak*”, nga ndikimi arab, kuajt me lara përgjithësisht janë quajtur “*alaxha*”, kuaj të preferuar nga aristokracia.⁵⁶ Një kalë me ngjyrë të zezë dhe me një yll të vogël të bardhë në ballë, tek “*Tuhfetu-l -muluk*” konsiderohet si kalë mbinatyrall (ruhani), dhe nëse ka dhe pjesën e kyçeve të këmbëve të bardha konsiderohet si më i shpejti në botë, i destinuar për mbretër.⁵⁷ Kalin me yll në ballë e sheh Muji në ëndërr, sikur po e pjellë pela në bodrum, dhe urdhëron të shoqen që të zbresë e ta shohë, dhe ashtu ndodh

⁵³ “*Azgan, kalë i rrallë, me këmbë të bardhë nga kyçet deri në gju, dhe me një pullë të bardhë në ballë*”, Esin, *The Horse*, f. 177

⁵⁴ Shehada, *Mamluks and*, f. 270

⁵⁵ Sipa Samimit, në traditën tonë, kuajt abrash, pra me njolla të mëdha në fytyrë, si dhe me këmbë të bardha deri te kofshët nuk preferohen. Megjithatë, Samimi përdor termin turqisht “*seki*” që korespondon me këmbë të bardha dhe jo “*pullali*”, që ka një domethënie më të gjerë. Gjithashtu këtu ndikojnë dhe specifikat e jashtme të racës së vendit, kundrejt racave të tjera. Shih Samimi, *Jeta*, f. 131

⁵⁶ Në shqip njihet si ngjyrë “*allç*”, kalë me qime të kuqe të çelët shih Dizdari, *Fjalori*, f. 24. Ngjashëm edhe më detajuar tek Samimi, *Jeta*, f. 97. Ndërsa sërish te Dizdar me “*alaxha*” shohim i “*pikluem*”, për një kalli misri të kryqëzuar. f. 23

⁵⁷ Esin, *The Horse*, f. 190

(Visaret, f. 70-1). Në Epos kali “dori”, me ngjyrë të kuqërreme dhe gjymtyrët e zeza, është më inferior se gjogu, i cili në disa raste është i bardhë, por në shumë vende të tjera, për të treguar që është gjog i mirë, është “gjog pullali”. Edhe fjalën “pull” me prapashtesën “li” i kemi huazime nga turqishtja. Për vlersimin e këtij lloj gjogu, si një kalë të famshëm, në Epos gjejmë: “*Të ka lanë atin me nam/ pullali, xhok mejdani*” (Sh. Hoxha, f. 169). Në një këngë tjetër, çika e Ferat Pashës, kur dëgjon se Krali e ka kërkuar për nuse, pasi i ka burgosur më parë vëllezërit, i thotë të ëmës: “*Hajt, moj nanë, ti dert mos kij,/ çitma kalin r w n n c n k l " g f j g " u j r c v μ p " | g j ù* (Sh. Hoxha, f. 197). Në një variant tjetër e gjejmë: “*-Çkaf kie, nanë, qi loton m u j w p μ ÷ Æ Æ ö ll " o g " r c u μ . " g " n w o l c " d k l ø . l 0 ö ÷ k v o c . " p c p μ* (Sh. Hoxha, f. 198). Siç e kemi cekur edhe në fillim të artikullit, Brahim Keta pasi pyet nënën e tij për nishanet që trashëgon nga i ati, nis dhe përgatitet të shkojë për vizitë te Krali: “*Ani, Brahim Keta vesh dollamën e kuçe,/ ani, ma ka nxheshun shpatën zehërlic,/ ani, i ka hipun xhokit pullali,/ ani, për te Krali na asht drejtue*” (Sh. Hoxha, f. 200). Për dyluftimin me bajlozin, Gjergj Elez Alia gjithashtu përzgjedh një kalë pullali: “*Zgjdhka gjokun pullali,/ Ia ven frenin treqind pullash,/ Ia mërthen me shtat kollana*” (Dizdari, f. 401). Ndërsa prestigjin e kalit pullali, në të njëjtën hierarki me shkëlqimin e floririt, e shohim në vargjet e këngës “*Martesa e Mujit*”, ku krushqit prezantohen: “*Vesh me ar, shpatat flori/ Shgjet e o c | f t c m " m t g l v " p ø c t k*” (Visaret, f. 2). I " V μ " v c p " t

Variantet e paraqitjes të një kali “pullali” janë të shumta, në varësi të kombinimit të ngjyrave. Në turqisht “pull”, ka edhe kuptimin e xhixhave vezulluese, dhe në kontekstin e kuajve nënkupton një piklimi të theksuar. Një kalë i tillë brenda kategorisë së kuajve “*allaxha*”, është idealizuar dhe në dimension legjendar. Në miniaturat osmane, mushka e Imam Aliut, Dyldyli, përgjithësisht është paraqitur si një kalë me pikla, një kalë allaxha i idealizuar.⁵⁸ Si një ndikim i drejtpërdrejtë i letërsisë mistike myslimane, në Epos shpesh është përfshirë dhe Dyldyli,⁵⁹ disa herë nominalisht, dhe më shpesh i nënkuptuar. Në një variant në prozë, Halili nget “Dildilin”, që është

⁵⁸ Esin, *The Horse*, f. 189

⁵⁹ Pipa, *Rapsodë shqiptarë*, f. 33

përshkruar si pullali⁶⁰ (Sh. Hoxha, f. 214). Në këtë variant të motivit të motrës që tradhëton vëllanë, Halili i lidhur me pranga, i kërkon leje Kralit, që para ekzekutimit t'i thotë dy fjalë "Dildilit". Halili i thotë kalit: "J c t c o " v ø " m q h v μ " v c z j k l c " r t g l " q t k m q h v μ " g p g " m c u j c z j k l c . " ± k u j " o `g " g " n c p (Sh. Hoxha, f. 214). Dyldyli u lotua nga fjalët, ngriti dy këmbët e para dhe ia këputi prangat. Më pas Halili i hipi Dyldylit, dhe: "c u p l c " p ø m c o μ n u k e l a". Edhe pse personazh fantastik, në këtë variant, Dyldyli sillet më shumë si në tipologjinë realiste, ku për t'i ardhur në ndihmë, kreshniku i jep komanda në "turçe" kalit. Megjithatë, këtu kemi të bëjmë më një rrëfim në prozë, që reflekton një origjinë në vargëzim, teknikë narrative më statike se proza. Dyldyli përfshihet në Epos në atë që është funksioni fantastik, fluturimi. Në këngën "Muja pret Krale Kapedanin", Krale Kapedani sulmon krahinën kur aty nuk ndodhet Muji, i rrëmben të shoqen dhe i djeg kullën. Muji që sheh tymin nga larg, e kupton çfarë ka ndodhur, dhe: "G " m c " n u j w g " F g x f k n k q d q t t " v ø " M t c n k (Sh. Hoxha, f. 150). Në një këngë tjetër titulluar "Ahmet aga i ri", kali i kreshnikut është me flatra, detaj që ndoshta aludon për praninë e Dyldylit: "A i me flatra xhokin e kish pasë,/ fill te Krajli koka ra" (Sh. Hoxha, f. 138). Kur Ahmet aga rrëmben Dylbere Xhelinën, për t'ia dërguar Halilit; "p ø x k v j g " v ø z j çaty e ka vnue,/ shkoi si shpen tuj fluturue". Diku tjetër është Aga i Anadollit që kur vjen në Jutbinë, nga zhurma e pazakontë, i befason agallarët e Jutbinës. Këta më pas i qetëson Muji kur u thotë: "f q " v ø l g p ø " p q l ø " c i μ " c | i c p í l " j ç" (Sh. Hoxha, f. 179) p " c u j v "

Fluturimi i kalit të kreshnikëve, kur ata duan një veprim të shpejtë, është rutinor përgjatë gjithë Eposit, megjithëse ai është më tepër i karakterit metaforik, por kur kemi përfshirjen e Dyldylit situata bëhet më komplekse. Dyldyli është një kalë legjendar që në mistikën myslimane ka përfutur simbolikën e një krijese në shërbim të Imam Aliut, modelit të njeriut perfekt në mistikë. Në këtë literaturë ngjarjet janë me karakter epik dhe Imam Aliu ndeshet me kundërshtarë të fuqishëm, përfshi dhe figura fantastike. Në këtë kontekst, fuqia e tij, por dhe shërbimi i Dyldylit, është në një përmasë fantastike. Për ta konkretizuar këtë figurë mistike, në himnet fetare dhe më gjerë,

⁶⁰ Dizdari, "Pullali", kal që ka qimet e larueme prej njollash të mbyllta a të çilta si topa topa, bimac. *Fjalori*, f. 779

Dyldyli ka një sjellje apokaliptike që e ndeshim si fenomen në Epos dhe tek kali i kreshnikut. Në shumë këngë do të gjejmë vargje që tregojnë këto ndodhi të jashtëzakonshme si: *ö H n c m µ " v µ " x g t f j c " s k " r q " s g v . I " V { ð (Vigafetof15g),iose 'h'Imup'e trup," o ø c " d bjeshtë po i trupojn-e./ Paj me hunë, mjegull, po ma ban-e./ Pej ni gjogu, dy kokan banun-e*” (Krasniqi, f. 187). Në raste të tjera gjogu merr një përmasë dhe më apokaliptike *“Z j q m k v " p ø u j r k p µ " k ' bumllimë xhoki po i ban,/ shoçi-u j q l v " c i µ v " k " m c p " v j c p u k " p c " m c p " f j c p µ . I " C " v j w g " c u j v " | g t breshën”* (Sh.Hoxha, f. 48), ose kur nga zhurma e kalit, Kralin e zë frika: *“Shka po ushton gjama e bedovis! / Krali at gjamë-o po e ndi, / I thotë asqerit shpërndanju në shpij”* (Serdani, f. 210). Diku tjetër është kreshniku që e urdhëron të ketë sjellje të jashtëzakonshme: *“Edhe si x g v k o c " r µ t " d l g u j m " o g " u j m w”g* (Shl " f j g " Hoxha, f. 32).⁶¹

Sërisht gjejmë një paralele në epikën legjendare që si hero ka Imam Aliun, ku ai komunikon me kalin e tij Dyldylin. Si në rastin e tiplogjisë fantastike në Eposin e Kreshnikëve, edhe këtu bëhet fjalë për urdhra dhe dëshira që kali të kryejë funksione fantastike gjatë përpjekjes me kundërshtarët. Duhet theksuar se këtu kemi të bëjmë me një tekst thellësisht religjioz, që ndryshon shumë nga etosi i Eposit të Kreshnikëve. Megjithatë, ndikimi i kësaj letërsie religjioze, lëvruar kryesisht në rrethet e dervishëve dhe të simpatizantëve të tyre, është dukshëm i pranishëm në Epos. Si shembull i kësaj simbioze do të na mjaftonte fakti se rapsodët të cilët këndojnë këngë nga Eposi, mjaft mirë këndojnë dhe himne fetare ku është i pranishëm figura e Dyldylit.⁶² Në një tekst të vjetër fetar shohim se Imam Aliu i drejtohet Dyldylit për t'i mundësuar hyrjen në kalanë armike: *“E shtrëngoi fort Dyldylin / i puthi sytë dhe qau/ O Dyldyl, kryeje urdhërin/ me mua, v c p k . " p l µ u j " d µ j w l " d t g p f c " p µ " m c n c . " "*

⁶¹ Edhe kundërshtarët e kreshnikëve në disa raste kanë fuqi dhe sjellje të mbinatyrshtes si ato të Marko Kapedanit, që ndeshet me Tale Butalinën: *“edhe e m k u j " f j c o k p " u c " v g | n k e c " g " o l g u j v t k v 0 1 " M w t " flakë a kallë./ Kur e bani Shkau i piskamë,/ dushki i malit përtok ka ra”*, Sh.Hoxha, f. 110, diçka që reflekton kundërshtarët e Imam Aliut në epikën legjendare.

⁶² Në të njëjtën përmbledhje, rapsodët Krasniqi kanë edhe një këngë epike me personazh Imam Aliun, që duket me burim nga ambjentet mistike.

ynë, shpëtim më jep”.⁶³ Sërisht si një ndikim që vjen nga tekstet e epikës legjendare me figurë qëndrore Imam Aliun është edhe një motiv i cili nuk ka të bëjë me kalin, por me shpatën e Imam Aliut. Te një këngë “*Sokole Halili shpëton Mujin*”, Halili shkon të lirojë Mujin dhe agallarët e zënë rob nga Galan Kapedani. Përveçse është Krali i Kotorrit, Galani ka një karakter mitologjik, kur ndeshet dhe i robëron kreshnikët, ai nxjerr flakë të verdha nga goja. Gjithashtu, kur mbërrin Halili në stan, Galani po flen, dhe kur merr frymë “*luxht përpjetë çu po çohen*”. Halili i shkon kështu në gjumë dhe tenton t’i presë kokën me shpatë, por shpata nuk pret. Del jashtë dhe e qorton shpatën: “*Çysh mori shpatë, ty zoti të vraftë, l m w t t p k h k l g w p g I c n c p f w ø t v ø p w ø*” (Sh. Hoxha, f. 76). Pas këtyre fjalëve ai godet një gur të madh që gjendej aty dhe e ndan në dy pjesë. Më pas ai shkon dhe i heq kokën Galanit dhe liron kreshnikët. Në një tekst që quhet “*Destan-i Ejderha*” (Ngjarja e Kuçedrës), Imam Aliu nis të ndeshet me kuçedrën që po dëmton popullin e një krahine, i ha devetë dhe i djeg me zjarr. Në bisedë me një shoqëruesin e tij ai thotë “*o vdes unë, o e vras kuçedrën*” dhe ky është shkaku që në përballje, shpata e tij e famshme Zylfikar nuk e pret kuçedrën. Këtu kemi të bëjmë me një procedim teologjik. Ngjashëm si te kënga e Eposit, aty pranë është një gur që goditet nga Zylfikari dhe ndahet në dy copa. Kësaj rradhe është shpata, që, me urdhërin e Zotit, i flet Aliut dhe tregon për arsyen e mosbindjes. Imam Aliu e kuptoi nxitimin e fjalës së tij, falenderoi Zotin, dhe më pas e mund Kuçedrën.⁶⁴ Ndryshimi kryesor që është i personazhit që flet, në rastin e Eposit, kreshniku dhe në rastin tjetër shpata, tregon dhe për natyrën dhe funksionin e këtyre Eposeve, dhe për audiencën të cilës i drejtohen.

Në lidhje me kalin me flatra, që përmendëm më sipër te “*Ahmet aga i ri*” do të hasim dhe një ndikim të Eposit të Qoroglusë (Köroğlu). Duhet thënë se ky epos, me fillesë nga fundi i shekullit të gjashtëmbëdhjetë, i shtrirë nga Ballkani deri në Afganistanin e sotëm, është ndër traditat orale turkike më të qëndrueshme dhe të përhapura.⁶⁵ Janë dy momente që tërheqin vëmendje për paralele interesante me

⁶³ “*Düldülü o w j m g o / Ākicgözümicöf v k j g / oEydür eynDülflün / ÷-ê | k o haz, r ol/ Vakt-k u c ø c v f, tg qdrc lp c M çrc ç ø /ürkü silahı Didi klnfyq r f q n w f Rabbena virgil felah*”. Öztürk, *Bilinmeyen*, f. 324

⁶⁴ Aslan, *H. Ali Cenknameleri*, f 215-216

⁶⁵ Wilks, *The Making*, f. 61

mitologjinë e kalit në kulturën turkike dhe që gjenden në Eposin e Kreshnikëve. Kudo në këngët e Eposit, kreshnikët, por dhe kundërshtarët e tyre, i mbajnë kuajt në bodrum, dhe në errësirë, shpesh me vite të tëra. Do të hasen kudo vargje të tipit: “F { " c v n n c t μ . " p ø " k " m c p μ " n c p μ l " M w t t ” (Krasniqi, f. 222), apo “Eu, " c v m k c q . " o ø g " r c p g p . " u j c t c p k p . " ± m c " d c p μ . l ' pa” (Krasniqi, f. 316) apo në një vend tjetër ku Muji i thotë të shoqes: “Tri herë në ditë o g " o ø c " m c u j c i k v μ l " R μ t " v t k " x Për tri vjet mos të shofë kund dritë” (Visaret, f. 71). Menjëherë është e dukshme se kjo praktikë bëhet për të pasur një kalë të mirë. Kudo në Epos, kuajt që ecin shpejt dhe janë të aftë në dyluftime, kanë qëndruar mbyllur në bodrume të errta dhe nuk kanë parë dritë me sy. Eposi i Qorollusë nis me përzgjedhjen e kalit të heroit, përzgjedhje e bërë nga babai i tij, një mjeshtrë i trajnimit të kuajve. Babai i tij, që është i verbër (prej nga dhe Qorollu, i biri i të verbërit), e porosit të birin ta fusë mëzin në stallë dhe të mbyllë derën, dritaret si dhe të zërë të çarat e murit me qëllim që kali të qëndrojë vetëm në errësirë për dyzet ditë. As syri i njeriut dhe as rrezja e diellit nuk duhet ta shqetësojë kalin në këtë veçim. Djali e kryen porosinë e babait, por ditën e dyzetë, nga kurioziteti hap një plasë për të parë kalin. Plaku, megjithse i verbër, kur prek trupin e mëzit, e kupton që diçka nuk ka shkuar mirë. Kali kish pasur flatra dhe nga drita i ishin zhdukur.⁶⁶ Sakaq, në Eposin tonë, kali me flatra i Ahmet agës, është shkaku kryesor i fitoreve të tij, kështu që kundërshtarët mendojnë për një dredhi. Krali i Moskovit korrupton të shoqen e agait me një sasi monedhash floriri. E shoqja me dredhi i kërkon leje Ahmet agës që të shohë kalin, të cilin “m w t t ø " o g " u { " l o ø n c g " z j q m M e t ë " m a r g ë l e j e d h e " m e t e z b i t u r n e b o d r u m : " h n c m t c v " z j q m k v " k " m k u j " r c ø " ” (Sh. r μ í l " m Hoxha, f. 141). Këtu është e mundur që të kemi një reflektim të mitologjisë turkike të kalit me flatra që gjendet i përhapur në shumë rajone të Azisë Qendrore. Ashtu si kali i Qorollusë, edhe kali i kreshnikëve mbahet i mbyllur në errësirë për të qenë i aftë të fluturojë. Sa nga pakujdesia, sa nga intriga, kuajt e këtyre heronjve nuk ia mbërrijnë të kenë flatra, kaq të domodsodshme për narrativat e Eposeve. Filologu turk i mesjetës Mahmud Kashgari, i cili i njihte mitet lokale të kuajve fluturues, përdor termin “të fitosh flatra”, që të çon të

⁶⁶ Chodźko, *Specimens of*, f. 20-21

mendosh se ndoshta kjo ka të bëjë me ndonjë besim që i jep fuqi izolimit.⁶⁷ Megjithatë, sërisht Kashgari përmend proverba me kuajt fluturues, njëra nga të cilat na bën të mendojmë se këto proverba nga mitologjia janë shndërruar në alegori: "kali është për njeriun ajo që flatrat janë për zogun".⁶⁸

Bibliografi:

- Aslan, N. (2016). *J / 0 " C n k " E g p m p n d a d i g E s e r*, Mëlli" D c n c Folklor, Saji 111.
- Artan, T. (2010). *C j o g f " K " c p - Æ ã Æ m u j c h n g « Æ v i o · Å p n ö " C " r g manuscript on horses, horsemanship and hunting*, në: *Animals and People in the Ottoman Empire*, përg. Suraiya Faroqhi. Stamboll, Eren Yayinevi.
- Bardhi, F. (2006). *Dictionarium latino-epiroticum*. Tiranë, Çabej.
- Busbecq, O. (1744). *Travels into Turkey: Containing the most accurate Account of the Turks, and Neighbouring Nations, Their Manners, Customs, Religion, Superstition, Policy, Riches, Coins, & c. The whole being a series of remarkable q d u g t x c v k q p u " c p f " g g r a t p v a r i e t y o f k p v g t u entertaining incidents, never before printed, Tranlated from the Original Latin of the Learned A. G. Busbequius, with Memoirs of the Life of the Illustrious Author*. London.
- Caraccolo, P. (1566). *La Gloria dell Cavallo*. Venecia.
- Chicherio, G. (1771). *Raccolta di vocaboli italiani e latini*. Romë.
- Chodźko, A. (1842). *Specimens of the Popular Poetry of Persia as Found in the Adventures and Improvisations of Kurroglou, the Bandit-Minstrel of Northern Persia*, Oriental Translation Fund. London.

⁶⁷ Esin, *The Horse*, f. 194. "Të fitosh flatra" është një sinonim për "të kalërosh", por mendojmë se procesi i izolimit në errësirë në një farë mënyre ka të bëjë qoftë si alegori me atë të "përfimit të flatrave"

⁶⁸ Esin, *The Horse*, f. 195

Curth, L. H. (2010). *The Care of Brute Beasts: A Social and Cultural Study of Veterinary Medicine in Early Modern England*. Brill.

Demirhan, F. (2013) *Turkish Tombs up to Mehmed II*, në: Tra Quattro Paradisi: Esperienze, Ideologie, e Riti Relativi alla Morte tra Oriente e Occidente, përg: Antonio Fabris, Edizioni Ca' Foscari.

Dingeç, E. (2011). 3 : " [*Ã ĩm k p æ k p' ' l c t , u , p f c " U c t c { V c m , o ũ .c.Ū. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 20.

Dizdari, T. (2004). *Fjalori i Orientalizme në Gjuhën Shqipe*. Tiranë, Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam.

Eckmann, J. (1963). *The Mamluk-Kipchak Literature*, Central Asiatic Journal, Vol. 8. Nr. 4.

Elçin, Ş. (1995). *V Ā t m n g t f g c" p "v Q mē' Türk*, Kütüründe at ve çağdas atçılık, përg. Emine Gürsoy Naskali. Stamboll.

Eposi i Kreshnikëve (Has, Lumë, Malzi). (2017). përg. Sh. Hoxha, Klubi i Poezisë, Tiranë.

Esin, E. (1965). *The Horse in Turkic Art*, Central Asiatic Journal, Vol. 10, No. ¾.

Fjalori i Gjuhës Shqipe. (1954). Tiranë, Instituti i Shkencave.

Gökyaya, O. Ş. (1993). *Ideology and Literature During the Expansion of the Ottoman Empire*, në: Süleymàn the Second and his Time, përg. Halil nalcık dhe Cemal Kafadar, ISIS.

Günergur, F. (2007). *Ottoman Encounters with European Science: Sixteenth and Seventeenth Century Translations into Turkish*, në Cultural Translation in Early Modern Europe, përg. Peter Burke dhe R. Po-Chia Hsia. Cambridge.

Karakelle, D. *Horses and Sultan Ahmed I: Learning, Interspecies Communication and the Early Modern Ottoman Empire*, tezë masteri (e papublikuar), Central European University.

Kolsti, J. (2016). *The Bilingual Singer: A study in Albanian and Serbo-Croatian Oral Epic Tradition*, në: Eposi i Kreshnikëve:

- Monument i Trashëgimisë Kulturore Shqiptare, vol. I, Prishtinë.
- Krasniqi, Salih e Feriz. (2007). (përg. M. Gashi), Këngë Popullore I, Faik Konica, Prishtinë.
- Kütükoğlu, M. S. (1991). *Lütfi Pa a Asafnamesi (Yeni bir metin tesisi denemesi)*. Stamboll, Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Ibn I., Muhammad I. A. (1921). *An Account of the Ottoman Conquest of Egypt in the year A.H. 922 (A.D. 1516)*. London.
- Lambertz, M. (1955). *Disa të dhëna Gjeografike në lidhje me Ciklin e Mujit dhe Halilit*, Buletini për Shkencat Shoqërore, nr. 2. Tiranë.
- Malcolm, N. (2015). *Agents of Empire: Knights, Corsairs, Jesuits and Spies in the Sixteenth-Century Mediterranean World*. Oxford.
- Nolan, L. E. (1853). *Cavalry: its History and Tactics*. London.
- Öztürk, A. (2018). *Bilinmeyen bir Hz. Ali Cenknamesi*, në: IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu, vol. 2, përg. Orhan Kurtuoğlu dhe Ayşe Çamkara Erginer. Ankara.
- Phillips, A. (2014). *Q v v q o c p " J k n ø c v < " D g v y g g p " e q o* në: *Frontiers of the Ottoman Imagination: Studies in honour of Rhoads Murphey*, përg. Marios Hadjianastasis. f.117. Brill.
- Pipa, A. (2017). *Rapsodë shqiptarë në serbokroatisht: Cikli epik i kreshnikëve*. Revista Kens. Tiranë.
- Samimi, V. (2009). *Jeta & Vepra*, vol. 17, EMSN. Tiranë.
- Sirdani, P. M. (2008). *Skanderbegu mbas gojdhanaresh*. Shkodër. Botime Françeskane.
- Skëndi, S. (1954). *Albanian and South Slavic oral poetry*. Phipadelphia, American Folklore Society.
- Stanley, T. (2000). *Men At Arms, Hauberks and Bards: Military Obligations in the Book of the Ottoman Custom*, në: *The Balance of Truth. Essays in Honour of Professor Geoffrey Lewis*, përg. Colin Imber dhe Çiğdem Balım-Harding, ISIS.

- Shehada, H. A. (2013). *Mamluks and Animals: Veterinary Medicine in Medieval Islam*. Brill.
- Shkodra, Z. (1973). *Esnafet shqiptare*, shek. XV-XX. Tiranë, Instituti i Historisë.
- Taipi, K. (1998). *Këngë Popullore Shkodrane*, Instituti i Kulturës Poullore, Tiranë.
- Varlık, N. (2019). *Books on Medicine: Medical Knowledge at Work*, në: *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3- 1503/4)*, vol. 1, përg. Gürlü Necipoğlu, Cemal Kafadar dhe Cornell H. Fleischer, Brill.
- Visaret e Kombit: Kangë Kreshnikësh dhe Legjenda*, përg. A. B. Palaj dhe A. D. Kurti. (2017). Shkodër, Botime Françeskane.
- Wilks, M. J. (2020). *The Making of a National Hero: A Comparative Examination of Köro n w " v j g n ë: Dompafatke* Print Culture, përg. Rasoul Aliakbar, Palgrave Macmillan.

Artikuj të Përkthyer

Shkrimi, leximi dhe historia e shkrimeve

Sami Frashëri

Të mësuarit e dijës, dhe më drejtë, të artit të shkrim-leximit, nuk është një gjë e madhe, por dobia që arrihet nga kjo është shumë e madhe. Për aq sa të ketë dallim midis një njeriu memec e të shurdhër dhe një njeriu që dëgjon e flet mirë, po aq ka dallim midis njeriut që nuk di shkrim-lexim dhe atij që di këtë. Ndoshta dallimi midis këtyre është edhe më i madh. Sepse, memeci me disa isharete mund ta kryejë detyrën të cilën do ta kryente gjuha, dhe ato isharete edhe të shurdhërit mund t'ia shpjegojnë qëllimin e dëshirën. Mirëpo, njeriu i cili nuk di shkrim dhe lexim në asnjë mënyrë nuk mund t'i kryejë punët të cilat i kryejnë me shkrim dhe lexim ata që e dinë këtë.

Njeriu, nga kafshët tjera ndryshon dhe dallohet me forcën e të folurit, pra me forcën që të mund të shpreh me fjalë atë që dëshiron. Ndërsa, që të mund të shprehë atë që dëshiron, njeriu ka në dorë dy mjete: njëri prej tyre është të folurit që është dhunti e natyrës dhe dhuratë e Zotit, dhe tjetri është shkrimi që është një mjet arti. Edhe pse shkrimi nuk është diç tjetër pos përfytyrimit (konceptimit) të të folurit, kryen punë më shumë se vetë të folurit dhe është edhe më i dobishëm për punën. Derisa me të folur mundemi tua shprehim atë që dëshirojmë vetëm atyre që janë përballë nesh, me shkrim jemi në gjendje tua shprehim qëllimin tonë edhe atyre që janë larg nesh, në hapësirë dhe kohë. Atë që e themi, duke bërë ta dëgjojnë një ose disa persona që janë pranë nesh, për një sekond fluturon e zhduket, dhe ai që e thotë bashkë me ata që dëgjojnë atë e harrojnë e tretet. Ndërsa fjala që e shkruajmë do të mund të lexohet nga njerëzit që ndodhen krejt në anën tjetër të rruzullit tokësor dhe nga ata të cilët do të vijnë pas disa qindra apo pas disa mijëra vjetëve. Njeriu që nuk di të lexojë do të ketë nevojë për fjalët e thjeshta të një njeriu tjetër. Ndërsa njeriu që di të lexojë, për të folur, nuk ka nevojë të kërkojë njeri dhe kur e merr në dorë një libër të përbërë nga disa fletë prej letre flet me mendimtarët më të mëdhenj të botës e me njerëz të famshëm që kanë ardhur e kanë kaluar para qindra e mijëra vitesh. Dhe kështu mëson me qindra gjëra që nuk mund të shpjegohen (komentohen) me fjalë dhe fiton njohuri.

Prandaj, derisa njeriu që nuk di shkrim-lexim e meriton t'i thuhet njeri vetëm për shkak se posedon aftësinë e të folurit duke e dalluar nga kafshët tjera, për njeriun që di shkrim-lexim mbi titullin “njeri” duhet të jetë një titull. Midis njerëzve që nuk kanë sukses t'i mësojnë dhe të përfitojnë nga dijet dhe shkencat e ndryshme, por që janë të aftë që ta shprehin mendimin e dëshiruar në formë të shkruar dhe që një mendim të shprehur në formë të shkruar ta kuptojnë dhe midis atyre që nga kjo janë të privuar ka shumë dallime. Ashtu sikundër arti i shkrim-leximit është mjet dhe ndërmjetës për nxënien e të gjitha dijeve e shkencave, po ashtu është edhe një art që është mëse i nevojshëm dhe i dobishëm, dhe ndoshta një mrekulli që e dyfishon fuqinë natyrore të njeriut.

Për këtë arsye, nuk lejohet që asnjë njeri të jetë i privuar nga arti i shkrimit dhe leximit. Në vendet e qytetëruara duke mos lejuar që as të verbërit, memecët e të shurdhërit të mbeten të privuar nga arti i shkrim-leximit, janë botuar libra special me shkrim të fryrë (të prekshme) për të verbërit, ndërsa për të shurdhërit dhe memecët germa me forma të ndryshme që kuptohen me gishta të dorës. Atyre ua kanë mësuar të kuptojnë mesazhin e çdo gjëje që është e shkruar dhe me shkrim të shprehin ato që dëshirojnë. Qoftë për të verbërit, qoftë për të shurdhërit e memecët në çdo vend ka shkolla speciale. Edhe njerëzit pa krahë mësohen të shkruajnë me këmbë apo me gojë. Po si mund të lejohet të privohet nga arti i shkrimit-leximit një njeri që nuk është me ndonjë të metë të këtyllë natyrore?

Kur kështu qëndron puna, gjendja e tërë asaj pjese të njerëzimit e quajtur masë e gjerë dhe fshatarë gati në të gjitha anët e botës është aq shumë e lënë pas dore, saqë edhe në vendet më të qytetëruara janë të privuar nga dhuntia e shkrim-leximit. Rreth kësaj çështjeje, nga të gjitha shtetet edhe pse Gjermania është më e lumtura, edhe atje nga e gjithë popullata 75% dinë shkrim dhe lexim, një çerek prapë është analfabete. Përderisa popullata e Anglisë është në një shkallë mahnitëse të përparimit material e moral, rreth kësaj çështjeje është edhe më mbrapa gjermanëve e francezëve, dhe numri i atyre që dinë shkrim-lexim është më pak se gjysma e popullatës. Te ne (mbase Samiu mendon në gjithë Perandorinë Osmane), nëse bëhet një llogaritje statistikore për këtë temë, nuk ka dyshim se numri i personave që dinë shkrim e lexim në përpjestim me popullatën e përgjithshme nuk do të

dalë më shumë se një përqind. Te arabët dhe në Iran numri i personave që dinë shkrim e lexim është pak më i madh.

Një popull e komb që do të përparojë dhe të qytetërohet, gjëja e parë që duhet të mendojë është çështja e përhapjes së artit të shkrim-leximit në një shkallë sa më të gjerë të i gjithë populli. Pasi të bëhet kjo, përhapja dhe përgjithësimi i dijeve dhe shkencave të ndryshme do të jetë një rezultat i natyrshëm. Te ne, shkak i mosdhënies së fryteve sipas përpjekjes që është bërë në mënyrë shtetërore për përhapjen e domosdoshme të dijes dhe shkencës, qëndron nga fakti se nuk është punuar për shkaqet e përhapjes së artit të shkrimit e leximit, që është baza e të gjitha dijeve dhe shkencave.

Për përhapjen e artit të shkrimit dhe leximit nuk duhet harruar se pikësëpari duhet thjeshtësuar dhe lehtësuar këtë. Ky art, përhapjen e së cilit sot e konsiderojmë shumë të nevojshëm, në një kohë ishte i veçantë vetëm për shtresën e lartë dhe për klasën (klerin) fetare dhe për popullin tjetër, pra për popullatën tjetër, për masën e gjerë ishte i ndaluar. Dhe në disa vende mësohej përmendësh të hedhurit fall. Në ato kohëra, jo vetëm që nuk punohej për thjeshtësimin e lehtësimin e artit të shkruarit e të lexuarit, por përkundrazi, shtrohej si nevojë që ky të dukej si problem i pazgjdhshëm (enigmatik), në një shkallë sa të jetë e mundur të vështirë e enigmatikë. Ndërsa, shkrimet që sot janë në përdorim të shumica e popujve nuk janë nga zbulimet e reja, dhe meqë janë vepra të mbetura nga ato kohëra të vjetra, sado që të jenë munduar disa popuj të qytetëruar që në një formë t'i thjeshtësojnë dhe t'i lehtësojnë, nga ato vështirësi (probleme) të vjetra prapë kanë mbetur disa gjurmë. Sado që çdo gjuhë mund të shkruhet e të lexohet shumë mirë, me një sasi midis njëzet e katërdhjetë shkronjash të përcaktuara, që për nevojat e domosdoshmërinë e disa gjuhëve janë pak e për disa shumë, shkronja këto që të shumtën janë rregulluar (hartuar) sipas nevojave të disa gjuhëve të tjera, shumë gjuhë janë duke shkruar me shkronja që nuk u përshtaten nevojave të veta dhe për këtë arsye janë duke lindur shumë vështirësi e probleme. Në saje të ndikimit të këtyre vështirësive dhe problemeve boshe e të padobishme, për t'i nxënë e përvetësuar tërësisht disa shkrime kërkohet përkushtim pesëdhjetë vjet. Mirëpo, fëmijët e bujqve e të zanatlinjëve nuk kanë mundësi që një kohë aq të gjatë të qëndrojnë në shkollë, edhe ata që duan që shkollimin e tyre ta shpiejnë më tutje, tërë pjesën kohore të arsimimit të tyre e

kalojnë duke mësuar vetëm artin e shkrimit dhe leximit dhe nuk mundën të gjejnë kohë aq sa nevojitet për nxënien e dijeve e shkencave të ndryshme. Në Kinë, një njeri për të mësuar shkrim dhe lexim, vazhdimisht mëson deri në moshën shtatëdhjetëvjeçare dhe prapë këtë art nuk mundet ta përsosë dhe vdes pa e arritur qëllimin e dëshiruar. Për t'u arsimuar me një shkrim të këtyllë as e gjithë jeta nuk mjafton.

Ja, njëri nga shkaqet kryesore që shumicën e njerëzimit e lë në gjendje analfabetike dhe pjesën më të madhe të rruzullit tokësor të privuar nga qytetërimi, dhe që pengojnë përhapjen e mirëqenies dhe të lumturisë të vendet që janë të qytetëruara, është fakti se janë disa vështirësi dhe papërshtatshmëritë e këtylla të shkrimeve që përdoren te popujt e ndryshëm. Ashtu siç janë Anglezët në industri, punë përpara të gjithë popujve, në çështjen e shkrimit e të leximit janë prapa francezëve, e francezët kanë mbetur prapa gjermanëve, dhe kjo vetëm për shkak se gjermanishtja e ka të lehtë shkrimin dhe leximin, e frengjishtja më të vështirë, ndërsa anglishtja është prijëse me situatën e saj plotësisht me vështirësi. Po ashtu edhe arsyeja se në Iran numri i atyre që dinë shkrim e lexim është më i madh se te ne, është se persishtja krahas turqishtes, më lehtë shkruhet e lexohet; dhe nëse jo diçka tjetër, për shkak se rregullat e shkrimit dhe të ortografisë janë të zgjidhura e të rregulluara mirë. Çfarë keqardhje, arsye që me miliona njerëz të mbeten në errësirën e injorancës e në primitivizëm. Janë pesëdhjetë vija që i quajmë germa!

Shkurtimisht, me përhapjen e artit të shkrim-leximit, detyra kryesore në të cilën duhet të përqendrohemi është lehtësimi dhe thjeshtësimi. Në mënyrë që kështu të përhapen dijet e shkencat dhe të qytetërohet njerëzimi. Vështirësitë e shkrimit tonë* në veçanti janë në atë shkallë që të mos pranohet krahasimi me vështirësitë e anglishtes, e cila në këto çështje është më e vështira nga gjuhët e Evropës. Edhe pse dëshirojmë përhapjen e artit të shkrim-leximit dhe përhapjen e arsimit në vendet tona, ne së pari duhet të punojmë për organizimin dhe lehtësimin e shkrimit tonë.

Në të ardhmen, përgjithësisht, do të japim njohuritë dhe vërejtjet tona rreth gjendjeve dhe historisë së gjuhëve në përgjithësi, dhe në veçanti, për mangësitë dhe vështirësitë e gjuhës sonë, gjithastu edhe për mënyrën se si do të mund të përmirësohen ato.

Historia e shkrimeve

Nuk dihet se ku, në ç’kohë dhe nga kush është shpikur shkrimi për herë të parë. Dihet vetëm ajo që, të parët të cilët janë munduar të gjejnë një mënyrë për të komunikuar me sojin e tyre të largët, cilëndo qofshin këta, nuk e kanë gjetur rrugën që fjalët të cilat fliten përbëhen nga disa tinguj (zëra). Kësisoj, duke caktuar një figurë të posaçme për çdo zë, të nxirrin një kuptim e qëllim nga renditja dhe rregullimi i këtyre figurave. Në fillim ata patën menduar të kumtojnë disa mendime, për shembull, duke lidhur disa nyje në një litar, me anë të figurave ose gdhendjen konvencionale në ndonjë sipërfaqe. Megjithëse këto nuk mund të quhen shkrim, shkrimi ka lindur nga këto. Sepse kur fillojnë të zgjerohen dhe të shtohen gjërat që donin t’i komunikonin, për t’u marrë vesh me lehtësi kanë filluar të bëjnë figurën e çdo gjëje, ndërsa gjërat pa formë trupore i paraqitnin me figurën e gjërave e të trupave më të ngjashëm. Për shembull, mendjen e përshkruanin me figurën e një zogu që e konsideronin më të zgjuar dhe me figurën e një shtaze që në vrapim ishte më e shpejta. Ky shkrim që nga grekët u quajt “hieroglif”, d.m.th. “gdhendje të shenjta”, në kohën e lashtë është përdorur në dy vende, në Egjipt dhe në Kinë. Nuk dihet se cili nga këto dy shkrime që janë përdorur te këta popuj është më i vjetër, pra, cili prej tyre u shpik më përpara. Por, dihet se nuk është marrë njëri nga tjetri dhe që secili është shpikur në mënyrë të veçantë. Në ato kohëra midis Egjiptit dhe Kinës nuk ka pasur kurrfarë marrëdhënie dhe këto dy shkrime fare nuk mbështeten në ngjashmëri me njëri tjetrin. Hieroglifi i Egjiptit na paraqet një model të një guri të ngulitur në sheshin e vrapimit të kuajve, ishte më i përsosur dhe pothuaj është mjet që mund të shprehë çdo gjë. Hieroglifi kinez është i përbërë nga figurat në formë të vrazhdë, vetëm të gjërave materiale e trupore dhe nuk është i përshtatshëm për të shprehur një gjë shpirtërore. Edhe pse me zbulimin e Amerikës është gjetur një shkrim (ortografi) i një lloj hieroglifi, është vlerësuar shumë i vrazhdë dhe me mangësi.

Nga popujt semitë, guldanitët, sirianitët dhe në fund arabët, germat e tyre i kishin përdorur në formë të germave të bashkëngjitura dhe derisa këta fjalët i bashkojnë, abranitët dhe fenikasit këto i kishin përdorur në formë të germave të ndara (veçuara). Megjithëse, qoftë abranitë qoftë fenikasit, kishin disa lloje shkrimesh (grafishë), nga këto lloje, të cilat janë në përdorim te ne, janë grafitë si : nus’hi, ta’lik, rika’, kufi dhe magrebi. E prejardhja e tyre është një, edhe dallimet që janë

nga grafia guldanije dhe sirianiye janë vetëm nga fakti se këto shkruhen në formën e germave të ndara (veçuara). Koptët, germat semite i kishin marrë nga fenikasit, duke ua shtuar edhe disa germa format e tyre i kishin rregulluar dhe zhvilluar mirë.

Një person me emrin Kademus nga Fenikia kishte kaluar në Greqi dhe germat e vatanit të tij ua mëson grekëve. Kështu, grekët kishin filluar t'i shkruajnë gjuhët e tyre me këto germa. Dhe ja atëherë, për herë të parë, grafia semite, me kalimin prej gjuhëve semite, kishte filluar të përdorej edhe te gjuhët arianite. Edhe grekët, fillimisht, sikur popujt semit, edhe pse kishin shkruar nga e djathta në të majtë, më pastaj duke mos i kushtuar kujdes shumë renditjes së radhëve kishin filluar të shkruajnë sikur lëvizja e hobes. Shkrim ky që shkon nga e djathta në të majtë dhe kthehet nga e majta në të djathtë, apo duke zbritur nga lartë poshtë, e duke dalur nga poshtë lartë. Në fund kishin marrë vendim për të shkruar gjithmonë nga e majta në të djathtë. Edhe koptët, më në fund, kështu kishin filluar të shkruajnë. Këtë ortografi nga grekët e kishin marrë edhe romakët dhe me disa modifikime dhe plotësime të pjesërishtme kishin filluar ta përdorin në gjuhët e tyre, dhe kështu e kishin përhapur në Evropë. Edhe në Azi, iranianët pasi pushtuan vendet e popujve semitë, kishin filluar që gjuhët pehlevite t'i shkruajnë me shkronja sirianiye, dhe disa sirianitë këtë ortografi e kishin përhapur deri në Azinë lindore. Poashtu, edhe ujugurët, domethënë, turqit e vjetër dhe mogullët kishin filluar ta përdorin këtë në gjuhët e tyre. Pas shfaqjes së Islamit, iranianët dhe turqit edhe pse e kishin braktisur këtë shkrim, e kishin marrë ortografinë arabe që është vëllai i vogël i saj. Sot grafia arabe, ashtu siç përdoret te muslimanët e Indisë, pra te gjuhët indase, po ashtu përdoret edhe te muslimanët e ujdhesave të Oqeanit Atlantik, të cilët gjuhët e tyre që i përkasin familjes “Malai” qysh prej atëherë i shkruajnë me këtë grafi. Ashtu siç të gjithë popujt e Evropës kanë filluar t'i shkruajnë gjuhët e tyre me germa latine, dhe nga ky shkrim u shfaqën dy lloj shkrimesh, grafia latine dhe ajo gotike, edhe nga grafia greke lindën në fillim shkrimi ermenas dhe ai gjeorgjian, dhe në fund ai rus. Këto vitet e fundit, nga disa modifikime dhe përshtatje të pjesërishtme të shkronjave latine dhe greke, ka lindur edhe një alfabet i ri, që është karakteristik për gjuhën shqipe.¹

¹ Këtu, me gjasë, Samiu mendon në alfabetin e tij – A. H.

Ndoshta është befasi (habi) se të gjitha këto grafi që i numëruam janë shpërndarë (degëzuar) nga një bërthamë. Vërtetë, kur i hidhet një shikim i sipërfaqshëm formave të këtyre grafive që përdoren sot, p.sh. ndonëse nuk vërehen ngjashmëri midis grafive arabe e latine, dhe ermene e abranije, sapo të hyhet pak në analizë dhe studim, bëhet e qartë se këto grafi nuk janë gjë tjetër pos të degëzuara nga një grafi burimore. Kështu që, është e ditur se nuk ka ndonjë ndryshim midis formës së grafisë *p g uqø* përdoret te ne dhe të grafisë “Kevhi” që arabët e kanë përdorur para islamit dhe në kohë të lumturisë. Ndërsa, ndryshimi midis grafisë Kevhi dhe grafisë sirianije është edhe më i vogël se ky. Madje, ngjashmëria e grafisë *Kevhi* dhe asaj *V c ø dhe m T k m* duket dyshim se është edhe më e dobët se ngjashmëria që është midis grafisë së përmendur dhe grafisë sirianije. Sikundër që nuk ka ndonjë dallim të dukshëm midis grafisë sirianije dhe asaj keldani, po ashtu edhe grafitë që janë në përdorim te gjuhët pehlevi, ujgure e mogulle janë të njëjtat e grafisë sirianije. Kur krahasohen grafitë e llojllojshme abranije dhe fenikije, shihet se sadoqë të jenë ngjashmëritë midis njëra tjetrës, po aq janë ngjashmëritë me germat e veçuara (ndara) të grafisë sirianije. Ndërsa, grafia kopte dhe greke është e qartë se nuk është diçka tjetër pos një lloj grafie fenikije që në vend se të vijë nga e djathta në të majtë ka ardhë në formë të kundërt. Midis grafisë së vjetër greke dhe grafisë së vjetër latine gati se nuk ka kurrfarë ndryshimi edhe dallimi që sot shihet qoftë midis këtyre dy grafive, qoftë midis grafisë latine e grafisë gote, e cila është marrë nga ajo dhe është përdorur te gjermanët, ka lindur nga ndryshimi midis shkrimeve të shkruesve para shpikjes së shtypshkronjës. Po ashtu është evidente se shkrimet ermeni dhe gjorgjije janë krijuar duke u adaptuar e shtuar germave greke dhe latine disa germa sirianije. Ndërsa për shkrimin rus dihet saktësisht koha kur është marrë nga grafia greke dhe se ishte përpunuar nga një prift.

Renditja e germave origjinale samije shihet në shprehjen “Ebxhet hoz...”. Ashtu siç e kanë ruajtur atë renditje alfabetike gjuhët abranije dhe sirianije, po ashtu kujdes i njëjtë asaj renditje i është kushtuar edhe në format e shkrimeve grek e latin dhe të tjerë. Mirëpo, arabët duke u detyruar që germave origjinale sirianije t’ua shtojnë disa germa të tyre, dhe nga fakti se këto ishin me forma të njëjta por me shtuarjen e pikave, p. sh. si: ب ت ث = b, t, th dhe خ ح ج = xh, h, h

dhe për shkak se viheshin në një renditje, e kishin prishur rregullin origjinal të germave. Vetëm se në përdorimin e germave në rangimin numëror e kishin ruajtur rregullimin origjinal me lënien e fjalëve pa pika në formën e njohur “ebxhet...”. Është një argument se edhe emrat e germave janë nga origjinali i këtyre dhe se të gjitha shkrimet e përmendura lartë janë degëzuar nga grafia guldanije, e dëshmon fakti që nga një anë këto emra përbëhen nga fjalët e gjuhëve semite², nga një anë argumentimi me histori se personi me emrin Kademus, që grekëve ua mësoi germat ishte një fenikas. P. sh.

Abrani: Alif, bet, xhemel (gamel), dalt, he, vav, zajin, hat, tet, jud, kaf, lamd, mim, nun, same, ajn, fe, sad, kaf, resh, shin, tav.

Arabisht: Elif, ba, xhim, dal, ha, vav, za, ha, ta, ja, kaf, lam, mim, nun, sin, ajn, fa, sad, kaf, ra, shin, ta (me renditje ebxhed)...

Greqisht: Alfa, beta, (vita), gama, zelta (delta), eh (he), * , zeta, heta, (ejta), juta, kapa, lamda, mi, ni, kasi, a, pi, * , * , rev, sima, taf ...

Po të ishte mundur t'i siguronim germat burimore të ortografive që i numëruam lartë, duke i vënë format e tyre pranë njëra tjetrës, do të mund të paraqitnim ngjashmëritë që ekzistojnë midis njëra tjetrës. Por, për shkak se në vendin tonë nuk ka mundësi për këtë, jemi të detyruar të mjaftohemi me kaq.

Përktheu:

Abdulla Hamiti

² Shpjegim i Samiut : elif = re's, ...

Orientalizmi dhe Orientalizmi i Kthyer Mbrapsht

Sadik Jalal al-Azm

Orientalizmi

Në librin¹ e tij të debatuar ashpër, Edward Saidi na njofton me temën e “Orientalizmit” përmes një këndvështrimi gjerësisht historik, i cili e vendos interesimin Evropian me Orientin brenda kontekstit të ekspansionit historik të përgjithshëm të Evropës borgjeze moderne jashtë kufijve të saj tradicionale dhe në kurriz të pjesës tjetër të botës në formë të nënshtrimit, plaçkitjes dhe eksploatimit të saj. Në këtë kuptim, Orientalizmi mund të jetë i konsideruar si një fenomen kompleks dhe në rritje, që rrjedh nga trendi i përgjithshëm historik të ekspansionit Evropian dhe përfshin: një set të tërë institucionesh në zgjerim, një trup të krijuar dhe kumulativ të teorisë dhe praktikës, një superstrukturë ideologjike e përshtatshme me aparatit e supozimeve, bindjeve, imazheve, produkteve letrare të komplikuar, si dhe racionalizime (për të mos përmendur themelin e interesave komerciale, ekonomike dhe strategjike me rëndësi jetike). Unë do ta quaj këtë fenomen Orientalizmi Institucional.

Edward Said po ashtu merret me Orientalizmin në kuptimin më të ngushtë të zhvillimit të traditës së të mësuarit të disiplinuar, funksioni kryesor i të cilit është “hulumtimi shkencor” i Orientit. Natyrisht, Orientalizmi Akademik Kulturor të gjitha pretendimet e devotshme të zakonshme kanë të bëjnë me “ndjekjen e pa interesuar të së vërtetës” në lidhje me Orientin, dhe përpjekjet e tij për zbatimin e metodave shkencore të paanshme dhe teknikave të liruara nga vlerat në studimin e popujve, kulturave, religjioneve, dhe gjuhëve të Orientit. Pjesa më e madhe librit të Saidit nuk i është, jo-pritshmërisht, përkushtuar Orientalizmit Kulturor Akademik në përpjekjen e ekspozimit të lidhjeve që e kanë lidhur me Orientalizmin Institucional. Kështu, Saidi i ulë pretendimet e vetëkënaqura të Orientalizmit Kulturor Akademik kundër tipareve siç janë liria akademike, indiferenca ndaj shkences, objektiviteti politik etj. Megjithatë, duhet të

¹ Edward W. Said (1978), *Orientalism*, Pantheon Books, New York

bëhet e qartë se autori, në asnjë moment nuk përpiqet t'i nënçmojë arritjet akademike, zbulimet shkencore, dhe kontributet kreative të realizuara nga ana e orientalistëve dhe orientalizmit gjatë viteve të kaluara, sidomos në nivelin teknik të këtyre arritjeve.² Brenga kryesore e tij është përcimi i mesazhit se imazhi i përgjithshëm i Orientit i ndërtuar nga Orientalizmi Kulturor Akademik, nga këndvështrimi i arritjeve teknike dhe kontributeve shkencore në fushë që i ka bërë ai, është qëlluar vazhdimisht me supozimet raciste, interesa mercenare mezi të kamufluara, shpjegime reduktuese dhe paragjykime antinjerëzore. Mund të thuhet, lehtësisht, se ky imazh, kur shqyrtohet siç duhet, nuk mund të jetë produkt i një kërkimi shkencor sinqerisht objektiv dhe i një disipline akademike të paanshme.

Kritika e Orientalizmit

Një nga aspektet më vicioze të këtij imazhi, siç ka cekur me shumë kujdes edhe Saidi, është bindja e rrënjosur thellësisht - e poseduar edhe nga ana e Orientalizmit Kulturor Akademik - se ekziston një dallim fundamental ontologjik midis natyrave të Orientit dhe Oksidentit, me një avantazh vendimtar të së dytës. Shoqëritë, kulturat, gjuhët dhe mentalitetet perëndimore do të duhej të ishin genësisht dhe thelbësisht superiore ndaj atyre lindore. Me fjalët e Edward Said-it, “thelbi i Orientalizmit është dallimi i paçrënjoshëm midis superioritetit Perëndimor dhe inferioritetit Oriental...”³ Sipas këtij leximi të tezës fillestare të Saidit, Orientalizmi (në kuptimin institucional dhe kulturor akademik) pothuajse nuk ka ekzistuar, si një fenomen i strukturuar dhe lëvizje e organizuar, para rritjes, konsolidimit dhe ekspansionit të Evropës moderne borgjeze. Kështu që, autori diku e bashkon rritjen e Orientalizmit Akademik me Renesancën Evropiane.⁴ Fatkeqësisht, stilisti dhe polemisti të Edwardi shumë shpesh ikun së bashku me mendimtarin sistematik. Si pasojë ai nuk e ka vazhdimisht qasjen e lartpërmendur, as ku e daton fenomenin e Orientalizmit as gjatë interpretimit të origjinave dhe zhvillimit të tij historik.

Gjatë projektimit historik retrospektiv e gjejmë Saidin duke i gjurmuar origjinat e Orientalizmit deri te Homeri, Eskili, Euripidi dhe

² Saidi rikujton arritjet e Orientalizmit Akademik, f. 96

³ Edward W. Said (1978), *Orientalism*, Pantheon Books, New York, f.42

⁴ *Ibid.*, f.50

Danteja.⁵ Me fjalë tjera, Orientalizmi nuk është një fenomen tërësisht bashkëkohor, siç kemi menduar më parë, por është produkti natyror i trurit të lashtë dhe pothuajse të papërmbajtshë Evropian, i cili ka tendenca t'i keqinterpretojë realitetet e kulturave, popujve të tjerë dhe të gjuhëve të tyre në favor të vetëshpalljes, dominimit dhe epërsisë Oksidentale. Këtu duket se autori është duke thënë se “Mendja Evropiane”, prej Homerit e deri te Karl Marksi dhe A.H.R. Gibbi, është duke u fokusuar në shtrembërimin e të gjitha realiteteve njerëzore përveç vetës dhe tërë kjo për hirë të vetë-madhërimit.

Më duket se kjo mënyrë e të ndërtuarit të origjinës së Orientalizmit thjesht u jep fuqi kategorive thelbësore të “Orientit” dhe “Oksidentit”, duke përfaqësuar një dallim të pazhdukshëm midis Lindjes dhe Perëndimit, të cilin libri i Saidit gjoja se është duke u përpjekur ta zhduk. Në mënyrë të ngjashme, po mundëson një dallim ontologjik midis Evropës dhe Azisë, i cili është mjaft karakteristik për Orientalizmin, besueshmëria dhe respekti i një lloji që zakonisht vjen së bashku me vazhdimësinë, këmbënguljen, përhapjen dhe rrënjët historike të largëta. Ky lloj i kredibilitetit dhe respektit, natyrisht se, është i keq-drejtuar dhe jo-merituar. Për orientalizmin, ashtu siç është edhe me shumë fenomene dhe lëvizje tjera të Evropës bashkëkohore (sidomos nacionalizmi), me të vërtetë është një krijim i vonshëm – një produkt i Evropës bashkëkohore – që kërkon të fitojë legjitimitet, kredibilitet dhe mbështetje duke pretenduar t'i ketë rrënjë të lashta dhe origjinë klasike. Sigurisht se Homeri, Euripidi, Danteja, St. Thomasi si dhe autoritetet tjera të cilët dikush do t'i përmendte me shumë qef në rrethet e tyre, mbanin qëndrime pak a shumë të përthyera rreth kulturave dhe popujve të tjerë. Megjithatë, është poaq e sigurtë se dy format e Orientalizmit i ndërtojnë repertorët e tyre relativisht bashkëkohorë të urtësisë konvencionale sistematike duke u thirrur me këndvështrimet dhe paragjykimet e këtyre figurave prestigjioze si dhe duke u mbështetur në mite, legjenda, imazhe, folklori dhe paragjykime të rëndomta. Edhe pse pjesa më e madhe e këtyre pretendimeve është mjaft e dokumentuar (në mënyrë direkte dhe indirekte) në librin e Saidit, vepra e tij ende mbetet e dominuar nga konceptimi unilinear të “Orientalizmit” duke lundruar në njëfarë mënyre drejtë për së drejti prej Homerit e deri te Grunebaumi. Për më tepër, ky prezantim jolinear, pothuajse thelbësor i origjinave dhe zhvillimit të Orientalizmit nuk u shërben çështjeve me të cilat është okupuar libri i Saidit. Do të thotë, nuk shërben në përgatitjen e bazës për qasjen ndaj pyetjeve të

⁵ Ibid, f.56, 62, 68

vështira të tipit “si mund të studiojë një studiues kultura dhe popuj të ndryshëm nga një këndvështrim liberal ose jo-represiv dhe jo-manipulativ”, dhe në eliminimin, në emër të njerëzimit të përbashkët, të “Orientit” dhe “Oksidentit” si kategori ontologjike dhe koncepte klasifikuese që bartin gjurmë të superioritetit dhe inferioritetit racor. Më duket se, si pasojë logjike të tendencës së Saidit për t’i vështuar origjinat dhe zhvillimin e Orientalizmit nën kushtet e një qëndrueshmërie jolineare, detyra e luftimit dhe kapërcimit të kategorive të tij thelbësore, në emër të këtij njerëzimi të përbashkët, është vështirësuar edhe më shumë.

Një rezultat tjetër i rëndësishëm i kësaj qasjeje ka të bëjë me interpretimin e Saidit, të raportit të supozuar midis Orientalizmit Kulturor Akademik si përfaqësim dhe të mësuar të disiplinuar, në njërën anë, dhe Orientalizmi Institucional si një lëvizje ekspansioniste dhe fuqi socio-ekonomike në anën tjetër. Me fjalë tjera, kur Saidi anon kah konceptimi i tij uni linear të “Orientalizmit” ai prodhon një imazh i cili thotë se ky aparat kulturor i njohur si “Orientalizëm” është burimi i vërtet i interesit politik të Perëndimit në Orient, që do të thotë se, ky është burimi i vërtet i Orientalizmit Institucional bashkëkohor. Prandaj, për të, interesi politik i Evropës dhe më vonë edhe i Amerikës në Orient në fakt është krijuar nga një lloj tradite kulturore Perëndimore të njohur si Orientalizëm.⁶ Për më tepër, sipas njërit prej reflektimeve të tij, Orientalizmi është shpërndarja e vetëdijësimit se bota është përbërë nga dy gjysma jo të barabarta – Orienti dhe Oksidenti – në tekste estetike, akademike, ekonomike, sociologjike, historike dhe filozofike. Ky ndërjegjësim jo vetëm se ka krijuar një sërë të tërë “interesash” Oksidentale në Orient (politike, ekonomike, strategjike etj.), por njëkohësisht, ka ndihmuar edhe në mirëmbajtjen e tyre.⁷ Prandaj, për Saidin, raporti midis Orientalizmit Akademik si aparat kulturor dhe Orientalizmit Institucional si interes ekonomik dhe fuqi politike është parë në kushtet e ‘tranzicionit absurd’ nga “të kuptuarit, formulimit ose definimit të thjeshtë tekstual të Orientit” në vënien e të gjithë këtyre në praktik në Orientin...”⁸ Sipas këtij interpretimi, shprehja e Saidit “Orientalizmi e anashkaloi Orientin”⁹ mund të ketë vetëm një kuptim, dhe ai do të ishte se Orientalizmi Institucional, i cili e ka pushtuar dhe

⁶ Ibid, f.12

⁷ Ibid.

⁸ Ibid, f.96

⁹ Ibid.

nënshtruar Lindjen në fakt ishte fëmija legjitim dhe produkti i atij Orientalizmi tjetër, që për mendjet, tekstet, estetikën, kumtimet, dijet dhe imagjinim të Perëndimorëve edhe më të hershëm siç janë Homeri, Eskili dhe Euripidi, duket se është shumë qenësor. Për ta kuptuar në mënyrë të duhur nënshtrimin e Lindjes në kohërat moderne, Saidi, vazhdimisht, na bënë t'u referohemi kohërave të hershme kur Orienti nuk ishte asgjë më tepër se një ndërgjegjësim, një fjalë, një përfaqësim, një copë mësimi për Oksidentin¹⁰ “Ajo që duhet të llogarisim është një proces i madh dhe i ngadalshëm i përvetësimit me të cilin Evropa, ose vetëdijësimi evropian i Orientit, u transformua nga të qenit tekstual dhe soditës në të qenit administrativ, ekonomik bile edhe ushtarak.”¹¹

Prandaj, Edward Saidi idenë e “Kanalit të Suezit” e sheh më shumë si “përfundimi logjik i mendimit dhe përpjekjes Orientaliste”¹² se sa, si rezultat i interesave dhe rivaliteteve Franko-Britanike (edhe pse nuk e injoron të dytën).

Njeriu nuk mund t'i ik përshtypjes se për Saidin në njëfarë mënyre, shfaqja e vëzhguesve, administratorëve dhe pushtuesve të Orientit siç janë Napoleoni, Cromeri dhe Balfour, ishte bërë e pashmangshme nga ana e “Orientalizmit”, dhe se orientimet, karrierat dhe ambiciet politike të këtyre figurave më mirë kuptohen duke iu referuar d'Herbelotit dhe Dantes se sa duke iu referuar interesave të rëndësishme dhe interesave të zakonshme. Prandaj, nuk është e befasishme të shohësh Saidin duke zgjedhur shënimin e spikatur “kornizë e veçantë epistemologjike përmes së cilës Fuqitë e kanë parë Orientit”, të ndërtuar nga tradita e gjatë e orientalizmit¹³, kur flet për rolin e Fuqive Evropiane në vendosjen e historisë së Lindjes së afërt në fillim të shekullit të njëzet. Ai, më vonë pohon se Fuqitë kanë vepruar ndaj Orientit në atë mënyrë për shkak të asaj kornize të veçantë epistemologjike. Po supozojmë se, po të kishte formuar tradita e gjatë e Orientalizmit Kulturor Akademik një kornizë epistemologjike më pak të veçantë, më simpatike dhe më reale, Fuqitë do të vepronin ndaj Orientit në mënyrë më bamirëse dhe do ta shihnin atë në një dritë më të favorshme!

Realiteti i papërpunuar dhe përfaqësuesit e tij

¹⁰ Ibid, f.202-203

¹¹ Ibid, f.210

¹² Ibid, f.91

¹³ Ibid, f. 221

Përderisa Saidi mendon dhe shkruan këta rreshta, vështirë është t'i ikësh përshtypjes së fortë se për të (Said-in), përfaqësimet, imazhet, fjalët, metaforat, idiomat, stilet, universet e diskurseve, ambientet politike, ndjeshmërinë kulturore, pjesët shumë të ndërmjetësuara të dijës, të vërtetat e rralluara nënkuptojnë, nëse jo vetë esencën e realitetit, atëherë sigurisht zëvendësimet e realitetit të cilët janë shumë të rëndësishme dhe shumë më informuese.

Nëse Orientalizmi Akademik shndërron realitetin e Orientit në çështje tekstesh (siç thotë në faqen 86), do të duket sikur Saidi i sublimon realitetet tokësore të ndërveprimit të Oksidentit me Orientin në çështje delikate të shpirtit. Për këtë arsye, në këtë libër lexuesi gjen paragjykime të përgjithshme anti-shkencore dhe të pajustificuara. Ky fakt më së shumti vërehet kur ai kritikon Orientalizmin Kulturor Akademik për kategorizimin, klasifikimin, tabelarizimin, kodifikimin, indeksimin, skematizimin, reduktimin, zberthimin e Orientit (njëkohësisht edhe shtrembërimin e realitetit të tij dhe shpërftyrimin e një mënyre specifike të të ekzistuarit të tij) në atë mënyrë që operimet e tilla gjoja se janë disi të liga dhe jo të përshtatshme për t'i kuptuar shoqëritë, kulturat, gjuhët njerëzore etj.

Sidoqoftë, Saidi vetë pranon vullnetarisht se nuk është e mundshme që një kulturë, qoftë ajo Lindore ose Perëndimore ose të Amerikës Jugore, nuk mund të kapë shumë rreth realitetit e kulturës tjetër të huaj pa bërë kategorizime, klasifikime, skematizime dhe reduktime – të cilat shoqërohen medoemos nga shtrembërimet dhe keqinterpretimet. Nëse, siç insiston Saidi, e huaja dhe ekzotikja kuptohet, adoptohet, asimilohet dhe përfaqësohet në kushtet e një gjëje tashmë të njohur, atëherë këto lloje të shtrembërimeve dhe keqinterpretimeve do të bëhen të pashmangshme. Sipas Saidit:

‘...kulturat gjithmonë kanë qenë të prirura të imponojnë transformime të plota në kulturat e tjera, duke i pranuar këto kultura jo ashtu si janë por ashtu si duhet të jenë në dobi të marrësit.’¹⁴

Për më tepër, ai nuk sheh asgjë “të diskutueshme ose të dënueshme” lidhur me zbutjen (domesitikim) e një kulture ekzotike të huaj si referencë për kulturat tjera, sepse “zbutja e tillë e kulturës ekzotike realizohet në mesin e të gjitha kulturave, natyrisht edhe në mesin e të gjitha njerëzve.”¹⁵ Faktikisht, Saidi e ngriti këtë në nivelin e një parimi të përgjithshëm i cili buron nga “natyra e mendjes njerëzore”

¹⁴ Ibid, f.67

¹⁵ Ibid, f.60

dhe në mënyrë të pandryshueshme e qeverisë dinamikën e pranimit të një kulture nga kultura tjetër. Prandaj, “të gjitha kulturat e përgjithshme imponojnë korrigjime ndaj realitetit të papërpunuar, duke e shndërruar nga një objekt i lirë në njësi të diturisë.”, sepse “është e natyrshme për mendjen e njeriut ta rezistojë sulmin ndaj tij nga ana e çuditshmërisë së patrajtuar.”¹⁶

Në fakt, në një moment Saidi shkon aq larg sa që e mohon tërësisht mundësinë e arritjes të “së vërtetës objektive” lidhur me kulturat tjera, sidomos nëse të njëjtat duken ekzotike, të huaja dhe të çuditshme.” Mënyra e vetme për t’iu afruar dhe pranuar ato është reduktimi, përfaqësimi dhe skematizimi së bashku me të gjitha shtrembërimet dhe falsifikimet që vijnë pas zbatimit dhe imponimit të këtyre operimeve. Sipas Saidit:

‘...problemi i vërtet qëndron te pyetja se a ekziston përfaqësimi i vërtetë i ndonjë gjëje, ose ndonjëra dhe të gjitha përfaqësimet a janë të ngulitura fillimisht në gjuhë dhe pastaj në kulturë, në institucionet, dhe në ambientin politik të përfaqësuesit. Në qoftë se alternativa e dytë është e saktë (ashtu siç besoj unë), atëherë duhet të përgatitemi për pranimin e fakteve se përfaqësimi është *eo ipso* i implikuar, i ndërthurur, i ngulitur, i gërshetuar me shumë gjëra tjera përveç “të vërtetës”, e cila është vetë përfaqësimi.’¹⁷

Nëse autori vazhdimisht përsërit (duke përdorur si mjet censurimin dhe ndëshkimin) se Orienti i studiuar nga Orientalizmi është jo më shumë se një imazh dhe përfaqësim në mendjen dhe kulturën e Oksidentit (në këtë rast përfaqësuesi), në atë rast po ashtu është e vërtetë se Oksidenti kur e bënë këtë po silltet në mënyrë përsosmërisht të natyrshme dhe sipas rregullës së përgjithshme - siç deklaroi edhe vetë Saidi – po i qeverisë dinamikat e pranimit të një kulture nga kultura tjetër. Rrjedhimisht, gjatë përpjekjes për tu qasur me realitetin e Orientit (përmes Orientalizmit të tij) Oksidenti po e bënë të njëjtën gjë të cilën në ato kushte e bëjnë të gjitha kulturat.

1) zbut (domestikon) të huajin dhe përfaqëson përmes kushteve dhe kornizave referimi të njohura për të;

2) imponon ndaj Orientit “transformime të plota” të cilat Edward Saidid thotë se kulturat janë të prirura të ndikojnë njëra mbi tjetrën për të pranuar të panjohurën (të çuditshmen), jo ashtu si është po ashtu si duhet të jetë, për dobi të pranuesit;

¹⁶ Ibid, f.67

¹⁷ Ibid, 272

3) imponojnë mbi realitetin e Orientit korrigjime të domosdoshme që do të duhej ta ndryshonin “nga objekti i lirë lundruar në njësi të dijes”;

4) përcjell përkuljen natyrore të mendjes njerëzore në rezistimin e “sulmit ndaj tij nga e pa njohura (çuditshmëria) e pa trajtuar”.

Përfaqësimi i Islamit nga ana e Perëndimit

Një nga shembujt e dhënë nga ana e Saidit është me interes të veçantë:

“Pranimi i Islamit në Perëndim është rasti më i mirë, dhe ka qenë studiuar me admirim nga ana e Norman Danielit. Një kufizim që vepronte mbi mendimtarët e krishterë të cilët janë përpjekur ta kuptojnë Islamin ka qenë ajo analogjike; meqenëse, Krishti është baza e fesë së krishterë, në mënyrë krejtësisht të pa saktë u supozua se Muhammedi në Islam ishte njësoj sikurse Krishti në Krishtërim. Prandaj, Islami u quajt me emrin polemikë “Muhamedanizëm” ndërsa Muhammedit iu dha epiteti automatik “mashtues”. Rrjedhimisht, lindën konceptime tjera të gabuara “që formuan një rreth, i cili nuk u thye kurrë nga ana e manifestimit imagjnativ... koncepti i krishterë i Islamit ka qenë integral dhe i vetëmjaftueshëm.” Islami u bë një imazh – fjala i takon Danielit, por mua më duket se ka implikime të jashtëzakonshme për Orientalizmin në përgjithësi – i cili nuk e kryente edhe aq funksionin e përfaqësimit të Islamit, por të përfaqësimit të tij për të krishterët mesjetar.’¹⁸

Rëndësia e argumentit të lartpërmendur qëndron në faktin se Saidi në asnjë moment nuk e bart atë në një përfundim logjik duke marrë në konsideratë se ajo që tha lidhur me dinamikën reduktive të pranimit të një kulture nga tjetra është e vërtetë. Siç e di edhe ai shumë mirë, pranimi i krishtërimin nga ana e Islamit në Lindje pak dallon nga shpjegimi i dhënë më lartë. Për ta argumentuar këtë, do ta prezantoj idenë kryesore të paragrafit të cituar më lartë, me këto ndryshime:

“Një kufizim që vepronte mbi mendimtarët e krishterë të cilët janë përpjekur ta kuptojnë Islamin ka qenë ajo analogjike; meqenëse Muhammedi nuk ishte më shumë se i Dërguari i Zotit u supozua – në mënyrë krejtësisht të pasaktë – se Krishti në krishtërim ishte e njëjta gjë që ishte Muhammedi në islam. Domethënë, një i Dërguar i thjeshtë i Zotit ose një profet i zakonshëm. Prandaj, ndaj mbrojtësve të parë të Shkrimeve të Shenjta u zbatuan polemikat lidhur me inkarnimin, birin,

¹⁸ Ibid, f.60

hyjnoren, kryqëzimin, ringjalljen, si dhe epitetin automatik të “falsifikuesve”. Rrjedhimisht, nga koncepte të tilla dhe të tjera “u formua një rreth i cili nuk u thye kurrë nga ana e manifestimit imagjinitiv... koncepti mysliman i krishterimit ka qenë integral dhe i vetëkënaqur”. Krishterimi u bë një imazh - fjala i takon Danielit por mua më duket se ka implikime të jashtëzakonshme lidhur me mënyrën se si një kulturë e pranon një kulturë tjetër – i cili nuk e kryente funksionin e përfaqësimit të vetë krishterimit por, funksionin e përfaqësimit të tij te Myslimanët mesjetar.”

Duke i marrur në konsideratë këto shpjegime duhet të qartësohen këto pika: (a) pse Saidi mundohet në një mënyrë kaq të ashpër t’i kuptojë dhe interpretojë shoqëritë orientale me përpjekje Marksiste; (b) pse merret në mënyrë kaq dashamirëse me këndvështrimin Macdonaldo-Gibbian ndaj islamit; dhe (c) pse merret në mënyrë kaq humane dhe simpatike me ekstrapolimën mistiko-filozofik të ushqyer nga brendi Massignonian të Orientalizmit.

Saidi kritikon dhe ekspozon falsitetin e pohimeve deklarative rreth islamit dhe myslimanëve të bëra nga ana e tipit të Orientalizmit Macdonaldo-Gibbian. Ai i sulmon duke thënë se janë abstrakte, metafizike dhe të pasakta. Më poshtë, është një shembull i këtyre pohimeve:

- 1) “Është e thjeshtë, mendoj, edhe e pranuar se konceptimi i të Papatës është shumë më i drejtpërdrejtë dhe real për popujt oriental se sa për popujt perëndimor”.
- 2) “Dallimi thelbësor i mendjes orientale nuk është të besuarit në gjërat e papara, por pamundësia e ndërtimit të një sistemi siç bëhet me gjërat e para”.
- 3) “Dallimi në orientalen nuk është thelbësisht religjioziteti, por mungesa e sensit për ligjin.¹⁹ Sipas tij, nuk ekziston një rend i palëvizshëm i natyrës”.
- 4) “Është e evidente se çdo gjë është e mundshme në botën orientale. E mbinatyreshmja është aq afër sa që mund ta prek atë në çdo moment”.
- 5) “Deri në kohët e fundit, qytetari dhe kultivuesi mysliman nuk ka pasur interesa ose funksione politike, dhe asnjë literaturë lehtësisht e qasshme përveç literaturës fetare, nuk ka pasur festivale, nuk ka pasur jetë komunale përveç atyre që janë lidhur me fenë, ka parë pak gjëra

¹⁹ Thënë ndryshe një rend natyror i qeverisur nga ligjet e pandryshueshme

ose asgjë nga bota e jashtme përveç asaj përmes syzave të fesë. *Sipas v k l . " u k " r c u q l μ . " t g n²⁰ k i l k q p k " p μ p m w r v*

Problemi i këtyre pohimeve nuk qëndron vetëm te falsiteti, të qenit abstrakt ose dhe karakteri metafizik. Pa dyshim se as Macdonaldi e as Gibbi nuk kanë qenë thjeshtë viktima gjatë dhënies së këtyre deklaratave të “kornizës epistemologjike” të ndërtuara nga traditat e Orientalizmi, siç ka aluduar Saidi. Në fakt, njeriu mund të argumentojë bindshëm se në një sens specifik të caktuar:

- 1) është e vërtetë se e Papara është shumë më momentale dhe reale për qytetarët e zakonshëm të Kairos dhe Damaskut sesa për banorët e sotshëm të New Yorkut dhe Parisit;
- 2) është e vërtetë është se religjioni “nënkupton çdo gjë” në jetën e fshatarëve maroken, në një mënyrë që duhet të mbetet i pakuptueshëm për fermerët e sotshëm të Amerikës;
- 3) është e vërtetë se ideja e sistemit ligjor të pavarur e të pashkelshëm të natyrës është shumë më i vërtetë nga shumë këndvështrime, më konkret dhe i vendosur mirë në mendjet e studentëve të Universitetit të Moskës, sesa në mendjet e studentëve të Universitetit Al-Azhar (ose në ndonjë Universitet tjetër në botën myslimane).

Ajo që Saidi ka dështuar ta nxjerrë në pah është fakti se pohimet e brendit Macdonald-Gibbian të Orientalizmit janë vërtet deklaratave vetëm në kuptim shumë të ngushtë. Ato maskohen si ekspozime plotësisht dhe sinqerisht deklaratave të faktit të përhershëm vetëm për të fshehur një set të gjerë direktivash dhe udhëzimesh se si do të duhej të merreshin Oksidentalët me Orientin dhe Orientalët, këtu dhe tani. Këto direktiva janë të natyrës së përgjithshme dhe prandaj kërkojnë një varietet të “përkufizimeve operacionale” për t’i kthyer të njëjtat në hapa të dobishëm praktikë, të marrë nga ana e grupeve të ndryshme siç janë misionarët, mësuesit, administratorët, biznesmenët, oficerët e ushtrisë, diplomatët, ekspertet e inteligjencës, politikanët etj. Për shembull, njerëz të tillë janë të udhëhequr nga këto direktiva dhe udhëzime të nënkuptuara për të lejuar dhe për të pëfituar nga fakti se bindjet fetare, besnikëritë fisnore, shpjegimet teologjike dhe kështu me radhë, ende luajnë një rol shumë më vendimtar në jetët e shoqërive bashkëkohore Orientale sesa në ato moderne Perëndimore.

²⁰ Ibid, f.276-279

Vetë kufizimi i shtrirjes deklarative të pohimeve të tipit Macdonald-Gibbian tradhton jo vetëm funksionin e tyre praktik dhe lidhshmërinë direkte me situatat aktuale, por gjithashtu edhe kornizën krejtësisht johistorike të mendjes dhe të mendimit nga i cili ka dalur. Ata pretendojnë se e Papara ka qenë gjithmonë (dhe gjithmonë do të jetë) më direkte dhe më reale për Orientalët se sa për të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen e popujve perëndimorë. Kështu që, ata pretendojnë se ideja e sistemit ligjor të pavarur të natyrës gjithmonë ka qenë dhe gjithmonë do të jetë më reale dhe e vendosur më mirë në mendjen dhe jetën Oksidentale se sa mund të jetë në vetëdijen e qenieve njerëzore Orientale. Fakti i thjeshtë historik se, në një moment, thuaj para ndarjes në botën e krishterë, e Papara ka qenë po ashtu e drejtpërdrejtë dhe reale për Oksidentalët, dhe nuk lejohej që të pengohej qetësia faktike në dukje Olimpikë të pseudo-deklaratave Macdonaldiane-Gibbiane.

Po të kishim mundur të flasim për heroin në trajtimin e një libri siç është Orientalizmi, atëherë Massignon do të na dilte si kandidati më i pëlqyer për këtë rol. Ky Orientalist francez vigan është lavdëruar për kalimin e të gjithë të tjerëve në kryerjen e detyrës gati të pamundshme, të kuptuarit të singertë dhe simpatik të kulturës, religjionit dhe mentalitetit mysliman Oriental. Shkaku i humanizmit dhe dhembshurisë së tij të thellë, Massignon, siç na thanë, ka përmbushur aktin heroik me identifikimin e “forcave vitale” duke e informuar kulturën Lindore, dhe me të kuptuarit e “dimensionit shpirtëror” të saj ashtu siç askush më parë nuk ka vepruar në Perëndim.²¹

Mirëpo, kur i hedhim një sy në fund, ky identifikim i supozuar i Massignonit me “forcat e egra” dhe “dimensionet shpirtërore” të kulturës Lindore a nuk është vetëm një version i personalizuar, idealizuar dhe i përsëritur i përfaqësimit orientalist klasik të Orientit, i cili është “mbivlerësuar për panteizmin, spiritualitetin, jetëgjatësinë dhe primitivitetin”²², përfaqësim ky i cili u zhvesh mjeshtërisht nga ana e Saidit? Për më tepër, nga diskutimi i kuptimit dhe rëndësisë së veprës së Massignonit dalim me përfundimin se ai në asnjë moment nuk e braktisi supozimin kardinal (dhe mëkatin origjinal, sipas Saidit) të të gjithë Orientalizmit, domethënë, insistimin në ndarjen thelbësore të botës në dy gjysma: Orient dhe Oksident, secili me natyrat dhe format qenësisht të ndryshme. Atëherë, është më se e dukshme që me Massignonin, siç është edhe me veprat e çdo autori tjetër të sulmuar

²¹ Ibid, f. 265-270

²² Ibid, f.150

nga Saidi, Orienti dhe Oksidenti mbesin kategori ontologjike dhe skema klasifikuese themelore të shoqëruara me të gjitha implikimet dhe aplikimet e tyre.

Nga libri i Saidit mësojmë se: (a) Orienti i Massignonit është plotësisht në përputhje me botën e Banorëve të Shpellës dhe lutjet Abrahame;²³ (b) ‘përpyekjet e tij të vazhdueshme për ta kuptuar dhe raportuar konfliktin në Palestinë, për humanizmin e tyre të thellë, kurrë nuk e kapërceu grindjen midis Isakut dhe Ismailit;²⁴ (c) për të, thelbi i dallimit midis Lindjes dhe Perëndimit qëndron te dallimi midis modernitetit dhe traditës së lashtë;²⁵ (d) sipas tij, Orienti Islamik gjithmonë është shpirtëror, semit, fisnor, radikalisht monoteistik dhe jo Arian;²⁶ (e) ai ka qenë shumë i kërkuar si ekspert i çështjeve Islamike nga ana e administratorëve kolonialist;²⁷ dhe (f) ai ka qenë i bindur se obligimi i Francës ishte që të bashkoheshin me dëshirën e myslimanëve për ta mbrojtur kulturën e tyre tradicionale, sundimin e jetës së tyre dinastike dhe trashëgiminë e besimtarëve.²⁸

Tani, pyetja në të cilën nuk kam gjetur përgjigje të gatshme është, si është e mundshme që kritiku më akut dhe i gjithanshëm bashkëkohor mund të lavdërojë kaq lartë një orientalist i cili qartazi po abonohet në krejt aparatit e dogmave të diskredituara të Orientalizmit?

Karl Marksi dhe Orienti

Tabloja që del nga libri i Saidit lidhur me qëndrimin e Marksit ndaj Lindjes zhvillohet pak a shumë siç vijon:²⁹ përmes analizave të tij mbi sundimin Britanik në Indi, Marksi ka mbërritur deri te “nocioni i sistemit ekonomik aziatik” (p.sh. mënyra e famshme aziatike e prodhimit”, i cili ka vepruar si një bazë solide për një lloj sundimi politik i njohur si “despotizmi oriental”. Fillimisht, shkatërrimi i dhunshëm dhe transformimi i organizimit social tradicional i Indisë e tmerron dhe e shokon Marksit si qenie njerëzore dhe si mendimtar. U prek edhe simpatia e tij, nga mizoria njerëzore e shoqëruar nga vuajtjet gjatë një procesi të tillë transformimi. Në këtë fazë të zhvillimit të tij

²³ Ibid, f.267

²⁴ Ibid, f.270

²⁵ Ibid, f.269

²⁶ Ibid, f.271

²⁷ Ibid, f.210

²⁸ Ibid, f.271

²⁹ Ibid, f.153-156

Marksu u identifikua ende me Azinë e shtypur dhe ndjeu njëfarë shoqërie me masat e mjera. Por, pastaj Marks u ra nën valën e të mësuarit orientalist, dhe tabloja ndryshoi shpejtë. Etiketat e orientalizmit, fjalori i tij, abstraktimet dhe definicionet kanë filluar t'i dominojnë mendjen dhe emocionet e tij.

Sipas Saidit, Marks – i cili fillimisht e kishte pranuar individualitetin e Azisë – u bë rob i atij censori të frikshëm të krijuar nga fjalori, të mësuarit dhe dija e orientalizmit. Ai citon atë që supozohet se ka ndodhur me mendimin e Marksit si një shembull se si angazhimet njerëzore "jo-orientaliste" shpërbëhen dhe më pas usurpohen nga përgjithësimet orientaliste. "Simpatia fillestare dhe vullti i ndjenjave të përjetuara nga Marks u asgjësuan kur ai u takua me përkufizimet e palëkundshme të ndërtuara nga shkencat orientaliste, të mbështetura nga dija orientale e cila është dashur të jetë në përputhje me të. Shkurtimisht, rasti i Marksit tregon se si "një përvojë, mund të zhvendoset nga ana e një definicioni të fjalorit."³⁰

Kështu që, Saidi e sheh metamorfozën, e cila e ka çuar Marksën kah këndvështrimi (shumë i kundërshtueshëm për Saidin) se Britania ishte duke e mundur revolucionin shoqëror i vërtetë në Indi, duke vepruar si mjet i pavetëdijshëm i historisë në shkaktimin e atij revolucionit. Në këtë rast, Britania është parë nga Marks si institucion i shkatërrimit dhe regjenerimit në Azi, që vepron në mënyrë simultane. Saidi, në mënyrë të qartë këtë vështrim të pjekur të Marksit, e gjurmon në pseudo-shkollimin e Orientalizmit dhe fantazitë rreth Lindjes, sidomos në varietetin e tij utopik dhe romantik të shekullit të 19-të. Për atë, Marks nuk përbën kurrfarë përjashtimi në mesin e Evropianëve që janë marrë me Lindjen nën kushtet e kategorisë bazike të Orientalizmit, të pabarazisë midis Lindjes dhe Perëndimit. Për më tepër, ai kategorikisht deklaroi se analizat ekonomike të Azisë së Marksit janë vendosur në mënyrë të përkryer në ndërmarrjen standarde orientaliste.

Unë mendoj se ky vlerësim i mendimeve dhe analizave të proceseve dhe situatave komplekse historike të Marksit është qesharak. Padyshim se, Marks, si çdo gjeni tjetër kreativ ka qenë shumë i ndikuar nga të mësuarit e leksikografisë, definicionet e fjalorit, abstraktimet, përfaqësimet, përgjithësimet dhe normat gjuhësore që kanë mbizotëruar në atë kohë dhe në atë mjedis. Por, vetëm magjepsja e tepërt e Saidit me verbalen, tekstualen dhe gjuhësoren do të mund ta portretizonte mendjen e Marksit si disi të usurpuar ose të pushtuar (kundër gjykimeve të tij më të mira dhe sentimentit më fisnik) nga

³⁰ Ibid, f.155

fjalori, leksikografia dhe definicionet e fjalorit të traditës Orientaliste në Perëndim! Me Saidin njeriu ndonjëherë qëndron në buzë të regresionit karshi besimit në efikasitetin magjik të fjalëve.

Mënyra se si e analizon Marksi sundimin britanik në Indi nën kushtet e një mjeti historik të pavetëdijshëm – i cili është duke e mundësuar një revolucion të vërtetë social duke shkatërruar Indinë e vjetër dhe duke i shtrirë bazat e sistemi të ri – nuk mund të interpretohet si uzurpim i mendjes së Marksit nga ana e dërdëllisjes konvencionale orientaliste. Shpjegimi i Marksit (qofsh dikush kundër ose pro mendimit të tij) dëshmon këtë konsistencë teorike në përgjithësi, si dhe realizmin e tij të mprehtë në analizimin e situatave të caktuara historike. Kjo duket edhe nga fakti se Marksi gjithmonë prirej të shpjegonte proceset historike në aspektin e agjencive sociale, betejave ekonomike, lëvizjet politike dhe personalitetet e mëdha të cilat njëkohësisht luanin rolin e shkatërruesve dhe krijuesve. Këto shpeshherë hidhen nga ai nën maskat e “mjeteve të pavetëdijshme” të historisë që shpalosen në faza dhe ndonjëherë në mënyra të pakuptueshme dhe të paparashikueshme. Nuk ka asgjë specifike as lidhur me Azinë e as me Orientin në interpretimet e gjera teorike të Marksit për të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen. Në këtë pikë, burimet e tij janë tërësisht “evropiane” në referime dhe nuk i detyrohen asgjë të mësuarit orientalist. Njeriu vetëm duhet t’i kujtojë pasazhet e gjalla në “Manifestoja Komuniste”, ku Marksi portretizon borgjezinë moderne evropiane në rolin e dyfishuar, të shkatërruesit dhe krijuesit: shkatërrues i Evropës së vjetër të trashëguar, krijues i së tashmes liberale dhe udhërrëfyesi i të ardhmes së saj proletariane. Sikurse klasa kapitaliste evropiane, sundimi i Britanisë në Indi ka qenë varmihës i varrit të vetë. Nuk ka asgjë specifikisht “orientalistike” në lidhje me këtë shpjegimin. Për më tepër, thirrja e Marksit për revolucion në Azi është historikisht më reale dhe premtuese se çdo ndjenjë tjetër fisnike që ka mundur të shpenzohej bujarisht në formimet socio-ekonomike që ishin në zhdukje të pashmangshme.

Do të citoj edhe një shembull që nuk ka të bëjë as me Orientalizëm e as me Azinë ose me sferën e politikës. Kështu e ka përshkruar Marksi kapitalin e kamatarit në shkatërrimin e “prodhimit të fshatarëve dhe borgjezëve të vegjël” dhe në ndërtimin e Evropës moderne industriale.³¹

Nga njëra anë:

³¹ Capital , Vëllimi III, Pjesa 36

“Kapitali i këtyre kamatarëve e varfëron mënyrën e prodhimit, në vend se t’i zhvillojë i paralizon fuqitë prodhuese... nuk e zëvendëson mënyrën e prodhimit, por e ngjit vetën fuqishëm me të sikur një parazit dhe e sjell atë në gjendje mizore. E thith gjakun e tij, e dobëson dhe e detyron riprodhimin për të proceduar nën kushtet edhe më të mjera. Për këtë arsye urrejtja popullore ndaj kamatarëve...’

Nga ana tjetër:

“Kamata, në kundërshtim me konsumimin e pasurisë, ka rëndësi historike, për aq sa në vete është kapitali që e gjeneron procesin... Kamata është levë e fuqishme në zhvillimin e parakushteve për kapitalin industrial për aq sa e luan rolin e dyfishtë si vijon: fillimisht, duke ndërtuar, në përgjithësi, një pasuri të pavarur parash krahas asaj të tregtarit dhe, së dyti, përvetësimi i kushteve të punës, domethënë duke shkatërruar pronarët e kushteve të vjetra të punës”. Akuza e Saidit se Marksi u pajtua me idenë bazë orientaliste të epërsisë së Perëndimit mbi Lindjen duket se e nxjerr besueshmërinë vetëm nga paqartësia që qëndron në themel të diskutimit të tij mbi këtë çështje. Është i padiskutueshëm si fakt historik kontingjent se Evropa e shekullit 19-të ka qenë superiore ndaj Azisë dhe botës tjetër nga aspekti i kapaciteteve prodhuese, organizimi social, epërsia historike, fuqia ushtarake dhe zhvillimi shkencor e teknologjik. Orientalizmi, me mendjen borgjeze jo historike që e kishte, dha gjithçka për ta përjetësuar këtë fakt të ndryshueshëm, ta kthejë në realitet të përhershëm të së kaluarës, së tashmes dhe së ardhmes. Prandaj esencializmi i orientalizmit është ontologjia e Lindjes dhe Perëndimit. Marksi, si çdokush tjetër, ishte në dijeni për superioritetin e Evropës moderne ndaj Orientit. Por, ta akuzosh në mënyrë radikale, mendimtarin historicist siç është Marksi për shndërrimin e këtij fakti kontingjent në realitet të nevojshëm për të gjitha kohërat është thjeshtë absurde. Fakti që ai ka përdorur kushte të lidhura që burojnë nga tradita orientaliste nuk e bënë atë partizan i ontologjisë esencialiste të Lindjes dhe të Perëndimit, jo më shumë se sa mund ta bëjnë atë një racist sistematik dhe anti-semit, përdorimet e tij të vazhdueshme të epiteteve pejorative siç janë termet “zezak” dhe “çifut” (për përshkrimin e armiqve, armiqve të shtresave, personat e përbuzurë dhe kështu me radhë). Pa dyshim, vizioni tipik mesianik ka qenë pjesë thelbësore e historicizmit të Marksit. Por, Saidi gabon shumë në atribuimin e këtij vizioni ndikimit të mëvonshëm të Orientalizmit. Sepse, aspekti mesianik dhe romantik i interpretimit të historisë njerëzore e shoqëronte Marksinqysh nga fillimi, dhe e përfshiu Perëndimin shumë kohë më parë, para shtrirjes në Lindje.

Orientalizmi dhe varësia

Do të doja ta përfundoja këtë pjesë të kritikës sime duke e tërhequr vëmendjen kah një këndvështrim mjaft i çuditshëm dhe një pasazh enigmatik i cili paraqitet kah fundi i librit të Saidit dhe menjëherë pas kritikës së tij të ashpër ndaj programeve bashkëkohore studimore të fushës të cilat kanë ardhur t'i zëvendësojnë departamentet dhe disiplinat e Orientalizmit në universitetet perëndimore dhe në veçanti ato në Shtetet e Bashkuara të Amerikës. Saidi e bënë vëzhgimin e mëposhtëm duke gjykuar se:

“Bota arabe, sot, është sateliti intelektual, politik dhe kulturor i Shteteve të Bashkuara. Kjo nuk është diçka për tu ardhur keq; mirëpo, mënyra specifike e marrëdhënies satelitore, megjithatë, është”.³²³² Nëse e kam kuptuar saktë këtë pasazh, Saidi e konsideron se varësia intelektuale, politike dhe kulturore e botës arabe nga Shtetet e Bashkuara është mjaft e pranueshme; ajo që e dëshpëron atë është mënyra se si kjo varësi e manifeston vetën aktualisht. Ekzistojnë dy këndvështrime nga të cilat do të mund ta vëzhgonim këtë pozitë. E para, buron nga interpretimi i “butë” dhe liberal i kuptimit dhe implikimeve të varësisë; ndërsa tjetra del nga të kuptuarit e “vështirë” dhe radikal të natyrës dhe pasojave të kësaj marrëdhënieje.

Sipas interpretimeve “të buta” të Saidit duket të jetë: a) thjesht duke marrë parasysh fakti e njohur të epërsisë dhe supremacisë së Shteteve të Bashkuara kundrejt satelitëve të saj; dhe (b) shpresën se, sa më shumë që kuptohen dhe çmohen realitetet e botës arabe nga ana e Amerikës, aq më shumë do të përmirësohen aspektet e dhimbshme të një marrëdhënieje satelitore. Një zhvillim i këtitillë do t'i përmirësonte mjaftueshëm gjasat e pjekurisë politike, pavarësisë kulturore dhe origjinalitetit intelektual në botën arabe. Me fjalë të tjera, qëllimi i botës arabe nuk është lëkundje nga varësia, por ndërrimi dhe përmirësimi i rrethanave, kushteve dhe *modus operandi*, në drejtim të një marrëdhënieje vërtet më të barabartë dhe më të balancuar. Si rezultat Saidi fajëson Shtetet e Bashkuara – dhe jo satelitin – për kushte të pakënaqshme dhe të mjerueshme lidhur me “mënyrën specifike të marrëdhënies satelitore”. Më saktë, ai i fajëson ekspertet amerikanë të Lindjes së Mesme, që i këshillojnë rregull-bërësit sepse asnjëri nga këta

³² Edward W. Said (1978), *Orientalism*, Pantheon Books, New York, f.322

të dy nuk ka treguar sukses në lirim e vetvetes nga sistemi i trillimeve ideologjike të krijuara nga Orientalizmi. Për më tepër, ai i paralajmëron këta ekspertë dhe mësuesit e tyre se, në qoftë se botës arabe nuk i hedhin një sy më realist dhe nuk përpiqen ta kuptojnë pa abstraktime dhe konstrakte fantastike të Orientalizmit, investimi i Amerikës në Lindjen e Mesme nuk do të ketë bazë solide në të cilin do të mbështetej. Ai thotë:

“Sistemi i trillimeve ideologjike të cilat unë i kam quajtur Orientalizëm ka implikime serioze jo vetëm ngase është intelektualisht i diskreditueshëm. Sepse Shtetet e Bashkuara sot kanë investuar shumë në Lindjen e Mesme, shumë më tepër se sa në ndonjë vend tjetër të botës: ekspertet e Lindjes së Mesme që këshillojnë politikë-bërësit janë të ngopur me Orientalizëm gati deri tek çdo person. Pjesë e madhe e këtij investimi, në mënyrë mjaft të përshtatshme, ndërtohet mbi bazat e zallit, sepse ekspertet e udhëzojnë politikën në bazë të abstraktimeve të tilla të tregtueshme siç janë elitat politike, modernizimi dhe stabiliteti, shumica e të cilave janë thjeshtë stereotipa të vjetra orientaliste, të veshura me zhargonin e politikës, si dhe shumica e të cilave kanë qenë plotësisht të papërshtatshme për përshkrimin e ngjarjeve të fundit në Liban ose në ato të mëhershme gjatë rezistimit popullor të Palestinës kundër Izraelit”.³³ Sidoqoftë, pozita e Saidit këtu dallon shumë pak nga urtësia konvencionale e institucioneve liberale të Perëndimit në përgjithësi dhe nga ajo e Shteteve të Bashkuara në veçanti.

Interpretimi “i vështirë” dhe radikal i kuptimit dhe pasojave të varësisë u zhvillua dhe publikua gjerësisht nga ana e studiuesve dhe mendimtarëve sociale siç janë Paul Baran, Andre Gunder Frank, Pierre Jalee, Claude Julien, Samir Amin dhe Arghiri Emmanuel. Sipas mendimit të tyre, varësia është strukturalisht e paaftë në gjenerimin e çfardo lidhjeje, përveç asaj të eksploatimit të intensifikuar, plaçkitjes e nënshtrimit të “satelitit” (përkrahësit) nga qendra.

Sipas këtij këndvështrimi, mendimet e paqarta të Saidit mbi këtë çështje munden vetëm të nxisin iluzione shtesë në lidhje me karakterin e marrëdhënies “satelitore” dhe gjenerimin e pritshmërive të rrezikshme false për implikimet e tij të mundshme dhe zbatimet aktuale. Thelbi i iluzioneve shtrihet në supozimin e rrezikshëm se aspektet dhe manifestimet e dobëta të marrëdhënies satelitore mund të reformohen në mënyrë të kënaqshme e të përmirësohen në dobi përfundimtare të botës arabe dhe investimit të rënd Amerikan në Lindjen e Mesme. Këndvështrimi radikal i varësisë mban qëndrimin se

³³ Ibid, f.321

marrëdhënia satelitore çon në zhvillime të mëtutjeshme të pazhvillueshmërisë tashmë të thellë të vetë “satelitetit”. Prandaj, përfundimi i paevitueshëm është se shpëtimi i botës arabe do të mbetet një cak i paarrtshëm përderisa marrëdhënia e varësisë nuk thyhet në mënyrë definitive. Nga kjo rrjedh edhe kritika e pamënjanueshme ndaj Saidit për përfundimin e librit të tij me shënimin instinktivisht klasik oriental:

- 1) duke mos gjetur marrëdhënien satelitore midis Lindjes (Lindjes së Mesme) dhe Perëndimit (Amerikë) si e tillë nuk konsiderohet e dobët;
- 2) duke dhënë këshilla të mira politikë-bërësve amerikanë dhe eksperteve të tyre të Lindjes së Mesme në lidhje me gjetjen e mënyrës se si do të përforcoheshin bazat e investimeve të tyre në region dhe në lidhje me përmirësimin e kushteve të “kësaj marrëdhënieje satelitore”, duke shpëtuar nga trillimet dhe iluzionet Orientaliste çorientuese; dhe
- 3) duke harruar atë se në rast se ekspertët amerikanë dhe mësuesit e tyre i dëgjojnë këshillat e tij, Orienti do të gjejë një armik edhe më të frikshëm (të vështirë) në imperializmin amerikan nga ai ekzistues.

Pjesa e 2-të: Orientalizmi i kthyer mbrapsht

Një nga arritjet më të spikatura dhe interesante të librit të Saidit, siç u përmend edhe më parë, është theksimi i bindjes këmbëngulëse të Orientalizmit se ekziston një dallim radikal ontologjik midis natyrave të Orientit dhe Oksidentit – domethënë, midis karaktereve esenciale të shoqërive, kulturave dhe popujve lindorë dhe perëndimorë. Ky dallim ontologjik menjëherë e sjell atë epistemologjik, sipas të cilit lloji i instrumenteve konceptuale, kategorive shkencore, sociologjike, përshkrimeve politike dhe dallimeve ideologjike të angazhuara në konceptimin dhe marrjen me shoqëritë perëndimore mbetet, në parim, jo relevante dhe e pazbatueshme në ato të Lindjes. Ky supozim epistemologjik është mishëruar në deklaratën e H.A.R. Gibb-it për ta arritur efektin se zbatimi i “psikologjisë dhe mekanikës së institucioneve politike Perëndimore mbi situatat aziatike dhe arabe është thjeshtë Walt Disney”.³⁴ Poashtu, është treguar se bindja e deklaruar e Bernard Lewisit se “aplikimi i gjuhës së krahut të majtë dhe krahut të djathtë, progresiv dhe konservator, si dhe i terminologjisë Perëndimore ... në shpjegimin e fenomenit politik myslimanë është po

³⁴ Ibid, f.107

aq i saktë dhe iluminues sa është idea e luajtjes së kriketit me lojtarin e bejsbollit”.³⁵ Me fjalë të tjera, dallimet e mëdha dhe lehtësisht të vërejtshme midis shoqërive dhe kulturave islamike nga njëra anë, dhe atyre evropiane nga ana tjetër, nuk janë as çështje të proceseve komplekse në evolucionin historik të njerëzimit e as çështje e fakteve empirike sipas të cilave do të pranohej ose trajtohej. Ato janë, përveç kësaj, çështje derivimi nga thelbi i qëndrueshëm kulturor, psikik ose racor oriental (islamik). Këtë doktrinë ahistorike, anti-humane madje edhe anti-historike “orientaliste”, do ta quaja Orientalizëm Ontologjik. Padyshim se Orientalizmi Ontologjik është tërësisht ideologjik dhe metafizik në kuptimin më pejorativ të këtyre termeve. Për më tepër, Saidi nuk u mundua fare ta shpërfaqë këtë fakt në librin e tij.

Orientalizmi Ontologjik është themeli i imazhit të Orientit të krijuar nga Evropa. Siç ka treguar edhe Saidi, ky imazh bënë zbulime më të vërteta dhe instruktive lidhur me punët shtetërore të Evropës, sidomos lidhur me projektet ekspansioniste dhe dizajnët imperialiste, se sa për objektin e tij të supozuar. Megjithatë, ky imazh ka lënë gjurmën e tij të thellë mbi vetëdijen moderne dhe bashkëkohore të Orientit. Nga kjo rrjedhin vërejtjet e rëndësishme të Saidit për subjektet dhe viktimat e Orientalizmit kundër rreziqeve dhe tundimeve të zbatimit të strukturave të qasshme, stileve dhe paragjyqimeve ontologjike të Orientalizmit ndaj të tjerëve.

Do të doja të pretendoja se këto lloje zbatimesh, jo vetëm se janë realizuar por vazhdojnë të realizohen, madje në shkallë mjaft të gjera. Për më tepër, rënia në tundime kundër të cilave Saidi i paralajmëron shkakton atë që mund të quhet një Orientalizmi i kthyer mbrapsht.

Në vazhdim, do ta diskutoj këtë pretendim nën kushtet e rasteve specifike të këtij Orientalizmi të ri, do të thotë një Orientalizëm Ontologjik i kthyer mbrapsht, si propozojë unë të quhet.

Për hir të shpjegimit, unë do t’iu referohem dy rasteve: i pari, i nxjerrur nga fenomeni i njohur i nacionalizmit sekular arab, dhe i dyti nga lëvizja e fundit e ringjalljes islamike.

Nacionalizmi Arab dhe Orientalizmi i kthyer mbrapsht

Një njeri i mirënjohur i mendimit dhe politikës në Siri, para dy viteve, publikoi një seri artikujsh në të cilët propozon studimin e disa

³⁵ Ibid, f.318

fjalëve “bazike” të gjuhës arabe si mjete për të arritur te “dija e vërtetë” të disa karakteristikave esenciale të “mentalitetit arab” primordial të shtrirë nën këto fjalëve.³⁶ Duke vënë në dukje se fjala “njeri” (në arabisht *insân*) implikon “shoqërim”, “miqësi”, “familjaritet” (anisa, uns, anîs, e tj.), ai triumfalisht del në përfundimin se këndvështrimi i nënkuptuar nga ana e “mendjes primordiale arabe” thotë se njerëzit kanë tendencë të natyrshme të jetojnë me njerëz të tjetër, ose, siç e shpjegon ai, “mendja primordiale arabe që nga lindja posedon idenë filozofike se njeriu sipas natyrës është një qenie sociale”. Pastaj, autori ynë bënë krahasimin në vijim:

“Filozofia e Hobbesit bazohet në fjalimin e tij të famshëm “çdo njeri është ujk ndaj njeriut tjetër”³⁷, përderisa, në kundërshtim me këtë, filozofia e brendshme e nënkuptuar me fjalën *insan* predikon se “njeriu është vëlla ndaj njeriut tjetër”.

Unë parashtoj se kjo pjesë e ashtuquajtur analizë dhe krahasim përmban, në një formë shumë të kondensuar, tërë aparatit e abstraktive metafizike dhe mistifikimeve ideologjike, kaq karakteristike për Orientalizmin Ontologjik dhe kaq mjeshtërisht të përshtatura në librin e Saidit. Elementi i vetëm i ri është fakti se ontologjia thelbësore orientaliste është kthyer mbrapsht në dobi të një populli specifik të Orientit.

Duhet të jetë e qartë se njëra nga karakteristikat e Orientalizmit Ontologjik të Kthyer Mbrapsht është obsesioni tipik orientalist me gjuhë, tekste, filologji dhe lëndë të afërta. Thjesht, i imiton mjeshtër të mëdhenj orientalist - me një imitim tejet të dobët – kur kërkon t’i zbërthej në fjalë dhe përmes fjalëve sekretet e “mendjes”, “psikikës” ose “karakterit” primordial arab. Me fjalë tjera, ka adoptuar në mënyrë të bindur dhe jokritike atë që Saidi në mënyrë pejorative e ka quajtur qëndrimi “tekstual”³⁸ orientalist ndaj realitetit. Në rastin e lartpërmendur të së ashtuquajturës analizë dhe krahasim të cilin e citova, mund të shihet lehtësisht karakteri panglosian madje edhe donkishotesk i përpjekjes për të kapur diçka rreth një fenomeni historik kaq kompleks siç është jeta psikike e arabëve, e kaluara dhe e tashmja,

³⁶ Georges Saddikni, *Man Reason and Synonyms*, Al-Ma’rifa, Damask, Tetor 1987, f.7-17. Saddikni ka qenë anëtar i Komandës Kombëtare (pan-Arabe) të Partisë Ba’th si dhe shefi i Zyres së Punëve të Jashtme. Për shumë vite ai ka qenë edhe Minsitri i Informacionit në Siri.

³⁷ *Homo homini lupus*

³⁸ Edward Said(1978), *Orientalism*, Pantheon Books, New York, f.92

duke aplikuar fjalë për fjalë atë që është mësuar nga librat orientalistë dhe analizat filologjike.

Ky Orientalizëm i Kthyer Mbrapsht bën mëkat të dyfishtë sepse po përpiket ta kap esencën e “mendjes arabe” duke mësuar si t’i analizojë fjalët dhe tekstet arabe nga fjalët dhe tekstet e orientalistëve mjeshtrë (mësues). Sikur një vepër platonike arti, qëndrimi i tij tekstual po hiqet dy herë nga realiteti origjinal.

Prandaj, Orientalizmi i Kthyer Mbrapsht na njofton me variacionet mbi temat raciste të Renan-it siç mund të nxirren nga analizat filologjike dhe spekulimet linguistike të tij. Por, elementi më i ri është konkluzioni i Orientalizmit të Kthyer Mbrapsht se studimet krahasimtare filologjike dhe gjuhësore dëshmojnë epërsinë ontologjike të mendjes orientale (në këtë rast “mendjes arabe”) ndaj oksidentales. A nuk kemi treguar se ideja sublimë “e vëllazërisë mes njerëzve” vjen nga Lindja dhe është origjinale për “mendjen primordiale arabe”, përderisa ideja bazë e Hobbes-it “lufta e të gjithëve, kundër të gjithëve” vjen nga Lindja dhe është origjinale për “mendjen primordiale evropiane”.

Në stilin klasik orientalist, esenca e “mendjes arabe” hulumtohet nga ana e një mendimtari arab vetëm përmes gjuhës dhe në izolimin hermetik nga ndërhyrjet siç janë ato të infrastrukturave socio-ekonomike, politikat, ndryshimet historike, konfliktet e shtresave shoqërore, revolucionet etj. Kjo “mendje”, “psikikë” ose “esencë” e primordiale arabe do të duhej ta zbulonte potencën, gjenialitetin dhe karakteristikat dalluese përmes fluksit të ngjarjeve historike dhe aksidentet e kohës, pa u kafshuar natyra e saj nga ana e historisë ose kohës. Nga ana tjetër, seria e ngjarjeve, kushteve dhe aksidenteve që e formojnë historinë e popujve siç janë arabët, kurrë nuk mundet realisht të kuptohet nga ky këndvështrim, pa reduktim, përmes një sërë ndërmjetësimesh dhe hapash, drejtë manifestimeve primare të natyrës origjinale të pandryshueshme të “mendjes”, “psikikës” ose “esencës” arabe.

Këtu dua të citojë edhe një shembull. Saidi saktësisht thekson se:

“Vlera e ekzagjeruar e ngarkuar në arabishte si gjuhë i lejon Orientalistit ta bëjë ekuivalencën gjuhësore me mendjen, shoqërinë, historinë dhe natyrën. Për orientalistin gjuha është ajo që flet për arabo orientalen, dhe jo e kundërta.”³⁹

³⁹ Ibid, f.321

Orientalizmi i Kthyer Mbrapsht e ndjek shembullin jo vetëm besnikërisht por edhe në mënyrë më të pamatur dhe të vrazhdë. Si rrjedhojë, një autor tjetër sirian shkroi kështu rreth statusit unik të gjuhës arabe dhe çudirave (pyetjet) që dalin lidhur me “primitivizmin” e arabit dhe gjuhës së tij:

“Pas studimit të karakteristikave të secilës shkronjë të gjuhës arabe, unë vazhdova me zbatimin e konotacioneve të tyre emocionale dhe shqisore mbi kuptimet e fjalëve që fillonin me këto shkronja, dhe nganjëherë që përfundonin me këto shkronja, përmes tabelave statistikore të sjella nga fjalorët e gjuhës arabe. Pas shqyrtimit të kujdesshëm të rezultateve të mrekullueshme të dhëna në këtë studim, mu duk sikur origjinaliteti i gjuhës arabe kalon përtej kufijve të potencialeve njerëzore. Në atë moment mendova se nuk mund te gjindet asnjë shpjegim logjik dhe i arsyeshëm i kësaj mrekullie të një gjuhe, përveç nëse trajtohet nën kushtet e kategorisë së primitivizmit të arabit dhe gjuhës së tij.”⁴⁰

Përfundimi kyç i këtij vargu arsyesimesh vazhdon kështu:

“Prandaj, shkronjat arabe të transformuara nga ky kontejner vokalesh mbushet me sensacionet dhe emocionet njerëzore për kuintescencën e arabit, e “asabija-së”, shpirtit, madje edhe përbërësve të nacionalitetit të tij.”⁴¹

Në stilin e përsosur renanian, ky nocion i primitivizmit arab dhe gjuhës së tij është bërë për ta definuar një tip fillestar të njeriut me trajtat e tij më thelbësore të paimitueshme, nga të cilat domosdoshmërisht rrjedhin mënyrat më specifike të sjelljeve. Kjo është deklaruar në mënyrë më të qartë dhe të vrazhdë – që këtej në mënyrë më të sinqertë – nga një ideolog tjetër sirian: “esenca e kombit arab gëzon karakteristika të caktuara absolute dhe esenciale siç janë: teizmi, spiritualizmi, idealizmi, humanizmi dhe civilizimi”.⁴²

Jo papritur e ndjek atë se kjo esencë absolute e kombit arab është gjithashtu bartësi i nënkuptuar i misionit civilizues, i cili ndikon mbi gjithë botën. Duke pasur parasysh dobësimin e Perëndimit kah fundi i shekullit njëzet, është supozuar se Orienti do të ngrihej nën udhëheqjen e kombit arab dhe nën flamurin e misionit të tij civilizim-

⁴⁰ Hasan Abbas(1978), The Arabic Letters and the Six senses, Al-Ma'rifa, tetor, f.140-141

⁴¹ Ibid, f.143

⁴² Isma'il 'Arafî, Qital al-'arab al Qawmi (1977), Botuar nga E Ministria e Kulturës dhe Udhëzimit Kombëtar, Damask, f.70

prurës për t'ia rrëfyer udhën njerëzimit, në mënyrë që të dalë nga gjendja e dekadencës në të cilën e ka sjell udhëheqja perëndimore. “Esenca perëndimore” ka prodhuar shenja të pagabueshme të dekadencës siç janë: “mekanizmi, darvinizmi, frojdianizmi, marksizmi, maltuzianizmi, sekularizmi, realizmi, ekzistencializmi, fenomenalizmi, pragmatizmi, makiavelizmi, liberalizmi dhe imperializmi”, të cilët fjalë për fjalë janë doktrina që manifestojnë “esencën krejtësisht materialiste”.⁴³

Në anën tjetër, “universi njerëzor” (p.sh. njeriu, njerëzimi, bota, jeta, civilizimi) është duke e pritur takimin e caktuar me “kombin, bartësin e atij misioni të zgjedhur për ta rrëfyer udhën e daljes nga kjo rrugë qorre”. Tutje: “sado tragjike të jetë gjendja aktuale e kombit arab, nuk ekziston kurrfarë dyshimi se ky komb është ai i premtuari dhe shumëprituri, sepse ai vetë i siguroi në mënyrë të përkryer, para shumë viteve, të gjithë përbërësit, karakteristikat dhe veçoritë ideale të një kombi. Rrjedhimisht, tani posedon, në një mënyrë unike të rrënjësor thellë, të gjitha llojet e trajtave humane ideale, përsosmëritë dhe virtytet e tyre që e bëjnë atë të aftë dhe merituar për bartjen e misionit fisnik për të cilën është zgjedhur...”⁴⁴

Tani po i kthehem shembullit të dytë i cili ilustron atë që është definuar si Perspektive e re ndaj Orientalizmit Ontologjik.

Ringjallja Islamike dhe Orientalizmi i Kthyer Mbrapsht

Nën ndikimin e procesit revolucionar iranian, doli në pah vargu revizionist i mendimeve politike arabe. Protagonistët e tij të shquar janë kryesisht të varur nga radhët e së majtës: ish radikalët, ish komunistët, marksistët jo ortodoks dhe nacionalistët të zhgënjyer, të një lloji apo tjetër. Ky varg i mjegullt politik gjeti një përgjigje entuziaste në mesin e një numri të caktuar të intelektualëve dhe shkrimtarëve arabë të dalluar, si është poeti Adonis, mendimtari progresiv Anwar ‘Abd al Malek dhe kritiku i ri dhe i talentuar Libanez Ilias Khoury. Do të shtoja se partizanët e kësaj radhe e dëshmuuan vetën si mjaft produktiv, duke përdorur forume të ndryshme në Liban dhe Evropë Perëndimore, ku i bëjnë të njohura pikëpamjet, analizat dhe idetë e tyre për lexuesit. Teza e tyre kryesore mund të përmblihet kështu: Shpëtimi kombëtar i arabëve, i kërkuar me kaq dëshirë që nga okupimi Napoleonik i Egjiptit nuk mund të gjendet as në nacionalizmin sekular (qoftë radikal,

⁴³ Ibid, f.145

⁴⁴ Ibid, f.147-148

konservator apo liberal) e as në komunizmin revolucionar, socializëm ose diçka të ngjashme, por në kthimin në autenticitet të asaj që e quajnë “islami popullor politik”. Për të qenë i qartë do t’i referohem kësaj gasjeje të re si një trend Islamanik.

Nuk dua ta kundërshtoj tezën e Islamanikëve, të dhënë më lartë në këtë prezantim. Në vend të kësaj, do të doja ta theksoja se analizat, bindjet dhe idetë e prodhuara nga trendi Islamanik në mbrojtje të tezës së tyre qendrore thjeshtësisht riprodhojnë aparatin e tërë të diskredituar të doktrinës klasike orientale lidhur me dallimin midis Lindjes dhe Perëndimit. Kjo përsëritje ndodh si në nivelin ontologjik ashtu dhe në atë epistemologjik, vetëm se janë kthyer mbrapsht në favor të Islamit dhe Lindjes në gjykimet e saj implicite dhe eksplicite të vlerave.

Një karakteristikë e spikatur e literaturës politike, e prodhuar nga trendi Islamanik është insistimi për të zëvendësuar opozitën e njohur të çlirimit kombëtar kundër dominimit imperialist me një opozitë më reaksionare të Lindjes kundër Perëndimit.⁴⁵ Në Perëndim procesi historik mund të lëviz me interesat ekonomike, betejat ekonomike dhe fuqitë socio-politike. Por në Lindje “lëvizësi primar” i historisë është Islami, sipas deklaramit të fundit të Adonisit.⁴⁶

Adonisi e shpjegon vetën duke pranuar haptazi se në studimin e shoqërisë arabe dhe betejat e saj të brendshme:

“Parësinë ia kam atribuar faktorit ideologjik-religjioz, sepse në shoqërinë arabe, e cila është ndërtuar tërësisht në bazat e religjionit, mënyrat dhe mjetet e prodhimit nuk janë zhvilluar në mënyrë që të çojnë në ngritje të vetëdijes shtresore. Faktori i religjionit mbetet lëvizësi primar. Rrjedhimisht, lëvizja e saj nuk mund të shpjegohet me anë të kategorive siç janë shtresat shoqërore, vetëdija shtresore, ekonomia, lëre më ekonominë. Kjo do të thotë se betejat brenda shoqërisë arabe përgjithësisht kanë qenë të karakterit ideologjik-religjioz.”⁴⁷

Përfundimi gjithëpërfshirës i Adonis-it natyrisht është i mjaftueshëm për “eliminimin e betejave ndërshtresore, naftës dhe

⁴⁵ Anwar ‘Abd al-Malek ri theksoi bindjen e tij se veçoria më e rëndësishme e kohërave tona është “konfrontimi i vazhdueshëm i qytetërimeve midis Orientit dhe Oksidentit” (Arb Studies Quarterly, v. I, nr.3, verë 1979, f.180)

⁴⁶ “Islam and Political Islam”, An-Nahar Arabe et Internationale, Paris, Janar 22, 1979, f.64. Ribotuar në Mawaqif, Beirut, nr.34, Dimër 1979, f.149-160

⁴⁷ Mawaqif, nr.34, f.155

ekonomisë”⁴⁸, për të arritur deri te të kuptuarit e duhur të dinamikave sociale orientale (myslimane, arabe, iraniane).

Me fjalë të tjera: idetë, bindjet, sistemet filozofike dhe superstrukturat ideologjike janë të mjaftueshme për t’i shpjeguar “ligjet e lëvizjes” të shoqërive dhe kulturave orientale. Prandaj, një Islamanik entuziast shpalli se “Revolucioni Iranian na zbulon duke theksuar dukshëm... se ligjet e evolucionit, përpjekjet dhe uniteti në vendet tona dhe në Orient janë tjera dhe ndryshojnë nga ato të Evropës dhe Perëndimit”.⁴⁹ Islamaniku i tretë na bindi se “e gjithë kjo i lejon Homeinit t’i përkthej idetë e tij të thjeshta islamike në një tërmet socio-politik, në shpërthimin e të cilit sistemet më të përsosura dhe më të sofistikuara teorike-filozofike kanë dështuar”.⁵⁰ Rrjedhimisht, këshilla e fundit e islamanikëve për të majtën arabe është që t’i rirregullojnë prioritetet e tyre në një farë mënyrë që ato të keqinterpretohen: “t’iu japë rëndësi faktorëve kulturorë e ideologjikë që i lëvizin masat dhe të vazhdojnë me riformulimin e të vërtetave shkencore, ekonomike dhe sociale mbi këtë paragjykim”.⁵¹

Sipas një orientalisti siç është H.A.R. Gibb (dhe të tjerët) kjo tërësi stabile, vetë-identifikuese islamike rregullon punimet e detajuara të të gjitha fenomeneve humane, kulturore, sociale dhe ekonomike të cilat i përfshin. Për më tepër, koherenca, qetësia dhe forca e brendshme e saj fillimisht rrezikohen nga ndërhyrjet e tilla të huaja siç janë betejat e shtresave, interesat ekonomike, idetë demokratike të lëvizjeve sekulare kombëtare, intelektualët “e perëndimozuar”, partitë komuniste etj. Kështu që, nuk është e befasishme ta shohësh Adonisin duke i bërë këto dy gjëra:

Së pari, duke kundërshtuar “nacionalizmin, sekularizmin, socializmin, marksizmin, komunizmin dhe kapitalizmin”⁵² à la Gibb et al., për shkak të burimit perëndimor të këtyre ideve dhe ndikimin e tyre korroziv mbi strukturat e brendshme të Islamit, që e mbajnë atë oriental.⁵³

Së dyti, duke e interpretuar Revolucionin Iranian nën kushtet e një formule të thjeshtë empatike: “Islami është thjeshtë Islam”, “pavarësisht dhe kundër politikave, betejave të shtresave, naftës dhe

⁴⁸ Ibid, f.152

⁴⁹ Walid Nuwayhed, As-Safir, Gazeta Ditore, bejrut, 19 dhjetor, 1979, Editorial Page

⁵⁰ Suhail Kash, As-Safir, 3 janar, 1979

⁵¹ Sa’d Mehio, As-Safir, 20 janar, 1979

⁵² Mawaqif, nr.34, f.47-48

⁵³ Edward W. Said (1978), Orientalism, Pantheon Books, New York, f.263

ekonomisë”. Këtu, tautologjinë Orientalizmit Ontologjik, Adonisi e përfaqëson si urtësi përfundimtare që u soll në një mënyrë shumë të mirë në kritikën e Saidit: “Orienti është Orient”; dhe duke i ndjekur hapat e ndritshëm të Orientalistëve Ontologjikë siç janë Renan, Macdonald, Von Gruenbaum dhe Bernard Lewis, Adonisi dhe islamanikët e tjerë imagjinojnë se mund ta kuptojnë esencën e tij të izoluar nga ekonomia, sociologjia, nafta dhe politika e popujve islamik. Si rrjedhojë ata kanë dëshirë të madhe për ta siguruar statusin ontologjik orientalist jo vetëm në cilësinë e “lëvizësit primar” të historisë islame por edhe në cilësinë e alfa-së dhe omega-së së “Orientit Islamik”. Në botën islamike asgjë përpos Islamit nuk ka rëndësi.

Duhet shënuar po ashtu se metafora e preferuar e islamanikëve rrjedh nga lëvizja e fiksuar, jo progresive, jo inovative, ciklike e oqeaneve. Sipas tyre, Islami është përsëri në baticën e lartë pas zbatimit të ultë të gjeneratave të vjetra madje edhe të shekujve të tërë. Unë paraqes se ky këndvështrim i islamanik ndaj Islamit në esencë dhe duke marrë parasysh pasojat logjike, nuk dallon nga predikimet metafizike të Orientalizmit Ontologjik. Me fjalë tjera, Islami na është demonstruar para syve në mënyrë të njëjtë siç u pa nga H.A.R. Gibb, si tërësi orientale unike monolite, në esencë tërërisht e ndryshme nga Evropa, Perëndimi dhe njerëzimi tjetër.

Prandaj, sipas trendit klasik orientalist (edhe pse i kthyer mbrapsht), Adonisi në mënyrë nënçmuese pohon se “teknologjizmi dhe origjinaliteti” janë karakteristikat e caktuara të esencës perëndimore. Pastaj, i njëjti vazhdon me numërimin e karakteristikave kryesore të cilat e veçojnë mendimin perëndimor për shkak të këtij tipari të qenësishëm. Sipas tij ato janë: sistemi, rendi, metoda dhe simetria. Nga ana tjetër “veçoria e Orientit”, për të, “qëndron në origjinalitet”, dhe kjo është arsyeja pse vetëm profetikja, vizionarja, mrekullibërësja, e pafundmja, e brendshmja, e përtejshmja, fantastikja, ekstatikja etj. mund të jenë mjete me të cilët mund të kuptohet.⁵⁴

Rrjedhimisht, nuk duhet të befasohemi nëse përpjekjet revolucionare dhe sakrificat e popullit iranian në sytë e islamanikëve, nënkuptojnë “një kthim i Islamit” (metafora e baticës së lartë) ose manifestimin e opozitës islame të lindur ndaj popujve jo myslimanë dhe ndikon (kontradiktë Lindje-Perëndim) siç do të na bënte të besojmë Bernard Lewisi.⁵⁵ Në mënyrë të ngjashme, islamanikët si duket janë

⁵⁴ Mawaqif, nr.36, Dimër 1980, f.150-153

⁵⁵ Edward W.Said (1978), Orientalism, pantheon Books, NY, f.107

plotësisht në përputhje me përfundimin e Morroe Bergerit se “as kapitalizmi e as socializmi nuk janë rubrika adekuate për Islamin modern”.⁵⁶ Por përse? Arsyeja, siç u cek nga Saidi, është se sipas Orientalizmit Ontologjik (në versionin e kthyer mbrapsht dhe në versionin origjinal) nuk do të ketë kuptim po që se flitej për Islamin klasik, mesjetar ose modern; sepse Islami është gjithmonë Islam. Islami mund të tërhiqet, të kthehet, të jetë në zbatimin e ultë ose në baticën e lartë, por jo më shumë se kaq. Dhe, pasi që i ashtuquajtimi “Islami Modern”, sipas Orientalizmit Ontologjik i Kthyer Mbrapsht, me të vërtetë nuk është më shumë se versioni i ri-konfirmuar i Islamit të vjetër, Adonisi nuk gjen siklet në këshillimin e revolucionit iranian rreth problemeve të tashme dhe të ardhme me zhargonin arkaik dhe teologjik të cilin po e ilustron më poshtë:

“Vetëkuptohet se politikat e profecisë i kanë shtrirë bazat e jetës së re dhe rendit të ri. Vetëkuptohet, gjithashtu, se politikat e imamateve ose vilajeteve janë udhëzuesi i saktë i politikave të profecisë, ose është e njëjta gjë sikurse politika e profecisë me inspirim dhe pa identifikim të plotë. Sepse, çdo imamat ose vilajet i takon një periudhe të veçantë, dhe çdo periudhë i ka problemet e veta. Prandaj, rëndësia e politikave të imamateve madje dhe legjitimiteti i tyre shtrihet aty sa mund të kuptohet nga ixhtihadi ndryshimi i formave dhe realiteteve të sapo lindura nën udhëzimet e sakta të politikave të profecisë.”⁵⁷

Në mënyrë të ngjashme, a nuk është kjo logjik konservatore orientalistike ajo e cila shtrihet nën debatin e fundit iranian në lidhje me pyetjen se a mund të përshkruhet si demokratike “Republika Islamike”? Linja zyrtare Islamike, e cila mbizotëroi, argumentoi se “Islami” nuk mund të pranojë asnjë cilësues shtesë përpos Islamit. Me fjalë tjera, ashtu siç nuk ka kuptim të flitet për Islamin klasik, mesjetar ose modern – duke marrë parasysh se Islami është gjithmonë Islam – nuk ka kuptim të flitet as për një republikë islamike si demokratike, duke menduar se republika Islamike është gjithmonë islamike dhe nuk mund të jetë diçka tjetër. Prandaj, deklarata e Homeinit e dhënë në njërin nga intervistat e shumta në lidhje me republikën islamike: “Termi Islam nuk i duhet një cilësues siç është *demokratik* për tu cilësuar... Termi Islam është i përsosur, dhe vendosja e një fjale tjetër pranë këtij termi me të vërtetë e trishtueshme”.⁵⁸

⁵⁶ Ibid, f.108

⁵⁷ An-Nahar Arabe et Internationale, Paris, 26 shkurt, 1979, f.24 Shih edhe Mawaqif, nr.34, f.158

⁵⁸ As-Safir, 10 tetor, 1979

Në fund, Orientalizmi Ontologjik i Kthyer Mbrapsht nuk është më pak reaksionar, mistifikues, ahistorik dhe anti-human se vetë Orientalizmi Ontologjik.

Beirut, Vjeshtë 1980

Përktheu:
Zeqije Xhafçe

Recensione

Sadik Mehmeti, Hatixhe Ahmedi, Ramadan Shkodra (2021). Dijetarë shqiptarë në Perandorinë Osmane (1880 ó 1912): Sipas dokumenteve të Meshihatit të Lartë Osman, Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame e Republikës së Kosovës, Prishtinë:BIK

Leximi dhe kuptimi i shoqërisë kryesisht varet nga mënyra se si e lexojmë dhe kuptojmë historinë e ideve dhe koncepteve intelektuale të asaj shoqërie. Dijetarët dhe veprat e tyre janë një shesh ku shpërfaqen transformimet ideologjike të shoqërisë përgjatë historisë. Në Perandorinë Osmane, dijetarët myslimanë (myderrizët, ylemaja, hoxhallarët, kadinjt), si klasa më e lartë intelektuale e shoqërisë, ishte vendimtare në organizimin juridik dhe kulturor të shtetit. Si në fushat e tjera, edhe në mesin e shtresave të dijetarëve osman kishte një numër të konsiderueshëm dijetarësh me prejardhje shqiptare, ose që ishin lindur në rajonet e Ballkanit. Disa nga këta dijetarë ishin ngjitur në majat e shkencës dhe dijes së atëhershme, e disa të tjerë patën ndihmuar edhe procesin e krijimit të shtetit shqiptar në vitin 1912. Por aktiviteti i tyre ishte i përqendruar në fushën e dijes, arsimit, teologjisë dhe kulturës, ku arritën të krijojnë një trashëgimi të dijes dhe kulturës në përgjithësi.

Me ardhjen në pushtet të partisë komuniste, qoftë në Shqipëri e qoftë në Kosovë, filloi të konstruohet një diskurs marksist-leninist, sipas të cilit, dija dhe dijetarët fetar qenë regresiste dhe pengonin zhvillimin dhe emancipimin e shoqërisë shqiptare. Politikat e këtij pushteti në fushën e arsimit dhe kulturës u pozicionuan apriori kundër dijes dhe dijetarëve fetarë, ndërsa qëndrimet e tyre ndërtoheshin mbi predikime të disa klerikëve e teologëve radikal e gjysmë të shkolluar. Pushteti ideologjik komunist jo vetëm që përdori të gjitha mekanizmat shtetërore për t'i zhdukur institucionet e mëhershme shkollore ku mësohej feja, por dhe ndërtoi një dije të re, në të cilin, dija e fesë dhe teologjia nuk zënin vend, ose ato diskreditoheshin me argumentime po aq doktrinare sa të religjioneve. Për atë dhe nuk u lejua mësimi dhe studimi i trashëgimisë intelektuale e krijuar në kohën e Perandorisë Osmane. Andaj një pjesë e rëndësishme e kësaj trashëgimie mbeti e heshtur, e panjohur dhe e pa studiuar.

Veprën enciklopedike të S. Mehmetit, H. Ahmedit dhe R. Shkodrës me titull *Dijetarë shqiptarë në Perandorinë Osmane (1880 ó*

1912): *Sipas dokumenteve të Meshihatit të Lartë Osman* duhet lexuar si pjesë të ndërmarrjes për leximin dhe kuptimin e trashëgimisë sonë intelektuale gjatë Perandorisë Osmane. Në këtë vepër, autorët kanë sjellë në gjuhën shqipe biografitë dhe bibliografitë e 195 dijetarëve që janë lindur e kanë jetuar në trojet shqiptare, gjatë fundit të shekulli 19-të dhe në fillim të shekulli 20-të. (Edhe pse libri titullohet "Dijetarë shqiptarë...", por është vështirë të pretendohet se të gjithë këta persona kanë pasur prejardhje etnike shqiptare) Të dhënat biografike të këtyre dijetarëve, autorët i kanë gjetur nëpër arkivat e Turqisë, të cilat i kanë deshifruar, dhe më pas i kanë përkthyer e interpretuar në gjuhën shqipe. Dijetarët e përfshirë në këtë vepër janë nga katër vilajetet shqiptare, ndërsa njësitë janë të ndara sipas qyteteve, duke filluar me Prishtinën dhe duke mbaruar me Kazanë e Dramës në vilajetin e Selanikut. Qytetet me numër më të madh dijetarësh në këtë vepër janë: Gjirokastra (20), Dibra (15), Prizreni (12), Prishtina (11), Gjakova (11), etj..

Dijetarët e përfshirë në këtë vepër, sipas dokumenteve që kanë sjellë autorët, kanë vepruar si mësimdhënës të shkollave të ulëta, gjykatës nëpër qytete të ndryshme të Perandorisë, myderrisë (profesorë) në Medresenë e Fatihut të Stambollit (në atë kohë ishte institucion në nivel të universitetit), ligjëruesë në disa nga xhamitë kryesore të Stambollit, përpunues dhe redaktues librash, mësimdhënës dhe edukatorë të sulltanëve, etj.. Veprimtaria e këtyre dijetarëve në shtresat dhe institucionet më të larta të Perandorisë Osmane tregon shkollimin dhe formimin e lartë akademik dhe intelektual të tyre. Kjo gjë flet edhe për mundësitë e hapura për t'u shkolluar dhe punuar në një hapësirë shumë të gjerë gjeografike, me diversitete gjuhësore e kulturore dhe në një shoqëri plurale, siç ishte Stambolli, Bagdadi, Kajroja, Damasku, Medina, etj.. Shkollimi, punësimi dhe jeta në këto qendra të mëdha kulturore e perandorake të kohës kishte krijuar mundësinë që këta t'i njihnin dhe t'i lexonin veprat dhe kryeveprat e qytetrimin islam, si dhe të kishin qasje në biblioteka dhe librari shumë të pasura. Për atë disa prej tyre kanë arritur edhe të shkruajnë tekste në gjuhën arabe, turke e perse, e disa kanë bërë edhe përkthime në gjuhën shqipe.

Këtu mund të veçohet Vehbi Dibra nga qyteti i Dibrës, i cili ka lënë në dorëshkrim dy vepra në fushën e Logjikës dhe teologjisë. Vepra e parë titullohet *Durretu 'l-efkar ve ruhuhu* (Perla të mendimit dhe

shpirti i tyre) që trajton tematikë nga fusha e Logjikës, ndërsa dorëshkrimi i dytë quhet *Risale-i ruh* (Trajtesë mbi shpirtin), që përmban thënie dhe përkufizime mbi shpirtin (shih: f. 346). Këto vepra të Vehbi Dibrës dhe vepra të tjera të shkruara nga dijetarë të tjerë të cilat akoma nuk i njohim do të na ndihmonin të lexojmë, kuptojmë dhe interpretojmë mendimet dhe preokupimet intelektuale të paraardhësve tanë.

Gjithashtu mund të përmendet edhe rasti i Ali Zybejrës nga Gjakova, i cili pas shkollimit në Gjakovë dhe Stamboll, ka shërbyer si nëpunës, gjykatës dhe zëvendës kadi në Tiranë, Selanik, Preshevë, Tetovë, Durrës, Stamboll dhe në Mekë. Rasti i Ali Zybejrës dhe të tjerëve dëshmon për mundësitë dhe sukseset e dijetarëve shqiptarë gjatë Perandorisë Osmane.

Përveç këtyre të dhënave, S. Mehmeti, H. Ahmedi dhe R. Shkodra në fund të librit kanë sjellë dy shtojca, me të cilat e pasurojnë dhe ia rrisin vlerën edhe më shumë punës së tyre. Shtojca e parë përmban listën e medreseve në Perandorinë Osmane, listën e lëndëve kryesore të lëndëve që janë mësuar në këto medrese, listën e teksteve kryesore që janë lexuar dhe studiuar, listën e rangimeve të myderrizëve dhe në fund fjalorthin. Lista e dytë ka bibliografinë dhe përmbajtjen e librit.

Lista e teksteve mësimore është një dëshmi e rëndësishme që shënjon orientimin epistemologjik dhe ideologjik të dijes së medreseve osmane. Shkolla teologjike osmane dominohej nga Mez'hebi Hanefi dhe Maturidi dhe kjo mund të vërehet edhe nga tekstet që janë lexuar dhe studiuar nëpër medrese. Shkolla e Maturidizmit që krijuar nga veprat e dijetarëve të mëdhenj siç qenë: Imam Gazali (vdiq 1111), Fahredin Razi (v. 1209), Nasirudin Tusi (1273), Sadedin Taftazani (v. 1395), Sejid Sherif Xhurxhani (v. 1413), etj.. Veprat e këtyre dhe komentimet që i bëheshin nga të tjerët ishin pjesë e kurikulave të medreseve osmane e shqiptare. Një fenomen tjetër që i bie në sy lexuesit është se në mesin e teksteve që lexoheshin e studioheshin në këto medrese qenë edhe kryeveprat e poezisë dhe misticizmit islam-persian, si Bostani dhe Gjylistani i Saadi Shirazit (v. 1292), Divani i Hafiz Shirazit (v. 1390), Beharistani i Xhamiut (v. 1492), Mesnevija e Mevlana Rumiut (1273), etj.. Gjithashtu, lista dëshmon se sistemi arsimor në këto shkolla mbështetej në Logjikën e Aristotelit, e cila

mësohej me anë të veprave si, *Isagoxi*, *Fennari*, *Mugni't-tullab*, etj.. Nga kjo listë e veprave mund të arrihet deri te një konkludim se në medreset e atëhershme ekzistonte mundësia të studiohej dialektika, retorika, estetika dhe analogjia. Nxënia e këtyre dijeve shërbente për kuptimin dhe interpretimin e teksteve fetare dhe klasike, të cilat janë përplot koncepte metafizike, simbolika dhe metafora. Gjithashtu, studimi i teksteve logjike, filozofike dhe mistike krijonte një diskurs më paqësor dhe më human në shoqëri. Ndërsa nga lista e lëndëve vërehet se përveç gjuhës turke, aty mësohej edhe gjuha arabe dhe perse, ndërsa leximi dhe studimi i veprave në arabisht dhe persisht është provë se studentët e këtyre medreseve i njihnin mirë këto gjuhë.

Duhet thënë se autorët, poetin Shem'i (v. 1529-30) nga Prizreni e ngatërrojnë me Shem'i Mustafa Efendiun (v. 1602), i cili njihet edhe si komentues i Mesnevisë dhe i shumë veprave mistike perse. Një ngatërrim të tillë e ka bërë edhe Jashar Rexhepagiqi, si dhe disa studiues të tjerë turq.

Në fund mund të thuhet se vepra *Dijetarë shqiptarë në Perandorinë Osmane (1880 ó 1912): Sipas dokumenteve të Meshihatit të Lartë Osman* na ndihmon të lexojmë dhe kuptojmë edhe më mirë trashëgiminë tonë kulturore dhe në këtë mënyrë, të interpretojmë fenomenet e sotme të shoqërisë. Sepse sistemit arsimor përgjatë shekulli 20-të pat krijuar një dije të re, nëpërmjet të cilës, studiuesit dhe shkencëtarët nuk e kuptonin të kaluarën e tyre jo shumë të largët. Të gjithë këto ngjarje u bënë shkak që kultura e proviencave fetare, të mbetej e pa hulumtuar, e pa interpretuar dhe e pakuptuar siç duhej.

Abdulla Rexhepi

Muhamed Mufaku (2021). Figura Shqiptare në Lindjen e Mesme Shekujt XVI-XX, Shkup:Logos A

Interesimi i lexuesit shqiptarë për tu njohur me shtetin osman, në veçanti me burokratët që shërbyen në këtë shtet dita ditës po rritet. Këtij interesimi i është përgjigjur edhe Akademiku dhe profesori i mirënjohur Muhamed Mufaku, me librin e tij të fundit, “Figura Shqiptare në Lindjen e Mesme Shekujt XVI-XX”, botuar nga shtëpia botuese Logos-A Shkup, 2021.

Siç thekson autori në hyrje, ky libër është një përmbledhje e punimeve shkencore dhe vështrime të botuara në gjuhën arabe dhe shqipe. Në fokus ka mbi 20 personalitete shqiptare që shërbyen në botën arabe nga pozita e Sadrazamit, Pashait dhe funksioneve tjera gjatë periudhës së sundimit osman dhe pas ramjes së administratës osmane në këto hapësira.

Mbarështrimi i lëndës që përbën këtë monografi të personaliteteve shqiptare në lindjen e mesme ofron informacion të vyeshtëm edhe për historinë e qyteteve të lindjes, ku shërbyen dhe vepruan këto personalitete. Autori me kompetencë shkencore jep të dhëna mbi kontributet e Pashallarëve shqiptar në zhvillimin infrastrukturor dhe ekonomik të qyteteve ku ata shërbyen. Është rasti me Halepin dhe ndërtimet e haneve, kajsarijeve, pazareve etj. të Mehmet Pashë Dukagjinit. Apo, imaretet e Ahmet Pashë Arnautit, i cili shërbeu në periudhën e Sulltan Muratit IV (1623-1640) dhe që në historinë e periudhës klasike osmane njihet për kontributet infrastrukturorë në hyrja të Damaskut dhe personaliteteve tjera që janë pjesë e shtjellimit të librit.

Duke qenë se autori një pjesë të jetës së tij e kaluar në botën arabe si profesor universitar ka plotësuar një boshllëk bibliografik për sa i përket trajtimit të këtyre figurave shqiptare. Sidomos, kur dihet se numri i studiuesve shqiptarë që merren me historinë dhe kulturën e lindjes së mesme është shumë i vogël. Një cilësi që ia shton edhe më shumë vlerën punimeve të M. Mufakut është edhe informacioni mbi gjendjen dhe fatin e imareteve të ndërtuara nga pashallarët shqiptar, që në të shumtën e rasteve mësojmë se, me vendime të ministrive përkatëse u është ndërruar natyra e shërbimit dhe mund të thuhet se u është humbur gjurma. Rasti më pikant është ai me imaretin e Ahmet Pashë Arnautit në Damsk, i cili në vitin 1949 u shndërrua në shkollë fillore dhe në vitin 1959 pushoi së funksionuari.

Autori ka ndjekur edhe gjurmët e mbetjeve varrezore të dy personaliteteve shqiptare. Mahmud Pashë Aranuti (Shqiptari), i cili kishte shërbyer në Tripol të Sirisë dhe në qytetin e Hama-s, ku edhe u varros (v.1658) dhe Kara Mahmud Pasha, i cili ishte dy herë sadriazam i Perandorisë osmane gjatë periudhës më të vështirë të perandorisë osmane, e njohur edhe si periudha e Tegajjurit (dekadencës). Ky i fundit, pas tërheqjes nga pozita e Sadriazamit më 1655, gjatë rrugës për në Haxh vdes në Hama, ku edhe varroset. 3 vite më vonë vdes edhe Mahmud Pashë Arnauti dhe që të dy ishin varrosur pranë xhamisë *Arnaut* në Hama. Por, që në vitin 1969 me qëllim të rikonstruktimit të xhamisë dhe zonës përreth, Ministria e Vakëfe merr vendim për transferimin e varreve në Muzeun Etnografik të Hama-s.

M. Mufaku, ka prezantuar personalitetet shqiptare që zënë vend në veprën e historianit arab En-nehrevalit. Një personalitet tjetër me shumë interes për historinë shqiptare dhe jo vetëm, është ai i Mehmet Ali Pashë Kavalla (1769-1849), i cili konsiderohet si njëri nga personalitetet më të mëdha shqiptare që identifikohet me botën arabe. Siç dihet ai, njihet edhe për reformat radikale dhe shumë të suksesshme në Egjipt dhe në provincat që përbënin levantin (Palestinë, Liban, Siri dhe Jordani), ku për herë të parë në histori të kësaj hapësire administrative osmane themelohen këshillat bashkiak. Autori në mënyrë kronologjike ka trajtuar ngritjen e Mehmet Ali Pashë Kavallës nga ushtari i thjesht në Vali osman të Egjiptit e deri në themelimin e dinastisë shqiptare, e cila e drejtoi me Egjiptin deri në vitet e 50ta të shekullit të kaluar.

Kontributet e pashallarëve dhe zyrtarëve osman të hierarkisë më të ulët me origjinë shqiptare që shërbyen në botën arabe kanë bërë që edhe politikat dhe zhvillimet që lidheshin me shqiptarët dhe Shqipërinë të zënë një vend të çmuar në shtypin vendor të kohës. Kolumnet dhe analizat që kanë të bëjnë me mytesarifin e Jerusalemit, Mehdi Bej Frashërin dhe themeluesin e shtetit shqiptar, Ismail Qemal Bej Vlorës janë pjesë e shtjellimit të këtij libri.

Autori ka marr në konsideratë edhe trajtimin e personaliteteve shqiptare që vepruan në botën arabe pas ramjes së perandorisë osmane. Nga shtjellimi i lëndës shohim se, ata ishin pjesë integrale e shteteve dhe qyteteve ku vepruan, duke qenë pjesëmarrës direkt edhe në luftëra, siç është rasti me luftën Arabo-Izraelite të vitit 1948.

Libri, *Figura Shqiptare në Lindjen e Mesme (shekujt XVI-XX)*, i autorit Muhamet Mufaku, përmban të dhëna me interes për historinë e zhvillimit të qytetit osmane dhe kontributet e figurave shqiptare në

zhvillimin e tyre, histori të personaliteteve shqiptare për një interval kohor prej 4 shekujsh. Njëherësh, në këtë libër ofrohet edhe informacion i vyeshëm për tre gjenerata shqiptare që identifikohen me lindjen e Mesme, si dhe për personalitete politike dhe autoritete shkencore me prejardhje shqiptare që kishin frekuentuar dhe qëndruar në lindjen e mesme.

Agron Islami

Lindita Latifi Xhanari (2022). " C t p c x w v ± c f c m k " V Ā t m ± g " * V w t s k / o c v " g " i l w j μ u " u j s k r g + . " C p m c t o

Përgatitja e një fjalori kërkon përgatitje metodologjike shkencore, por mbi të gjitha do studime të gjuhës/ve përkatëse. Por duket se vepra “Arnavutçadaki Türkçe Alıntılar” (Turqizmat e gjuhës shqipe) është përgatitur nga një person që nuk ka kryer studime të larta universitare për turqishten, arabishten dhe persishten dhe nuk është e specilizuar për njërën nga këto gjuhë. Kjo vërehet nga lëshimet tepër joprofesionale gramatikore që hasen në këtë vepër.

Në fakt në këtë recension nuk i kam nxjerrë të gjitha gabimet e lëshimet e bëra në fjalor, por thjesht me disa shembuj jam munduar të vë në pah një punë që nuk i plotëson kriteret minimale të përgatitjes së fjalorëve. Gjithashtu kam idendifikuar edhe se, materiali që më ishte dorëzuar nga Instituti i Gjuhës Turke (TDK) për t’i bërë recensën, ishte si kopje identike e Fjalorit “Turqizmat e përbashkëta në gjuhët sllavo-ballkanike”, i botuar nga Lindita Xhanari Latifi në Universitetin e Pamukkalesë, Turqi, në vitin 2015. Një nga problemet më të mëdha që kishte libri ishte fakti se në parathënie, autorja thotë se: «Ka rreth 8500 fjalë në fjalor» (faqja 19), ndërsa e vërteta është se në këtë vepër ka vetëm 3017 fjalë. Sigurisht që në raportin tim të recensës kam argumentuar se vepra në fjalë, për shkaqe të mirëargumentuara, nuk duhet të botohet. Por Instituti i Gjuhës Turke (TDK) e botoi veprën, duke zvogëluar numrin e faqeve. Nga 487 faqe në librin që më ishte dërguar për recensë ishin hequr 187 faqe dhe e kishin botuar me vetëm 300 faqe. Tani në vazhdim do t’i sjellë vetëm disa shembuj për të vërtetuar argumentin tim se përse ky fjalorë nuk është dashur të botohej, sepse jam i bindur se jo vetëm që nuk i shërben dijes dhe shkencës, por dëmton edhe kredibilitetin e organit i cili e ka botuar edhe të vet autores.

ADI (I/E POSHTËR), Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaki Türkçe Alıntılar, fq. 31.

Lindita Latifi Xhanari e cila e ka keqkuptuar Tahir Dizdarin, e ka përmendur fjalën ‘adi’ si turqizëm në gjuhën shqipe. Mirëpo në fjalorin e Dizdarit gjendet fjala *adi* (i poshtër), e cila nuk ka të bëjë aspak me *adilen* (të drejtën). Fjala *Adile* e gjuhës turke ka hyrë në shqip nga turqishtja nëpërmjet shprehjes gjykon sipas emrit. Turqizimet në

gjuhën shqipe janë përdorur për të përmendur dhe studiuar me detaje një ngjarje ose punë të caktuar.

ADLIYE (GJYKATA E LARTË), Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaki Türkçe Alıntılar, fq. 31.

Lindita Latifi Xhanari, e ka keqkomentuar fjalën *adliye* të Tahir Dizdarit dhe nuk e ka vënë re që fjala e përdorur shumë shpesh si *adilije* në fjalorin e tij përmban krejt tjetër kuptim. Edhe pse në fakt, këto dy fjale janë krejt të kundërta me njëra tjetrën. *Adilije* e Dizdarit është një kartmonedhë që i përket viteve 1832 të periudhes Osmane me vlerën e 14 qindarkave përdorur në Goricë të Shqipërisë dhe fshatrat përreth dhe s'ka asnjë lidhje me terminologjinë e drejtësisë.

AKIL (MENDJE), Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaki Türkçe Alıntılar, fq.32.

Fjala *akllëk/ (aklık)* është një turqizëm dhe emër që ndodhet në fjalorin e Dizdarit dhe mban kuptimin e akllëkut që njohim ne, si produkt i lëngshëm me ngjyrë të bardhë që gratë e përdorin për të lyer fytyrën (produkt për makiazh). Por, siç mund ta shihni edhe më lart Lindita L. Xhanari e ka paraqitur këtë si *mendje*, ndërkohë që gjuha shqipe nuk ka një turqizëm të tillë.

BELGE (Dokument, certifikatë), Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaki Türkçe Alıntılar, fq.47.

belegi-ja / (gur zmerilimi) Dizdari shkruan se guri i zmerilimit në shqip është emërtuar shumë shpesh si *belegi-ja*. Guri i zmerilimit është emër me kuptimin: Pjesë guri e hollë e përdorur për mbprehjen e mjeteve prerëse si thikë, biçak (thikë xhepi), gërshërë etj.

DARBUKA (TAMBURA) Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaki Türkçe Alıntılar, fq. 70.

Vegël muzikore prej balte ose metali me një anë të hapur, e cila qellohet me dorë.

taraba-ja / (Tr).taraba emër, në gjuhën popullore perde dërrase. Në fjalorin e tij, Dizdari shkruan se perdet e dërrasës, ndryshe tarabatë janë përdorur në Shkodër rreth 35 vite më parë. (Dizdari e përfundoi fjalkorin më 1970-ën). Lindita L.Xhanari këtë e ka ngatërruar *tarabanë me darbukanë*.

FIKIH (DIJE E SAKTË/ JURISPRUDENCË ISLAMIKE)

1. Njohja e mirë e një problemi a diçkaje. 2. *Fe*. Jurisprudenca Islame.

Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaku Türkçe Alıntılar, fq.87.

fikir-i /Tr. *fikir*. Është një turqizëm që ka zënë vend në gjuhën shqipe.

Lindita L.Xhanari e ka quajtur këtë *h , m* Fjalët *fikir* dhe *h , m , j* ndryshojnë si nata me ditën dhe në gjuhën shqipe nuk ekziston një turqizëm i quajtur *h , m , j*

GAZAL, -LI (GAZELË) Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaku Türkçe Alıntılar, fq. 91.

gazel, gazela/ Ata që kanë lexuar ILetërsinë e Divanit e dinë mirë se ç'janë vjershat e shkurtra lirike (gazel) dhe odat (kaside). Lindita L.Xhanari e ka ngatërruar *gazel*-en me *gazal*, apo *gazelë* në shqip. Koncepte të letërsisë së Divanit si *gazele*, apo odat është e mundur që t'i gjejmë edhe në të foluren e sotme mes shqiptarëve. Mirëpo, *gazal/gazelë* nuk ka qenë kurrë turqizëm.

GIRGIR 1.Fshisë mekanike. 2. *den*. Rrjetë e madhe peshkimi.

Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaku Türkçe Alıntılar, fq.94.

gurgule,¹ *gurguleja, gyrgyle* /është një turqizëm shumë i rëndësishëm që ka kaluar në gjuhën shqipe. Tahir Dizdari e ka shpjeguar etimologjinë e kësaj fjale duke iu referuar fjalorit të osmanishtes “Kamus-i Türki” që përgatiti Sami Frashëri. *gulgule*: i. fa. 1. Zhurmë, britmë, zëra që vijnë nga çdo kokë: shpërtheu një zhurmë. 2. *dialekt* Zhurma që nxjerr derdhja e ujit nga një enë e ngushtë: tingulli i brokes së ujit. Lindita L.Xhanari këtë e quan GIRGIR.

INCE (I (E) HOLLË) Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaku Türkçe Alıntılar,,fq.118.

Lindita L. Xhanari që e ka keqkuptuar, sepse *ince* (inxhe) nuk është turqizëm dhe s'është përdorur kurrë në këtë formë në gjuhën Shqipe. *Inxhe* (me kuptimin e kunatës) që ka përmendur Dizdari në fjalorin e tij është një turqizëm shumë i bukur, i cili përdoret ende edhe sot po aq sa në kohën e Perandorisë Osmane në shumë fshatra e provinca

¹ *gurgule, gurguleja, gyrgyle* /është një turqizëm shumë i rëndësishëm që ka kaluar në gjuhën shqipe. Tahir Dizdari e ka shpjeguar etimologjinë e kësaj fjale duke iu referuar fjalorit të osmanishtes “Kamus-i Türki” që përgatiti Sami Frashëri.

Shqiptare. Në Manastir, Dibër dhe Gorice turqizmi *inxhe* (kumatë) është përdorur edhe me variantin: *hanëm inxhe*, *inxhehanëm*. Ndërsa në familjet turke që jetojnë në Prizren dhe Mamushë, ky turqizëm ka zënë vend edhe me forma të tjera si: *büyük ince*, *küçük ince* (inxhe e madhe, inxhe e vogël).

KADINBUDU (Qofte me bulgur ose oriz e cila skuqet në vaj pasi është lyer me vezë), Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaku Türkçe Alıntılar, fq.122.

kadibogdan-i / (Tr.) kadiboğan, është një lloj ëmbëlsire shumë e ngjashme me sheqerparen.

Dizdari tregon me krenari të madhe për kadibogdanin që gatujnë shqiptarët. E le të kthehemi tani tek Lindita L. Xhanari, e cila edhe pse është rritur në Tiranë s’e ka ditur kuptimin e kadibogdanit, ndaj e ka ngatërruar atë me “kadınbudu”.

KUL (ROB) 1.Rob, njeri i Zotit . 2. *tar*. Skllav . 3. *hist*. Skllav. (Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaku Türkçe Alıntılar, fq.145.

qul, *qylçe* / (Tr) külçe. Shpjegimi i Tahir Dizdarit: külçe: i. 1. Metal i derdhur në një pjesë të vetme: kallëp/shufër floriri, argjendi ; shufër një ons-ëshe ari; një shufër dy onsëshe ari 2. Mineral qe nuk është tretur ende: Shufrat që nxorrën nga toka i çuan në qytet për t’i përpunuar. (Yerden çıkardıkları külçeleri işletmek için şehre gönderdiler.) Lindita L.Xhanari s’e ka kuptuar këtë dhe e ka komentuar si “Rob i Perëndisë”, por ka gabuar.

KÜL (PLUHUR, HI) Pluhuri i mbetur pas djegjes së diçkaje, hiri. Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaku Türkçe Alıntılar, fq.148.

Fjala *Qyl* është një turqizën tepër interesant në gjuhën shqipe, rrënjët e së cilës vijnë nga külli. Külli: mb. Ar. Kompleks (xhamie që përfshin bibliotekë, spital etj.) [nga fjala *küll*] 1. I tërë , i lidhur, publik, kthim i papërfillshëm, plotësisht: Ar. 1. Plotësisht, e gjitha, tërësisht, krejtësisht: E mohon plotësisht. 2. [Në fjalitë mohore] aspak, kurrë, kurrësesi: Nuk kam aspak dijeni. Është e habitshme se si Lindita L. Xhanari e ka përngjasuar këtë me hirin që mbetet pas pas djegjes se zjarrit.

MAHZAR

1. Prania dhe prezenca e një personi me autoritet të lartë. 2. Kërkesë me shumë nënshkrime që i paraqitet një autoriteti të lartë, memorandum. 3. *drejt*. Regjistër gjykatë.

Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaki Türkçe Alıntılar, fq.156.

Fjala *mahzun* nuk ka ndryshuar kurrë. Në shqip ajo ka po të njëjtin kuptim që mbart edhe në turqishten e ditëve të sotme, ndaj nuk është aspak e nevojshme që ta shpjegojmë duke u mbështetur tek Dizdari. Mirëpo, Lindita L.Xhanari, turqizmin mahzun e ka interpretuar me “mahzar”. Tërësisht e gabuar.

MALAK, -ĞI (VİÇ BUALLI), Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaki Türkçe Alıntılar, fq. 157.

Turqizmi *malakta* është një fjalë e përdorur shumë shpesh në gjuhën shqipe, e cila ka zënë vend prej fjalës “muallak” të turqishtes. *Muallak* do të thotë: Punë e mbetur në pritje apo e papërfunduar, ose ndonjë çështje tjetër.

MUHALEFET

1. Të qenit kundër një qëndrimi, mendimi ose një sjelljeje, opozitë. 2. Grup njerëzish me pikëpamje të kundërta. 3. Një ose disa parti që janë jashtë qeverisjes në një sistem demokratik, opozitë.

(Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaki Türkçe Alıntılar, fq.166.

malufat-et, malyfate, mylefatë/ tr. muhallefât: is. cm. ar. Sendet e mbetura nga një i ndierë, pasuria: Pasuria e tij u regjistrua nëpërmjet një manovre ushtarake. Dizdari ka përmendur se kjo fjalë përdoret me të njëjtin kuptim, si në shqip ashtu edhe në Turqisht. Lindita L. Xhanari e cila nuk e njeh Osmanishten e ka quajtur këtë fjalë si *muhalefet*.

MÜREKKEP Gomar. Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaki Türkçe Alıntılar, fq.163.

Fjala *myreqep-i, mereqep, mirekjep* është fjalë në gjuhën shqipe me prejardhje nga *mürekkep* e turqistes. “Mürekkep”i është bojë që përdorej për të shkruar. Ndërsa Lindita L.Xhanari e ka interpretuar si “gomar”.

NAL Një copë metali që u vendoset sipas formës së këmbëve duke iu ngulur në kthetra kafshëve të ngarkesës si kali, gomari ose kau.

Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaki Türkçe Alıntılar, fq.171.

nallane-ja, nallë, nallëme, nallankë, tanallë/ tr. *nalin em, Arapça p c maglahep*" *Kishte nallane të madhësive të ndryshme në hamamet e pazarit.* " - Salâh Birsal. Fjala "nallane" në gjuhën shqipe përdoret në disa forma shqiptimi, por kuptimi i saj mbetet po i njëjtë. Ç'ë do që Lindita L. Xhanari p c rë kamgätërruar me *nal* dhe është gabuar.

NÜZUL, -LÜ (Paralizë.)

Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaki Türkçe Alıntılar, fq.175.

nozull-i, nuzul, nozulë, nozullimi, me nozullue/ Kjo fjalë ka disa kuptime në gjuhën shqipe. Mirëpo, Tahir Dizdari ka shpjeguar se shqiptarët e kanë përdorur si: tr.nüzul: bujtje; të kalosh natën diku. nüzul emini = Personi që organizon nevojat e një ushtari të vendosur diku prej kohësh.

TEKE

1. Kec, cchap. 2. Një lloj karkaleci. 3. Një lloj deveje që përftohet nga kryqëzimi i një deveje leshatore mashkull dhe një deveje femër me gunga Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaki Türkçe Alıntılar, fq.227.

Tahir Dizdari këtë fjalë e ka shpjeguar si: TEKE -JA Shqipëri e mesme: 1. Pushkë me një tytë dhe një të shtënë të vetme, e cila është dy llojëshe: me kapsulë që mbushet nga gryka dhe lloji tjetër që thytet në mes si çiftja për t'iu vendosur fisheku². 2. Pushkë e vogël brezi që e mbanin për t'u argëtuar djemtë e rritur, që në Shkodër e quanin "cube", duke qenë se kishte një tytë dhe mbushej nga gryka. Lindita L. Xhanari këtë e ka quajtur "kec e cchap"?!

TEŞBIH (Ngjashmëri). (Lindita L.Xhanari, Arnavutçadaki Türkçe Alıntılar, fq.231.

tespishte-ja, tespice, tespixhe/ Këtë turqizëm Tahir Dizdari e ka shpjeguar me fjalët: "Është një ëmbëlsirë e quajtur tez+pişti, sepse piqet shumë shpejt." Lindita L.Xhanari këtë e quan TEŞBİH/ ngjashmëri.

Jam i mendimit se këta shembuj janë dëshmi të mjaftueshme për të vërtetuar një punë pa kujdesë të mjaftueshëm shkencor. Me shpresë që as Instituti i Gjuhës Turke në Ankara e as autorja më nuk do t'i përsërisin gabimet e njëjta!

Irfan Morina

² Kjo armë është përdorur e përdoret masivisht nga gjahtarët shqiptarë