



HAL
open science

**Naim Frashëri midis bektashizmit dhe shqiptarizmit:
Projektet kombëtare dhe përsiatjet intelektuale fetare
[Naim Frashëri between Bektashism and Albanianism:
nationalist projects and intellectual speculations]**

Albert Doja

► **To cite this version:**

Albert Doja. Naim Frashëri midis bektashizmit dhe shqiptarizmit: Projektet kombëtare dhe përsiatjet intelektuale fetare [Naim Frashëri between Bektashism and Albanianism: nationalist projects and intellectual speculations]. Academy of Sciences, 2022, 978-9928-339-49-2. hal-03907087

HAL Id: hal-03907087

<https://hal.science/hal-03907087>

Submitted on 9 Jan 2023

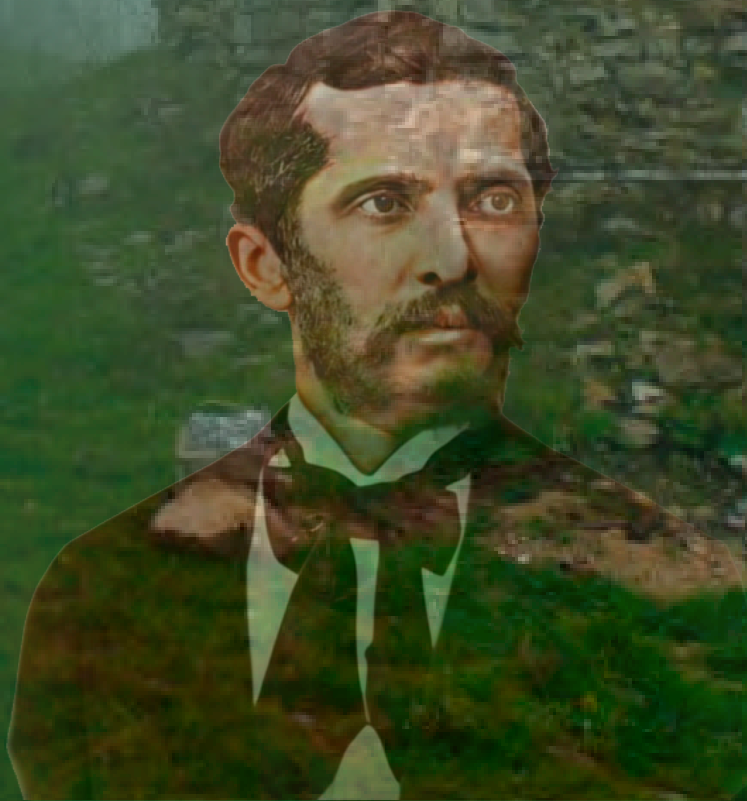
HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

AKADEMIA E SHKENCAVE E SHQIPËRISË

Albert Doja

NAIM FRASHËRI
MIDIS BEKTASHIZMIT
DHE SHQIPTARIZMIT



ALBERT DOJA

NAIM FRASHËRI
MIDIS BEKTASHIZMIT DHE SHQIPTARIZMIT

Projektet kombëtare dhe përsiatjet intelektuale fetare

AKADEMIA E SHKENCAVE E SHQIPËRISË

Albert Doja

**NAIM FRASHËRI
MIDIS BEKTASHIZMIT
DHE SHQIPTARIZMIT**

*Projektet kombëtare
dhe përsiatjet intelektuale fetare*

Përktheu nga anglishtja: Lulzim Hoxha

Tiranë, 2022

Autor: Akad. Albert Doja

Titulli: Naim Frashëri midis bektashizmit dhe shqiptarizmit:
Projektet kombëtare dhe përsiatjet intelektuale fetare

Recensentë: Prof. dr. Ferit Duka, dr. Dorian Koçi

Përktheu nga anglishtja: Lulzim Hoxha

Redaktore: Bruna Prifti

Redaktore teknike: Enkelejda Misha

ISBN: 978-9928-339-49-2

Shtypur në shtypshkronjën “Kristalina-KH”
Tiranë, 2022

Përmbajtja

Përmbledhje	5
Falënderime.....	7
Midis bektashizmit dhe shqiptarizmit	9
Miti bektashian i betejës së Qerbelasë	25
Veprimtaria intelektuale dhe përsiatjet letrare të Naim Frashërit	33
Teologjia çlirimtare e bektashizmit.....	49
Ligjërimi nacional-panteist i Naim Frashërit	66
Projekti i Shqiptarizmit të Naim Frashërit	87
Lindja e bektashizmit shqiptar si një lëvizje fetare e etnicizuar	99
Përfundime	107
Bibliografia	109

Përmbledhje

Ndër traditat standarde të studimeve shqiptare dhe ato perëndimore, duke përfshirë edhe punimet e aktivistëve politikë dhe fetarë, por edhe pjesës së “të paimterësuarve”, përpjekjet për gjetjen e fakteve tekstuale dhe historike veç sa kanë konfirmuar dhe, madje, edhe kanë përjetësuar kuptimin e një miti, sipas të cilit mendimi i Naim Frashërit që mburrur dhe mbizotërohej nga bektashizmi dhe se “Shqiptarizmi” i tij ka themele bektashiane. Në këtë punim synoj ta shqyrtoj për ta hedhur poshtë këtë pikëpamje, duke argumentuar se teksa mendimi i Naim Frashërit në të vërtetë e ka pasur një sfond fetar, mendimi i tij fetar shkonte përtej bektashizmit në heterodoksinë e tij. Naimi e ktheu bektashizmin në një lloj “teologjie çlirimtare” dhe përqafoi një panteizëm tërësor, të cilët synonin të gjenerojnë një prirje aktive dhe gjithëpërfshirëse të identitetit shqiptar, jo domosdoshmërisht të kufizuar specifikisht te bektashizmi. Në aspektin metodologjik, ky këndvështrim i ri mund të paraqitet nëse veprat e Naim Frashërit dhe të dhënat e tjera empirike mbi veprimtarinë e tij i nënshtrojmë ndaj një analize kritike, vëzhguar nga perspektiva e qasjes së teorive shoqërore të trajtuara në sociologji dhe antropologji.

Falënderime

Ky studim është botuar së pari në anglisht, i ndarë në dy pjesë:

Albert Doja, "The politics of religious dualism: Naim Frashëri and his elective affinity to religion in the course of 19th-century Albanian activism." *Social Compass: International Review of Sociology of Religion*, vol. 60 (1), 2012, pp. 115-133, <https://doi.org/10.1177/0037768612471770>.

Enika Abazi, Albert Doja, "Further considerations on the politics of religious discourse: Naim Frashëri and his Pantheism in the course of nineteenth-century Albanian nationalism." *Middle Eastern Studies*, vol. 49 (6), 2013, pp. 859-879, <https://doi.org/10.1080/00263206.2013.836495>.

Një falënderim të veçantë meriton këtu Enika Abazi për ndihmën e saj të pakursyer që bëri të mundur përfundimin e pjesës së dytë së këtij studimi, si dhe Lulzim Hoxha për përktimin profesional nga anglishtja në shqip të gjithë punimit.

Midis bektashizmit dhe shqiptarizmit

Shumë është shkruar dhe vazhdon të shkruhet në studimet shqiptare, si për sfondin fetar edhe për karakterin kombëtar apo nacionalist të veprimtarisë dhe të krijimtarisë së Naim Frashërit. Megjithatë, marrëdhëniet e koncepteve fetare me idetë kombëtare në përsiatjet e Naimit shpeshherë janë vëzhguar në mënyrë jokritike nga shumë studiues të cilët janë mbështetur rëndom ose në linjat fetare, ose në parimet nacional-komuniste, ku mund të përfshihen kontekstualizimi historik,¹ analizat letrare,² interpretimet tekstuale me influenca orientale,³ kontributi arsimor,⁴ idetë filozofike⁵ ose thjesht kitsch apologjetik.⁶

¹ **Dhimitër Shuteriqi**, *Naim Frashëri: jeta dhe vepra* (Tirana: 8-Nentori, 1982).

² **Musine Kokalari**, *Naim Frashëri [Tesi di laurea in letteratura albanese, Università di Roma, 1941]*, *Vepra 1* (Tirana: Geer, 2009. Originali, 1941); **Bajram Qerimi**, *Poetika e Naim Frashërit*, MA thesis: Universiteti i Prishtinës, 1979 (Tirana: Toena, 2000. Originali, 1979); **Rexhep Qosja**, *Porosia e Madhe: Monografi mbi Krijimtarinë e Naim Frashërit* (Tirana: Toena, 1986, Ribotuar 2000); **Jorgo Bullo**, *Tipologjia e lirikës së Naim Frashërit* (Tirana: Shkenca, 1999).

³ **Qazim Qazimi**, *Ndikime orientale në veprën letrare të Naim Frashërit* (Prishtina: Këshilli i Bashkësisë Islame, 1996).

⁴ **Xheladin Murati**, *Naim Frashëri: Pikëpamjet edukativo-arsimore* (Shkup: Flaka e Vëllazërimit, 1993).

⁵ **Zija Xholi**, *Naim Frashëri midis së kaluarës dhe së sotmes* (Tirana: Luarasi, 1998).

⁶ **Moikom Zeqo**, *Syri i Tretë: Naim Frashëri dhe Bektashizmi* (Tirana: Medaur, 2001); **Laurant Bica**, *Naimi në Konstandinopojë*, 2 vols. (Tirana: Universiteti Kristal, 2009).

Çështja se si feja dhe nacionalizmi janë të lidhur me njëri-tjetrin është teorikisht shumë e rëndësishme. Për studiuesit e apasionuar pas “*the thick and the thin*” në këtë fushë të debatueshme,⁷ çdo vështirësi dhe pengesë trajtohet jo vetëm me një përshkrim të hollë të vëzhgimeve të sipërfaqshme të sjelljeve apo të dëshmimeve historike, por edhe në kontekstet e tyre, zakonisht duke shtuar edhe të dhëna për shpjegimet dhe kuptimet intersubjektive ashtu siç interpretohen nga vetë aktorët, që i bën të dhënat historike me vlerë më të madhe për një përshkrim më të ngjeshur dhe për një kuptim më të thellë.⁸ Lidhja ndërmjet ndasive fetare dhe nacionalizmit në rastin e kontekstit shqiptar janë tepër të vlefshme në potencialin për të kontribuar në të kuptuarin tonë se si janë artikuluar dinamikat ndërvepruese midis besimeve fetare dhe lëvizjeve shoqërore dhe se si janë ndërtuar mitet nacionaliste.

Tezat nacionaliste vendosin në përdorim “lëndë kulturore” të shumëllojshme për të legjitimuar objektivat e tyre,⁹ ndërsa feja nuk është veçse një ndër shumë nga shënuesit e tjerë të ideologjive nacionaliste. Mënyra se si Rilindja Kombëtare Shqiptare u zhvillua mbas rënies së parashikueshme të Perandorisë Otomane, në një periudhë që zgjat nga mesi i shekullit XIX e deri në deklaratën e pavarësisë së vitit 1912, dëshmoi se gjuha dhe historia ishin trajtuar si tiparet kulturore më të rëndësishme në përcaktimin e një demarkacioni të përbashkët “esencial” dhe

⁷ Bëhet fjalë për kapërcimin e çdo lloj vështirësie dhe pengese në konceptimet sipërfaqësore në të kuptuarit e realitetit nëpërmjet një përshkrimi më të ngjeshur për një kuptim më të thellë. (shënim i përkthyesit).

⁸ **Clifford Geertz**, "Thick Description: Towards an Interpretation Theory of Culture", in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), ff. 3-30.

⁹ **Fredrik Barth**, ed. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference* (London: Allen & Unwin, 1969).

“autentik” të vlerave të shqiptarëve, të cilat do të kishin një ndikim shumë të madh në vendosjen e kufijve identitarë. Përkundrazi, forcat joshëse të besimeve fetare që i japin themelimit të një organizimi kolektiv karakterin universal dhe transhental duhej të ndryshoheshin e për rrjedhojë të konsideroheshin nga ana e aktivistëve shqiptarë të kohës si joefikase për skicimin e mitit të identitetit kombëtar.

Konteksti historik i kritikës ndaj fesë në lëvizjen kombëtare shqiptare është shqyrtuar diku tjetër,¹⁰ ashtu sikurse është trajtuar çështja edhe më specifike e politikave instrumentale të fesë dhe zhvendosjet e përkatësisë fetare në rikompozimin e identiteteve në Shqipërinë multifetare.¹¹ Megjithatë, pretendimet për të paraqitur me këmbëngulje si rast përjashtimor “lindjen e një kombi me shumicë myslimane në Europë”,¹² të cilat bazohen në një përdorim të qëllimshëm për t’u dhënë një rëndësi të tepruar të dhënave të përzgjedhura, jo vetëm esencializojnë dhe e materializojnë

¹⁰ **Albert Doja**, "Ethnicité, construction nationale et nationalisme dans l'aire albanaise: Approche anthropologique du conflit et des relations interethniques", *Ethnologia Balkanica: Journal for Southeast European Anthropology*, 1999a, vol. 3, ff. 155-179, doi: <https://doi.org/https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=75851>; **Albert Doja**, "Formation nationale et nationalisme dans l'aire de peuplement albanais", *Balkanologie: Revue d'Études Pluridisciplinaires*, 1999b, vol. 3, no. 2, ff. 23-43, doi: <https://doi.org/10.4000/balkanologie.738>; **Albert Doja**, "Entre invention et construction des traditions: l'héritage historique et culturel des Albanais", *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 2000a, vol. 28, no. 3, ff. 417-448, doi: <https://doi.org/10.1080/713687477>.

¹¹ **Albert Doja**, "The politics of religion in the reconstruction of identities: the Albanian situation", *Critique of Anthropology*, 2000c, vol. 20, no. 4, ff. 421-438, doi: <https://doi.org/10.1177/0308275X0002000404>.

¹² **Nathalie Clayer**, *Aux origines du nationalisme albanais: la naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe* (Paris: Karthala, 2007, Ribotuar 2018).

një komb të caktuar, por nga ana tjetër kontribuojnë në mbrojtjen e pikësnyimeve ideologjike të prirjeve civilizuese brenda Ballkanit dhe vetë Europës. Në të vërtetë, ndasitë fetare qenë një kërcënim për unitetin e Shqipërisë më tepër se çdo gjë tjetër, dhe në kushtet e vështirësive historike për afirmimin e identitetit kombëtar, një numër i madh myslimanësh shqiptarë, pavarësisht “besnikërisë së dyzuar”,¹³ kanë shprehur vullnetin për t’i ndërprerë lidhjet me Perandorinë Otomane.¹⁴ Mirëpo ajo që e përshfaq edhe më haptazi këtë fenomen dhe që i bën pohimet e Clayer-it të duken veçse një ekspertizë e përciptë, janë pozicionet politike të vetë bektashinjve.

Bektashizmi është një ndër urdhrat më të pazakontë dhe të rëndësishëm sufi në Ballkan dhe Anadoll. Nga zhvillimet e ndryshme të bektashizmit përgjatë shekujve të fundit të Perandorisë Otomane u duk qartazi se Ballkani Perëndimor dhe zonat shqipfolëse shpesh shërbyen si një lloj mërgate për ata që ishin pjesë e urdhrit bektashian madje, ka një lloj konsensusi të përgjithshëm se pas rritjes së dukshme të pranisë së tyre në gjysmën e dytë të shekullit XVII, gradualisht bektashizmi nisi të rrënojset gjithnjë e më thellë në këtë zonë, sidomos gjatë fundit të shekullit XIX, deri atje sa po kthehej në urdhrin më të rëndësishëm mistik të Islamit. Jo vetëm nga ana e liderëve bektashinj,¹⁵ por edhe nga studiuesit modernë të bektashizmit,¹⁶ pretendohet se ky

¹³ **Stavro Skendi**, *The Albanian national awakening, 1878-1912* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1967, Ribotuar 2015), ff. 469–470.

¹⁴ **Peter Bartl**, *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung, 1878-1912* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1968).

¹⁵ **Ali Turabiu**, *Historia e përgjithshme e Bektashinjvet* (Tirana, 1929); **Baba Rexhebi**, *Misticizma Islame dhe Bektashizma* (New York: Waldon Press, 1970).

¹⁶ **Alexandre Popovic**, *L’islam balkanique: les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1986);

urdhër ka shërbyer si një ndër shtyllat kryesore të elitave apo besimeve fetare popullore të zonave shqipfolëse dhe se ky urdhër, në nivel krahasimor, ka pasur gjithashtu një rol të rëndësishëm edhe në lëvizjen kombëtare shqiptare në fund të shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe fillim të shekullit të njëzetë.

Tradicionalisht është supozuar se marrëdhëniet e vështira mes bektashizmit dhe autoriteteve politike dhe fetare otomane kanë kontribuar te prirja antiturke dhe përçafimi i qëndrimeve të lëvizjes kombëtare shqiptare prej bektashinjve.¹⁷ Megjithatë, mund të argumentohet se kjo ka ndodhur së bashku me fuqizimin e tipareve heterodokse të sistemit dhe praktikave fetare të bektashizmit. Në këtë kuptim, nuk është për t'u habitur fakti se Naim Frashëri (1846-1900) ka qenë veçanërisht i dobishëm në këtë lloj zhvillimi. Ai njihet si një ndër poetët dhe aktivistët më të famshëm të lëvizjes kombëtare shqiptare në shekullin e nëntëmbëdhjetë, ku spikat me përpjekjet për të vendosur unifikimin e shkrimit të gjuhës shqipe dhe glorifikimin e së

Nathalie Clayer, *L'Albanie, pays des derviches: les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane, 1912-1967* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1990); **Alexandre Popovic dhe Gilles Veinstein**, eds. *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach* (Istanbul: Isis, 1995); **John Norton**, "The Bektashi in the Balkans", in *Religious quest and national identity in the Balkans*, ed. Celia Hawkesworth, Muriel Heppell, dhe Harry Norris (New York: Palgrave, 2001), ff. 168-200; **Frank Kressing**, "A preliminary account of research regarding the Albanian Bektashis: myths and unresolved questions", in *Albania, a country in transition: aspects of changing identities in a South-East European country*, ed. Frank Kressing dhe Karl Kaser (Baden-Baden: Nomos, 2002), ff. 65-91.

¹⁷ **Roberto Morozzo della Rocca**, *Nazione e religione in Albania (1920-1944)* (Bologna: Mulino, 2002).

shkuarës së shqiptarëve nëpër veprat e tij.¹⁸Me pathosin e theksuar moral dhe kombëtar, veprat e tij konsiderohet se i kanë tejkaluar ndasitë e ndryshme fetare, sociokulturore apo dialektore ku bazoheshin shkrimet e paraardhësve. Për këtë arsye, më tepër se çdo lloj tjetër aktivizmi, krijimtaria letrare e Naimit besohet ta ketë frymëzuar bashkimin e kombit shqiptar dhe ta ketë ndihur afirmimin e popullsisë shqipfolëse si komb modern. Në të njëjtën kohë, ai jo vetëm ka kontribuar në lëvrimin e letërsisë bektashiane, por edhe ka shpjeguar dhe promovuar, madje në njëfarë kuptimi edhe

¹⁸ Naim Frashëri nisi krijimtarinë e tij në turqisht me një gramatikë të persishtes “sipas metodës së re” (*Kavaidi Farisiyye ber tarzi nevin*, Stamboll 1871, 1887), një libër për njohuritë mbi shpikjet dhe zbulimet (*Ihtiraat ve kessfiyyat*, Stamboll 1881), si dhe një novelë poetike të përshtatur nga frëngjishtja (*Fusuli erbea* [Katër Stinët] Stamboll 1884). Kryevepra e tij e parë poetike, gjithashtu, është shkruar në persisht (*Tehayyülat* [Endërrimet] Stamboll 1884), përpara se të shkruante poezitë dhe veprat e tjera të famshme edukative në gjuhën shqipe: *Fjala Fluturake*, Bukuresht, 1884; *Bagëti e Bujqësija*, Bukuresht 1886; *Këndonjëtojeja e këndimit çunavet në dy vëllime*, Bukuresht 1886; *Istori e përgjithëshme për mësonjëtojet të para*, Bukuresht 1886; *Vjersha për mësonjëtojet të para*, Bukuresht 1886; *Dituritë për mësonjëtojet të para*, Bukuresht 1888; *Luletë e Verësë*, Bukuresht 1890; *Mësime*, Bukuresht 1894; *Parrajsa dhe Fjala Fluturake*, Bukuresht 1894; *Gjithësija*, Bukuresht 1895; *Fletore e Bektashinjet*, Bukuresht 1896; *Qerbelaja*, Bukuresht 1898; *Istori e Skënderbeut*, Bukuresht 1898; *Istori e Shqipërisë*, Sofje 1899; *Shqipëria*, Sofje 1902. Gjithashtu, ai është përkthyesi i parë i Iliadës (kënga.1) së Homerit nga greqishtja e vjetër në turqisht (Stamboll 1886) e mandej në shqip (Bukuresht 1896). Gjithashtu, ka shkruar në greqishten moderne një pamflet politik në vargje (*O alithis pothos ton Skypetaros* [Dëshira e Vërtetë e Shqiptarëve], si dhe një poemë origjinale në tetë këngë mbi konceptimin e tij të dashurisë (*O eros*, Constantinople 1895). *Veprat e Zgjedhura* të Naimit janë botuar në dy vëllime (Tiranë 1980-1985), së bashku me disa botime të *Veprave të Plota* në shtatë vëllime (Prishtinë 1978, Prishtinë 1986, Tiranë 1995-2001, Tiranë 2007).

ka themeluar, te *Fletore e Bektashinjet* (1896),¹⁹ parimet e reja teologjike dhe praktike të bektashizmit si dhe rregullat organizuese që qeverisin funksionimin e tyre.

Në aspektin metodologjik, kur u referohemi besnikërive të dyzuara, kjo nuk do të thotë medoemos se kemi të bëjmë me një formulim të dyzuar te Naim Frashëri, të llojit: ose mysliman bektashi, ose nacionalist shqiptar. Ky lloj dyzimi nuk qe i pranishëm në mënyrën e të menduarit të intelektualëve shqiptarë, së paku jo në periudhën e veprës dhe aktivizmit të Naim Frashërit. Njerëzit e kësaj periudhe shpesh i vishnin të dyja këto role njëherësh, ndonëse jo të gjithë bektashinjtë shqiptarë qenë antiotomanë. Shumë myslimanë sunitë shqiptarë dhe të krishterë ortodoksë, madje, edhe katolikë shqiptarë, ndodhte të ishin besnikë të betuar të otomanëve.

Në fakt, në studimet shqiptare, qoftë në rastet me sfond fetar apo kombëtar, ka shumë pak vend për nocionin e identiteteve të shumëfishta apo atyre të mbivendosura. Por duhet vënë në dukje karriera e gjatë e Naim Frashërit në shërbim të shtetit otoman,²⁰ ashtu sikundër edhe kontributi i tij, pa përmendur kontributet monumentale të vëllait të tij më të ri, Sami (Shemsedin) Frashëri, në gjuhën dhe kulturën

¹⁹ Vepra e Naim Frashërit *Fletore e Bektashinjet* (Bukuresht 1896, Sofje 1908, Selanik 1910, Korçë 1921, Tiranë 1996) është përkthyer në anglisht nga gjuha greke (**Frederick Hasluck**, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1929, Ribotuar Istanbul: Isis, 2000), ff. 444–453.), ka ardhur në frëngjisht jo më vonë se viti 1898, kurse në italisht më 1918. Përkthimi i plotë në frëngjisht është botuar në *Revue du Monde Musulman* 49 (1922): 105–120, ndërsa një studim dygjuhësh në shqip dhe gjermanisht është botuar me tekstin e plotë dhe shënimet kritike në *Balkan-Archiv* 2 (1926): 226–256.

²⁰ Naim Frashëri ka punuar në pozicione të larta drejtuese, fillimisht inspektor e më pas Drejtor i Zyrave të Censurës në Ministrinë e Edukimit Publik dhe Fetar në qeverinë otomane.

turke.²¹ Gjithashtu, duket e çuditshme nëse kujtojmë faktin se Naimi fillimisht nuk qe i lidhur me asnjë nga politikat identitare kombëtare, madje as me Lidhjen e Prizrenit (1878-1881),²² e cila konsiderohet si aktiviteti themelues i lëvizjes kombëtare shqiptare, në të cilën vëllai i tij i madh, Abdyl Frashëri, ishte ndër udhëheqësit më të dëgjuar.²³

²¹ Vëllai i tij më i ri Shemseddin Sami Frashëri (1850-1904) zuri vend në letërsinë otomane si një autor i talentuar dhe ka kontribuar në reformimin e gjuhës turke me disa vepra mbi gjuhën dhe gramatikën moderne turke (1886-1898), një seri fjalorësh në turqishten standarde, si dhe fjalorët dygjuhësh frëngjisht-turqisht dhe arabisht-turqisht (1882-1905), por edhe një fjalor të gjuhës turke otomane klasike (*Kamus-ı Türki*) në dy vëllime (1899-1900), që ende përdoret gjerësisht si punim reference (ribotuar më 1978 dhe 1998). Si gjuhëtar autodidakt, leksikograf, novelist, gazetar dhe enciklopedist, Shemseddin Sami Frashëri qe ndër intelektualët më produktiv të Perandorisë Otomane përgjatë gjysmës së dytë të shekullit XIX dhe është lavdëruar si në Turqinë moderne, ashtu si edhe në historiografinë komuniste në Shqipëri për kontributet e tij përkatësisht kundrejt nacionalizmit turk dhe atij shqiptar. Shih **Bulent Bilmez**, "Sami Frashëri or Shemseddin Sami? Mythologization of an Ottoman intellectual in the modern Turkish and socialist Albanian historiographies based on selective perception", *Balkanologie: Revue d'Études Pluridisciplinaires*, 2003, vol. 7, no. 2, ff. 19-46. Një nga romanet e tij është i gjithëpranuar si romani i parë i shkruar në turqisht, kurse *Enciklopedia Universale (Kamûs-ül Âlâm)* në gjashtë vëllime (1889-1898) njihet si enciklopedia e parë që është botuar në turqisht, teksa një nga pamfletet e tij politike (*Shqipëria ç'ka qenë, ç'është e çdo të bëhetë* (Bukuresht 1899) konsiderohet si komentari teorik që do të kthehej në manifestin e lëvizjes kombëtare shqiptare.

²² Kjo çështje përmendet shkurtimisht nga Krist Maloki në një ese të botuar fillimisht më 1925. Shih: **Krist Maloki-Lepeteni**, *Oriental apo Okcidental* (Tirana: Plejad, 2003), ff. 76-102. Me aq sa di, asnjëherë kjo çështje nuk e ka kapur interesin e studiuesve të sotëm. Mbeten ende për t'u vërtetuar edhe lidhjet e supozuara si pjesëmarrja në një mbledhje në degën jugore të Lidhjes së Prizrenit. Për këtë të fundit, shih: **Shuteriqi**, *Naim Frashëri*, f. 227.

²³ Vëllai i tij i madh Abdyl Frashëri (1839-1892) u dallua si figurë politike qysh në vitin 1877 kur lufta ruso-turke dukej se do ta dëmtonte

Pavarësisht përpjekjeve të studiuesve shqiptarë,²⁴ duket ende e vështirë t'i quash fillesat poetike të Naimit në gjuhë të huaja si pjesë të romantizmit që ka mbartur lëvizja kombëtare shqiptare, sidomos në kuadër të proceseve që po ndodhnin në letërsinë dhe kulturën shqiptare në çerekun e fundit të shekullit XIX. Përkundrazi, duhet theksuar se Naim Frashëri ishte fillimisht një individ ëndërrimtar, ende i përhumbur nëpër errësirën e vargjeve të “Ëndërrimeve” të veta në persisht (*Tehayyülat*1884), të cilat i dhanë titullin si “Muhamed Iqbali i Perëndimit”.²⁵ Më vonë ai bëhet një zyrtar i bindur i administratës shtetërore me shumë lidhje

rëndë integritetin e tokave shqiptare. Në krye të një komiteti *ad hoc* të shqiptarëve në Janinë, Abdyl Frashëri hartoi projektin e parë të deklaratës së pavarësisë së Shqipërisë dhe propozoi të formojë një koalicion politik dhe ushtarak shqiptaro-grek kundër Perandorisë Otomane. Mandej ai qe deputet në parlamentin e Perandorisë Otomane, u emërua kryetar i Komitetit Qendror në Stamboll për mbrojtjen e të drejtave të shqiptarëve si dhe kontribuoi në përpunimin e platformës së re politike të lëvizjes kombëtare për krijimin e një province shqiptare autonome nën sovranitetin e Perandorisë Otomane. Me themelimin e Lidhjes së Prizrenit më 1878, e cila vuri në zbatim këtë platformë, ai u dallua si udhëheqësi më i rëndësishëm i Lidhjes. Në pranverë 1879 ai kryesoi delegacionin drejt kryeqyteteve të Fuqive të Mëdha për mbrojtjen e integritetit territorial të shqipfolësve si dhe u kthye në promovuesin qendror të qeverisjes së përkohshme të formuar në Prizren në fillim të vitit 1881. Me këtë status, Abdyl Frashëri kontribuoi në përgatitjet politike dhe ushtarake për mbrojtjen e autonomisë kundër ekspeditave ushtarake otomane që e shfuqizuan Lidhjen e Prizrenit më 1881. Mandej ai arrestohet dhe dënohet me vdekje nga një gjyq special otoman, por dënimi u kthye në burgim të përjetshëm. Pasi bëri 3 vjet burg dhe 20 muaj internim, lirohet për arsye shëndetësore, me kushtin që të hiqte dorë nga veprimtaria politike.

²⁴ Shih, p.sh. **Bulo**, *Tipologjia e lirikës së Naim Frashërit*, ff. 131–135.

²⁵ **Harry Norris**, *Popular Sufism in Eastern Europe: Sufi brotherhoods and the dialogue with Christianity and Heterodoxy* (London/New York: Routledge, 2006), f. 32.

besnikërie përkundrejt pushtetit otoman. Vetëm kur ai u kthye për së dyti në Stamboll pas vitit 1882 dhe nëpërmjet të vëllait më të ri hyn në shoqëri të veprimtarëve të tjerë,²⁶Naim Frashëri kthehet papritmas në një ndër promovuesit më të shkëlqyer të gjuhës shqipe dhe aktivistët më me ndikim të lëvizjes kombëtare shqiptare, duke dalë në kundërshtim të hapur ndaj politikave të regjimit otoman.

Kjo nuk e përjashton detyrimisht dyzimin e Naim Frashërit në të menduarit ndërmjet otomanizmit dhe shqiptarizmit, mirëpo na duhen terma më të mprehtë dhe historikisht më domethënës, në mënyrë që të jemi në gjendje të përcaktojmë figura si Naimi. Çfarëdolloj termi që mund të mendojmë, çdo cilësim i rolit të tij duhet medoemos të përkojë me theksimin e dimensioneve universale të orientimit të tij intelektual, njëllonj siç është rasti i vëllait të tij më të ri, Sami Frashëri, punimet e të cilit përgjithësisht konsistojnë në një ndërthurje të stilit të shkrimit oriental me atë perëndimor.

Pa dyshim, vëllai i tij më i ri, Shemseddin Sami Frashëri qe pjesë e grupit “tonë” si gjithë “ne” shqiptarët (*we-group*), por shpesh ai përdorte shprehjen “ne” apo grupi “ynë” edhe kur fliste me turqit apo për turqit, ashtu si dhe ka luajtur një rol me rëndësi në “zgjimin e nacionalizmit turk” apo në historinë e “panturqizmit”.²⁷ Megjithatë, ai qe një pjesëmarrës aktiv i lëvizjes kombëtare shqiptare, madje ka deklaruar në librin e tij të rëndësishëm, më 1899, se për shqiptarët nuk ka asnjë zgjidhje tjetër veçse të kenë një shtet të pavarur.²⁸ Qasja e tij “separatiste” nuk është e lehtë të kuptohet për shumicën e studiuesve turq, por ajo është mbitheksuar nga homologët shqiptarë, të cilët nga ana e tyre e kanë të pamundur t’i

²⁶ **Maloki-Lepeteni**, *Oriental apo Okcidental*.

²⁷ **Bilmez**, "Sami Frashëri or Shemseddin Sami? Mythologization of an Ottoman intellectual in the modern Turkish and socialist Albanian historiographies based on selective perception".

²⁸ *Shqipëria ç'ka qenë, ç'është e çdo të bëhetë*(Bukuresht 1899).

kuptojnë idetë e Sami Frashërit, sepse shpërfillin përfshirjen e Shemseddin Samiut në qarqet nacionaliste turke si dhe tiparet nacionaliste turke të disa prej shkrimeve të tij.

Po ashtu, siç do të bëhet e qartë në vijim të këtij argumenti, edhe Naim Frashëri mund të ketë përfshirë dhe ndërthurur në punimet e tij rryma filozofike, mendime dhe përvoja poetike të ndryshme, të marra nga traditat lindore apo perëndimore, në pozitat e një autori dhe mendimtari që ishte i vetëdijshëm dhe mendjehapur ndaj cilësdo kulture apo civilizimi, krejtësisht i lirë nga çdo lloj kompleksi eurocentrik apo azicentrik. Çfarëdolloj karakterizimesh të Naimit në lëmin e bektashizmit lidhur me frymëzimin në punimet dhe në aktivizmin e tij nuk e zbehin detyrimisht përkushtimin e tij të njëkohshëm si ndaj bektashizmit edhe ndaj shqiptarizmit. Përkundrazi, sipas analizës së paraqitur këtu, synohet një mënyrë e re e të parit të gjërave në studimin e marrëdhënies së identitetit fetar me mobilizimin politik, për të hedhur një dritë të re në të kuptuarit e situatave kur identitetet grupe janë në fazë negociimi dhe rikonceptimi.

Kjo është me rëndësi përderisa përpjekjet për gjurmimin e gjetjeve tekstuale dhe fakteve historike vetëm sa kanë konfirmuar dhe, madje, përjetësuar kuptimin e një miti, sipas të cilit mendimi i Naim Frashërit që mbujtur dhe mbizotërohej nga bektashizmi dhe se “shqiptarizmi” i tij ka themele bektashiane. Ashtu si në rastin e shumë miteve të tjera nacionaliste të marra shabllon, miti i thelbit bektashian në frymëzimin nationalist të Naim Frashërit është gjerësisht i pranuar në mënyrë të padiskutueshme dhe propagandohet si në studimet shqiptare edhe në ato perëndimore, duke përfshirë njëherësh edhe punimet e aktivistëve politikë dhe fetarë, por edhe të atyre që janë laikë dhe që duken sikur janë më pak “të interesuar” për çështjet fetare dhe politike”.

Në këtë punim synoj ta shqyrtoj dhe ta hedh poshtë këtë pikëpamje, duke argumentuar se teksa mendimi i Naim

Frashërit në të vërtetë e ka pasur një sfond fetar, mendimi i tij fetar shkonte përtej bektashizmit në heterodoksinë e tij. Naimi e ka kthyer bektashizmin në një lloj teologjie çlirimtare dhe ka përqafuar një panteizëm tërësor, të cilët synonin të gjenerojnë një prirje aktive dhe gjithëpërfshirëse të identitetit shqiptar, jo domosdoshmërisht të kufizuar specifikisht të bektashizmi. Një fushëpamje krejt e re mund të përftohet nëse veprat e Naimit dhe të dhënat e tjera empirike lidhur me veprimtarinë e tij i nënshtrojmë ndaj një analize kritike sipas perspektivës së qasjeve teorike shoqërore mbi besimet fetare të zhvilluara në sociologji dhe antropologji.

Tiparet çlirimtare të lëvizjeve fetare heterodokse dhe format e reja të institucioneve fetare, si në rastin e urdhrave mistikë në islam, të këtillë si bektashinjtë, përcaktojnë të kuptuarit e historisë dhe dimensioneve shoqërore të besimeve fetare në kontekstin e lëvizjes kombëtare shqiptare. Mistikët mund të mos marrin pjesë në mënyrë të drejtpërdrejtë nëpër betejat e komunitetit. Megjithatë, heterodoksia e tyre, përveç intensitetit dhe fuqisë së besimit apo tipareve radikale të kundërvënies ndaj fesë mbizotëruese, mund të kristalizojë edhe pakënaqësitë politike, shoqërore apo kulturore. Gjithashtu, ky aspekt shpeshherë ose etnicizohet brenda linjave nacionaliste ose politizohet në termat e luftës për pushtet, ose të dyja njëherësh.

Sikurse në ligjërimet që lidhen me ringjalljen fetare të myslimanëve, qofshin në kuptimin sivëllazëror ose jo, vazhdimisht gjenden motive nacionaliste të cilat e ilustronjë më së miri domosdoshmërinë për të vlerësuar një forcë mobilizuese të fuqishme të roli që liderët fetarë pretendonjë se luajnë në këtë fushë. Çështja nuk qëndron vetëm nëse feja si sistem simbolik kulturor përdor burime politike që tregojnë një bazë pushteti. Kryesorja është se, brenda fushës

së vet, feja ka një strukturë simbolike, përmes së cilës, siç thoshte Pierre Bourdieu, riprodhon shpërndarjen e burimeve të pushtetit nga fusha e zakonshme josimbolike në një formë të re.²⁹

Patjetër që tensioni i vazhdueshëm ekzistues ndërmjet ortodoksisë dhe lëvizjeve mistike nuk është një karakteristikë vetëm e islamit. Polemikët ndaj sekteve dhe lëvizjeve fetare heterodokse janë parësisht dhe thelbësisht të shprehura në termat e konfliktit mbi baza doktrimore. Megjithatë, nëse perspektiva sociologjike na tregon për rrënjët social-ekonomike të lëvizjeve fetare, ajo priret ta nënvlerësojë rëndësinë e vetë strukturave organizuese fetare, teksa aspekti ideologjik dhe doktrinor u është lënë teologëve dhe ndonjëherë debateve të historianëve orientalistë apo atyre medievalistë. Sidoqoftë, afiniteti i veçantë që sociologët dhe antropologët përherë kanë demonstruar midis lëvizjeve të reja fetare dhe lëvizjeve shoqërore, kulturore dhe kombëtare, po aq sa shkalla në të cilën idetë fetare duhen parë ose si pretekste për lëvizjet çlirimtare, ose si ideologji që justifikojnë dominimin, do të merrnin një tjetër vlerë nëse kemi parasysh kuptimin themelor të strukturave të përfaqësimit dhe ndërmjetësimit fetar, gjë që e kam shqyrtuar diku tjetër,³⁰ si edhe implikimet e ndryshimeve të tyre në mbështetje të rrezeve kulturore ose projektet e ndryshme në shoqërinë njerëzore që u kundërvihen këtyre rrezeve.

Të dyja konceptimet mbi rolin e besimeve fetare, si ai ortodoks edhe ai çlirimtar, nuk janë reciprokisht përjashtues

²⁹ **Pierre Bourdieu**, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, 1971, vol. 12, no. 3, ff. 295-334.

³⁰ **Albert Doja**, "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses", *The European Legacy: Towards New Paradigms*, 2000b, vol. 5, no. 5, ff. 663-686, doi: <https://doi.org/10.1080/713665519>.

apo thelbësisht kontradiktorë. Nuk janë dy lloje qasjesh të dhëna njëherë e përgjithnjë dhe as thjesht “rutinizime” në kuptimin që i jep Max Weber,³¹ por më tepër rrjedhoja të një procesi dialektik ndryshimi dhe transformimi. Teksa kushtet politike ndryshojnë dhe organizimi i strukturave fetare ndjek një proces transformimesh, është e nevojshme që edhe dallimet thelbësore ndërmjet llojeve të teologjisë, konkretisht heterodoksia dhe ortodoksia, të ndryshojnë dhe t’i përshtaten këtij procesi.

Në strukturat organizative dhe konceptimet teologjike, tranzicioni nga progresi në konservatorizëm si dhe reformimet e mëtejshme të progresit, në mbështetje të lëvizjeve shoqërore çlirimtare dhe kombëtare apo në mbështetje të rivendosjes së një pushteti të ri politik në shoqëri, ndodh përmes formave dhe toneve të ndryshme. Po të marrim rastin e pasqyrimin të trefishtë të përvojës së të shenjtës që është shpjeguar nga Joachim Wach,³² apo vendosjen e sektarizmit në gjeneratën e dytë të ithtarëve siç ka argumentuar Bryan Wilson,³³ këto mund të konsiderohen si aktualizime të atij procesi të ndërlikuar që në çdo rast kërkon analiza të hollësishme politike dhe historike të vlerave kulturore dhe entiteteve shoqërore në fjalë.

Në fakt, analiza e transformimeve instrumentale të modeleve ideologjiko-doktrinore dhe organizativo-strukturore të cilat bëhen qartazi më të theksuara me zhvillimin e bektashizmit përgjatë historisë së tij, varësisht

³¹ **Max Weber**, *Economy and society: an outline of interpretive sociology*, trans. Guenther Roth dhe Claus Wittich, 2 vols. (Berkeley: University of California Press, 1978. Origjinali, 1922), ff. 246–254.

³² **Joachim Wach**, *Sociology of religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

³³ **Bryan R. Wilson**, *The social dimensions of sectarianism: sects and new religious movements in contemporary society* (Oxford: Clarendon/Oxford University Press, 1990).

konteksteve të ndryshme politike dhe rrjedhës së ngjarjeve të cilat i kam shqyrtuar diku tjetër në mënyrë më të detajuar – sa në periudhën klasike otomane po aq edhe në sistemin e reformuar otoman apo në Turqinë moderne,³⁴ ashtu sikurse në Shqipërinë e pavarur apo Shqipërinë e periudhës postkomuniste,³⁵ janë sugjerime që na ilustrjnë se është pikërisht mbi këtë taban ideologjik dhe strukturor që ndërlidhja dialektike midis risive fetare dhe projekteve politike mund të evidentohet në trajtën e vet më të qartë.³⁶

Nën influencën e drejtpërdrejtë të përsiatjeve intelektuale të Naim Frashërit, zhvillimi i bektashizmit shqiptar, shumë më tepër se çdo urdhër tjetër sufi apo bektashian nga vendet e tjera, në Anadollin otoman ose në Turqinë bashkëkohore, promovoi më tej prirjet historike heterodokse të njohura qysh nga shekulli i gjashtëmbëdhjetë. Në këtë vazhdë, përsiatjet intelektuale të Naimit në kontekstin e lëvizjes kombëtare shqiptare të shqyrtuar këtu, mund të vendosen në stadin kur janë zhvilluar idetë fetare që duhet të kenë korresponduar me promovimin e prirjeve historike heterodokse të bektashizmit si teologji çlirimtare.

Pas një përshkrimi të shkurtër të sfondit bektashian që supozohet të ketë frymëzuar punimet dhe aktivizmin e Frashërit, analiza e kontekstualizimit historik dhe letrar të krijimeve të tij ngushtësisht të lidhura me bektashizmin ka për qëllim të qartësojë disa veçori të kontekstit shqiptar,

³⁴ **Albert Doja**, "A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey", *Journal of Church and State*, 2006a, vol. 48, no. 2, ff. 421-450, doi: <https://doi.org/10.1093/jcs/48.2.423>.

³⁵ **Albert Doja**, "A political history of Bektashism in Albania", *Politics, Religion & Ideology*, 2006b, vol. 7, no. 1, ff. 83-107, doi: <https://doi.org/10.1080/14690760500477919>; **Albert Doja**, *Bektashizmi në Shqipëri: Histori Politike e një Lëvizjeje Fetare / Bektashism in Albania: political history of a religious movement* (Tirana: AIIS Press, 2008).

³⁶ **Doja**, "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses".

konkretisht mëvetësinë e elementeve fetare nga ato etnike si një tipar dallues të lëvizjes kombëtare shqiptare, si dhe të ilustrojë mospërputhjen e paradigmave fetare me kuptimin e projektit nacionalist të Naim Frashërit. Përgjatë këtij rrugëtimi, do të marr në shqyrtim debatin që lidhet me përsiatjet letrare në studimet bashkëkohore, të cilat prirën ta rindërtojnë shfaqjen e lëvizjes kombëtare shqiptare në përshtatje me mitet bektashiane. Kjo më lejon t'i konsideroj trajtat e veçanta heterodokse të bektashizmit nën dritën e tipareve të tij si teologji çlirimtare. Të kuptuarit se si këto elemente ideologjike theksohen në punimet e Naim Frashërit do të na çojë kundër pretendimeve bektashiane të përkrahura edhe nga studimet bashkëkohore,³⁷ si dhe drejt kuptimdhënies së mënyrës se si simbolizmi bektashian shfaqte prirje dekonfesionalizuese në përputhje me lëvizjen kombëtare shqiptare që, gjithashtu, shkonte përtej bindjeve dhe besnikërive konfesionale.

Së fundmi, ashtu sikurse motivet dhe tekstet e Naimit me tema bektashiane mund të kuptohen më mirë si forma të politikave instrumentale të lëvizjes kombëtare shqiptare sesa si pasqyrimet e doktrinaeve të bektashizmit, do të argumentoj se pretendimet politike të bektashizmit për një rol aktiv në lëvizjen kombëtare shqiptare duhen çmitizuar, dhe në vend të tyre duhet konsideruar roli aktiv i lëvizjes kombëtare në zgjimin e bektashizmit në Shqipëri.

³⁷ **Turabiu**, *Historia e përgjithshme e Bektashinjvet*; **Rexhebi**, *Misticizma Islame dhe Bektashizma*; **Popovic**, *L'islam balkanique*; **Clayer**, *L'Albanie, pays des derviches*; **Popovic dhe Veinstein**, *Bektachiyya*; **Norton**, "The Bektashi in the Balkans"; **Kressing**, "Preliminary account of research regarding the Albanian Bektashis".

Miti bektashian i betejës së Qerbelasë

Në bektashizëm dhe islamin shiit, vlerat themeluese i atribuohen dramës së Qerbelasë, në të cilën imami Husein, djali i Aliut dhe nipi i Muhamedit, u vra në vitin 680 pas lindjes së Krishtit. Në këtë narrativë, vijimësia profetike e koncepteve fetare të supozuara si demokratike dhe republikane përfaqësohet nga imamët dhe ithtarët e tyre, që mendohet të jenë shkatërruar nga autokracia e Muawiyas (603-680), themelues i dinastisë Umayyad në Damask, që ka sunduar botën islamike (660-750) dhe Spanjën maure (756-1031). Muawiya paraqitet si udhëheqësi që përvetësoi parimet hierarkike të dinastisë së sundimit perandorak duke devijuar nga egalitarizmi fetar i kalifatit. Bektashinjtë, si të gjithë myslimanët shiitë,³⁸ i kushtojnë shumë rëndësi mbajtjes gjallë të kujtesës së kësaj ngjarjeje tragjike përmes poemave epike, pjesëve teatrale, procesioneve, shërbimeve përkujtimore dhe mekanizmave përkujtimore. Rituale të martirizimit të Huseinit, përdorimi i imazheve dhe gjuhës së drejtpërdrejtë, rivënia në skenë e dhimbjes si dhe përsëritja

³⁸ **Mahmoud Ayoub**, *Redemptive suffering in Islam: a study of the devotional aspects of Ashura in Twelver Shiism* (Hague: Mouton, 1978).

e vazhdueshme e ideve shërbejnë si bazë për ruajtjen e identitetit dhe kohezionit në një komunitet.³⁹

Naim Frashëri, gjithashtu, ritregon sagën e shiizmit në një poemë epike monumentale prej njëzet e pesë këngësh, *Qerbelaja* (botuar për herë të parë më 1898), si vazhdim i një tradite të gjatë të letërsisë dhe filozofisë lindore.⁴⁰ Shtjellimi poetik i martirizimit në Qerbela prej Naimit shënon pikën kulmore të mëtimeve nga ana e poetëve shqiptarë të mëhershëm për t'u dhënë një përskrim dramatik atyre ngjarjeve të cilat rikujtohen ndër festat e përvitshme bektashiane dhe që duhet të kenë pasur një domethënie të rëndësishme për shqiptarët e nënshtruar gjatë asaj periudhe. Mbi të gjitha, duke e lidhur me këtë përballje në dukje fetare, por në fakt kryekëput politike, Naimi përpiqet të përhapë dhe promovojë tezat e veta humaniste, iluministe dhe çlirimtare. Ai i thur lavde imamet si flamurtar, simbol i drejtësisë dhe lirisë kundrejt padrejtësive të tiranëve dhe kundërshtarëve uzurpatorë, teksa deklaron si një parim të patundur se në betejën mes drejtësisë dhe padrejtësive, lirisë dhe tiranisë, në fund drejtësia dhe liria do të ngadhënjejnë. Më tepër sesa ritregim i ngjarjeve historike, *Qerbelaja* është një kronikë intelektuale dhe morale, një riformulim dhe shpallje e parimeve të moralit humanist, thirrje për pastërti dhe përsosje morale, në mënyrë që njerëzimi të mund ta shijojë jetën tokësore si dhe të përballët me armiqtë e vet.

Martirët e Qerbelasë ishin myslimanë të të njëjtit besim me fenë shtetërore të otomanëve. Megjithëkëtë, është e mahnitshme se si në *Qerbelanë* e Naimit, ky martirizim

³⁹ Harry Norris, *Islam in the Balkans: religion and society between Europe and the Arab world* (London: Hurst, 1993), ff. 171–174.

⁴⁰ *Qerbelaja* e Naim Frashërit (Bukuresht 1898; Korçë 1922 dhe 1934; Prishtinë 1978; Tetovë 1996; Tiranë 2001 dhe 2005) është përkthim dhe ripërpunim i një teksti të hershëm dhe të mirënjohur i shekullit të gjashtëmbëdhjetë të shkruar nga Fuzuli (1494–1560) në Bagdad.

kthehet në një përpjekje për frymëzimin e shqiptarëve kundër nënshtrimit otoman. Duke ritreguar ngjarjet e Qerbelasë, Naimi jo vetëm i vendos këto ngjarje në periudhën e tij, por gjithashtu u jep atyre realitetin që përfytyron vetë, në mënyrë të tillë që formulimet e këtyre nocioneve dhe qëllimet e këtyre vegimeve të paraqiten nën dritën e përsiatjeve të tij poetike dhe morale: beteja e Qerbelasë është portretizuar si betejë e shqiptarëve kundër pushtetit otoman dhe në këtë betejë shqiptarët duhet të fitojnë pasi drejtësia është në anën e tyre. Nën efektin e penës së Naimit, kalorësit myslimanë shfaqen të lidhur me *Tomorin*, malin emblematic në Shqipëri (cf. *Luletë e Verësë* XI 53), ndërsa beteja e Qerbelasë kthehet në një ngjarje të rëndësishme në mendjet e shqiptarëve. Në këngën e fundit të kësaj epike, papritur autori e lë në harresë dramën e Qerbelasë në tërësi dhe fillon të flasë për çështjet kyçe të lëvizjes kombëtare shqiptare: përhapjen e gjuhës, arsimin dhe të mësuarit, si dhe nevojat për bashkim dhe vëllazëri. Të krijohet përshtypja se njëzet e katër këngët e para janë shkruar vetëm për të përgatitur terrenin për çështjen shqiptare.⁴¹ Për Frashërin, kuptimi i kësaj beteje është po aq për shpëtimin e njerëzimit, sa ç'është edhe për çlirimin kombëtar.

Eposi bektashian i Naimit, gjithashtu, duhet gjykuar në kontekstin e një tjetër vepre bashkëkohëse, siç është eposi heroik *Istori e Skënderbeut* (i botuar për herë të parë po më 1898), ku autori tregon bëmat, sukseset dhe disfatat e heroit kombëtar shqiptar kundër pushtuesve otomanë në shekullin e pesëmbëdhjetë. Në historinë e letërsisë shqiptare kjo vepër njihet si botimi më i famshëm dhe me aspiratat poetike më të larta, një përpjekje kolosale e poetit për të projektuar idealizmin, patriotizmin dhe domethënien e vijimësisë kulturore të shqiptarëve nga e shkuara, kur për njëzet e pesë

⁴¹ Shih **Xholi**, *Naim Frashëri*.

vjet ata luftuan nën udhëheqjen e Skënderbeut (1443-1468) për t'i rezistuar aneksimit otoman.

Kësisoj, nga njëra anë kemi Skënderbeun që njihet si simbol i rezistencës së krishterë të shqiptarëve dhe evropianëve kundër otomanëve myslimanë.⁴²Nga ana tjetër, në konceptimet shiite dhe bektashiane, kemi imam Aliun që njihet si person i afërt i Muhamedit, themeluesit të islamit. Megjithatë, Naimi arriti t'i tejkalojë mrekullisht dallimet ndërmjet këtyre dy besimeve dhe t'i rikrijojë martirët myslimanë njëherësh me luftëtarët shqiptarë të krishterë kundër pushtuesve myslimanë brenda të njëjtës tërësie simbolike.

Qerbelaja dhe *Istoria e Skënderbeut* janë shkruar në të njëjtën kohë, janë mbështetur në të njëjtin model dhe të njëjtin stil, si dhe janë botuar në të njëjtin vit. Ashtu sikurse Skënderbeu që pika gravitacionale e *Istoriës* me personazhet e tjera që rreshtohen ose me të, ose kundër tij, edhe *Qerbelaja* na pajis me lentet përmes të cilave janë projektuar ngjarjet dhe personazhet të rreshtuar në po të njëjtën mënyrë. Eposi fetar ka zënë vend në mitologjinë myslimane dhe misticizmin lindor, ndërsa eposi heroik bazohet në mitologjinë klasike dhe figurat hierarkike të simbolizmit të krishterë. Në të dyja rastet, me qëllimin për të ndërtuar të tilla simbolika, Naimi i jep formë sistemit të vlerave që përbën bërthamën e gjithë veprës së tij poetike dhe intelektuale. Nëse Skënderbeu përfaqëson arketipin e luftëtarit për lirinë e popullit të tij, imam Huseini përfaqëson arketipin e martirit për të vërtetën, kësisoj të dy janë arketipat e luftëtarit për drejtësi. Skënderbeu dhe imam Aliu janë personifikime të së mirës dhe përndritjes, kurse Muawiya dhe otomanët myslimanë shfaqen si mishërime të së keqes dhe errësirës. Në fakt,

⁴² Skënderbeu mori titullin *Athleta Christis* nga Papa Callixtus III (1455-1458) si dhe iu delegua nga ana e Papa Piu II funksioni për të udhëhequr kryqëzatën kundër otomanëve më 1464.

rreshtimet te *Qerbelaja* janë të të njëjtave ngjyra, bardhë e zi sikurse tek *Istori e Skënderbeut*; vetëm emrat ndryshojnë. Njerëzit te *Qerbelaja* ngjasojnë me ata te *Istori e Skënderbeut*, madje edhe Zoti i myslimanëve te *Qerbelaja* nuk ka ndonjë dallim me Zotin e krishterë te *Istori e Skënderbeut*.

Tek *Istori e Skënderbeut*, Naim Frashëri nuk qe i interesuar për historinë, por për politikën. Ai nuk synonte të sqarojë apo të theksojë ngjarje të një periudhe të caktuar të historisë së shqiptarëve, por qëllimi i tij ishte të promovojë mbrujtjen politike dhe revolucionare të shqiptarëve, në mënyrë që t'i përgatisë ideologjikisht për t'u bërë ballë ngjarjeve të kohës së tyre dhe së ardhmes që i priste. Ngjashmërisht, te *Qerbelaja*, në vend se të mitologjizojë apo zbukurojë një realitet faktik, historik dhe lokal, Naimi ka përdorur dramën e Qerbelasë si një metaforë historike dhe lokale të një botëkuptimi etik të përgjithshëm. Si te *Istori e Skënderbeut* edhe te *Qerbelaja*, personazhet dhe ngjarjet vendosen në kuadër të luftës morale ku armiqtë ulen në një shkallë të poshtme jashtënjerezore dhe heronjtë ngrihen në një dritë të jashtënatyrshme.

Martirët e Qerbelasë, krejt ndryshe nga të dhënat historike të traditave lindore, i detyrohen shumë heroizmit të periudhës romantike, por edhe portretizimit poetik të Skënderbeut.⁴³ Naimi ka shkruar shumë më vonë se periudha e eposit poetik dhe rishfaqja e këtij zhanri duhet të jetë dukur si poetikisht anakronike. Në fakt, asnjëra prej këtyre epikave nuk kanë rëndësinë artistike të veprave të tjera poetike të Naimit, ndonëse *Istori e Skënderbeut* u kthye në simbolin poetik të krenarisë kombëtare të shqiptarëve. Megjithatë, mund të vërejmë se në kohën kur janë shkruar, të dyja këto vepra synonin të njëjtën gjë pavarësisht se do t'u drejtohen audiencave të ndryshme. Ajo çka e bëri të domosdoshme që

⁴³ Norris, *Islam in the Balkans*, f. 182.

Naimi t'i pajiste shqiptarët me njërin apo tjetrin epos duhet të ketë qenë vullneti i tij për të rikrijuar kujtesën historike dhe frymëzimin heroik të cilat ishin jetike për ideologjinë kombëtare shqiptare. Në këtë kuptim, *Qerbelaja* e Naim Frashërit nuk qe medoemos një shprehje e konceptuar për inerci nga traditat fetare dhe letrare të Lindjes.

Ajo çka e bën veçanërisht intriguese *Qerbelanë* e Naimit është fakti se përmes kësaj vepre, në njëfarë kuptimi, Naimi Frashëri synon të dekonfesionalizojë simbolikën fetare të misticizmit shiit si dhe të vërë në pah motivet në mënyrë të tillë që të përftohet, së bashku me *Istorinë e Skënderbeut*, një tjetër rrëfim i madh i cili qëndron përmbi dhe kundër sundimit otoman, për një zgjim kombëtar shqiptar, i cili shkon përtej bindjeve dhe besnikërive konfesionale. Nëse ideja qendrore e *Qerbelasë*, si gojëdhënë e islamit bektashian, është beteja ndërmjet drejtësisë dhe padrejtësisë dhe ngadhënjimi i së parës ndaj të dytës, atëherë bëhet më e qartë se Naim Frashëri e ka shkruar këtë epos fetar jo dhe aq për të krijuar “historinë e shenjtë” të bektashizmit. Në këtë mënyrë, ai ndoqi rrugën e përkthimeve liturgjike më të hershme që krijuan kushtet kulturore për lindjen e çështjes kombëtare shqiptare.

Kostandin Kristoforidhi (1827-1895) ishte një nga aktivistët e tjerë të hershëm të lëvizjes shqiptare, i cili promovoi gjuhën shqipe nëpërmjet përkthimit të liturgjisë fetare. Që nga fillimi i viteve 1860 ai punoi për disa tekste të edukimit fetar dhe përpunimit të gjuhës, duke përfshirë edhe një fjalor të madh të shqipes.⁴⁴Përkthimi i tij i ri i Biblës në

⁴⁴ Dorëshkrimi i mirënjohur i këtij fjalori të parë të gjuhës shqipe do të botohet me alfabetin grek në vitin 1904 në Athinë. Kostandin Kristoforidhi, *ΕτυμολογικόνμέροστηςΑλβανικήςγλώσσης*, 1884; *Λεξικόντηςαλβανικήςγλώσσης*, Athina: P.D.Sakellariou, 1904. (Reprint, Tirana: USHT, 1961).

gjuhën shqipe u sponsorizua nga misionet protestante dhe u botua në vitin 1869. Ai nuk ishte me të vërtetë i prirë për ungjillizimin dhe shpesh ishte në kundërshtim të hapur me misionarët protestantë lidhur me projektin e tyre ungjillizues nëpërmjet përkthimit dhe shpërndarjes së Shkrimeve të Shenjta në gjuhën shqipe.⁴⁵ Megjithatë, për shumë vite, ai përktheu dhe publikoi Dhiatën e Re në gjuhën shqipe, derisa Shoqëria Biblike e përjashtoi në vitin 1874, me sa duket për shkak të supozimit se ai nuk besonte në frymëzimin hyjnor të Biblës. Nga kjo kohë deri në fund të jetës, Kristoforidhi vijoi fshehurazi mësimdhënien në gjuhën shqipe dhe të punonte në mënyrë të pavarur për përkthime fetare dhe krijime të tjera, fillimisht në Tiranë e mandej në Elbasan.

Nëse motivimet dhe qasjet e tij nuk përputheshin gjithmonë me misionet protestante, botimet që rezultuan nga bashkëpunimi nxitën një interes të ri midis shqiptarëve dhe patën një ndikim të rëndësishëm jo vetëm midis shqiptarëve të krishterë, por edhe midis shqiptarëve myslimanë. Në vend të një mjeti të thjeshtë për të hyrë në tekstet e shenjta dhe pavarësisht nga qëndrimi i tensionuar me shtetin grek dhe me hierarkinë kishtare ortodokse, shqiptarët gjetën një mënyrë të re për të mësuar të lexojnë dhe të shkruajnë në gjuhën e tyre amtare.⁴⁶ Përfundimisht, Kristoforidhi erdhi e u konsiderua si një aktivist i hershëm i rëndësishëm i lëvizjes kombëtare shqiptare.

Së bashku me aktivistët e tjerë, si Konstandin Kristoforidhi edhe Naim Frashëri vazhdimisht u përpoqën për promovimin dhe konsolidimin e gjuhës shqipe dhe për arsimimin e shqiptarëve. Në të vërtetë, ata e konsideronin “zgjimin kombëtar” me anë të arsimimit të shqiptarëve si rrugëtimin më të rëndësishëm në përparimin dhe zhvillimin kombëtar,

⁴⁵ Xhevat Lloshi, *Kristoforidhi përmes dokumentimit* (Tiranë: Bota Shqiptare, 2005).

⁴⁶ Clayner, *Aux origines du nationalisme albanais*, ff. 214-215.

ndërsa përkthimet biblike apo rikrijimet bektashiane ishin mjetet më të dobishme për promovimin e gjuhës shqipe dhe vetëdijes kombëtare. Frashëri shkoi edhe më tej në çmitizimin e historisë fetare, duke e shkarkuar nga dogma, në mënyrë që të tërhiqte sa më shumë lexues besimtarë drejt lëvizjes kombëtare.

Veprimtaria intelektuale dhe përsiatjet letrare të Naim Frashërit

Naim Frashëri ishte një ndër mendimtarët dhe aktivistët më të shquar të bektashizmit shqiptar, iluminizmit romantik shqiptar, lëvizjes kombëtare shqiptare dhe letërsisë shqiptare. Ai e kritikonte monasticizmin dhe inkurajonte me forcë përfshirjen në aktivitetet politiko-shoqërore, duke mbrojtur qëndrimin se themeli i besimit të vërtetë në Zot është te shërbimi dhe vetëdijesimi i popullit të vet. Domethënia e Naimit si poet kombëtar bazohet në mesazhet politiko-shoqërore, filozofike dhe fetare të vetëdijes kombëtare jo vetëm mes bektashinjve por edhe gjithë të tjerëve në zonat shqipfolëse. Ka mjaftueshëm të dhëna që na tregojnë se veprat e Naimit qysh nga fillimi u pritën me shumë interes dhe disa syresh qenë tepër të vlerësuara.⁴⁷ Ai përdorte një gjuhë të thjeshtë në veprat e tij, në mënyrë të tillë që edhe të paarsimuarit t’ua kuptonin domethënien. Jo vetëm që punimet e tij janë lexuar intensivisht – siç ende ndodh në ditët tona - pavarësisht moshës, nivelit arsimor apo bindjeve fetare, por këto tekste kanë lënë gjurmë në kulturën popullore, veçanërisht në poezinë gojore. Shumë prej poemave të tij u bënë aq popullore përgjatë jetës së Naimit saqë ato u bënë pjesë e këngëve dhe u luajtën si këngë

⁴⁷ Qosja, *Porosia e Madhe*, ff. 479–481.

folklorike në festat e komunitetit apo u cituan si fjalë të urta apo proverba.⁴⁸ Në praktikat bektashiane për shembull, i kushtohet shumë rëndësi ritualit të *muhabetit*, i cili është një kungatë verbale dhe këndim apo lexim i *nefesit*, poemat spirituale bektashiane, por shpeshherë bektashinjtë shqiptarë kanë përdorur një praktikë për hapjen e *muhabetit* duke recituar poemat shqiptare të Naim Frashërit. Kështu bëri Baba Rexhebi, për shembull, kreu i teqesë bektashiane të shqiptarëve në Detroit (Michigan), për antropologjen Frances Trix, në kujtesën e së cilës mbeti *nefesi* nga Naim Frashëri dhe jo përshkrimi bektashian i ritualit të *muhabetit*.⁴⁹

Veprat e tij, në të cilat shpeshherë Naimi e ka shkruar emrin vetëm me iniciale në mënyrë që të mos e vinte veten në rrezik teksa që në pozicionin e zyrtarit të lartë në administratën otomane, ishte i detyruar t'i shpërndante ilegalisht nëpër zonat shqipfolëse. Ato kanë qarkulluar mes lexuesve shqiptarë si tekste të shenjta, madje shumë prej poemave dhe vjershave të epikave heroike të Naimit, pak kohë pas botimit, shpesh lexoheshin me zë të lartë ndër grupe të ndryshme dhe mësoheshin përmendësh. Aktivistët e lëvizjes kombëtare shqiptare e pritën me shumë interes botimin e eposit të Skënderbeut, që pati shumë influencë përgjatë periudhës së sundimit otoman. Ashtu sikurse *Istori e Skënderbeut* u lexua masivisht nga lexues të niveleve dhe besimeve fetare të ndryshme, po njësoj, *Qerbelaja* u vlerësua së tepërmi nga lexuesit bektashinj dhe u lexua me zë të lartë nga bektashinjtë shqiptarë gjatë kohës së agjërimit. Kurioziteti i tyre u zgjua më tej përgjatë ritregimit të rrëfenjave të shenjta myslimane. Megjithatë, nëse mes shqiptarëve tashmë ekzistonin përmbledhje të legjendave

⁴⁸ Qosja, *Porosia e Madhe*, ff. 29–30.

⁴⁹ Frances Trix, *Spiritual discourse: learning with an Islamic master* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1993), f. 140.

bektashianë të shkruara në përputhje me traditën lindore dhe që karakterizoheshin nga një përmbajtje masive e fjalëve turko-otomane,⁵⁰ leximi dhe recitimi i *Qerbelasë* së Naimit në një shqipe të pastër ishte dukshëm një akt patriotik, një deklaram i hapur i identitetit shqiptar, që theksohet sidomos me thirrjen kombëtare në fund të veprës. Pas *Qerbelasë*, bektashinjtë shqiptarë duhet të jenë interesuar për punimet e tjera të Naim Frashërit, madje, edhe autorëve të tjerë shqiptarë të kohës. Të interesuarit pas letërsisë shqipe të Naimit duhet t'u jenë drejtuar të tjerë lexuesve, lexues të niveleve dhe bindjeve të ndryshme morale, politike dhe fetare.⁵¹ Nën ndikimin e veprave të tij shumë lexues u kthyen në mbrojtës të çështjes për aktivizëm kombëtar. Jo më kot shteti i pavarur shqiptar krijoi më vonë një urdhër nderi që mban emrin e Naim Frashërit, ashtu si dhe shtëpia botuese kryesore në Tiranë ka mbajtur emrin e tij.

Padyshim, terminologjia, mekanizmat konceptualë dhe dogmat fetare zënë një vend me rëndësi në veprat dhe frymëzimin e Naim Frashërit. Ai vazhdimisht i drejtohet Zotit si një pushteti hyjnor të mbinatyreshëm për të shpjeguar gjithçka që lidhet me qeniet dhe jetën njerëzore. Në këtë kuptim edhe dimensionin fetar është patjetër një element kyç në thelbin e botës së tij krijuese. Mirëpo, prapëseprapë, jo vetëm që ka një kontradiktë të dukshme me shkrimet artistike dhe edukative,⁵² por arsyetimet e Naimit qartazi mbrojnë interesat humaniste dhe nacionaliste. Në botëkuptimin e tij, konceptimet fetare nuk kanë ndonjë rol të veçantë nëse trajtohen të shkëputura nga pikëpamjet e tij racionaliste, humaniste dhe nacionaliste. Ai ka shkruar shpesh dhe madje nuk ka humbur rast pa e përmendur Zotin,

⁵⁰ Gjysmë shekulli më parë një tjetër poet shqiptar kish krijuar një epos të ngjashëm (Dalip Frashëri, Hadikaja, 1842).

⁵¹ **Qosja**, *Porosia e Madhe*.

⁵² **Xholi**, *Naim Frashëri*, f. 35.

por në një mënyrë krejt të lirshme dhe madje duke i dhënë hyjnores një rol në lëvizjen çlirimtare dhe arsimimin kombëtar të shqiptarëve. Pavarësisht pranisë së simbolizmit mistik dhe universal të fesë, punimet e Naimit demonstrojnë një qëndrim të fortë sugjestionues dhe motivues drejt mobilizimit dhe unitetit kombëtar.⁵³

Pa diskutim, në qoftë se “*gjuh’e Shqipërisë është gjuhë e Perëndisë*”, përsiatjet e tij teologjike dhe intelektuale shpeshherë ishin pjesë e një ligjërimi fetar lehtësisht të pranueshëm për masat e gjera, madje janë përdorur si metafora të vlerave shoqërore dhe kombëtare. Kuptimi dhe domethënia e koncepteve apo tezave të tij filozofike, fetare dhe etike nuk gjenden në vlerat e tyre të drejtpërdrejta semantike, por te vlerat e tyre funksionale dhe simbolike. Krijimtaria e Naimit është një kërkim për etikën e gjithëbotshme dhe atë kombëtare, ku skemat hyjnore dhe ato historike janë krijuar me qëllimin e përfaqësimit të gjendjes kombëtare të kohës dhe imperativave që ajo mëton. Patjetër që kjo nuk do të thotë se Naimi nuk ishte besimtar, mirëpo si mendimtar dhe aktivist, ai duhet të ketë besuar se disa elemente të besimit fetar mund të vihen në punë të idesë së madhe për unifikimin e shqiptarëve dhe për kultivimin shpirtëror dhe përsosjen morale të shoqërisë shqiptare.

Frashëri hedh dritë mbi qenien dhe dijen nga pozicioni i moralistit, ndërsa punimet e tij janë thjesht një program moral për ndërtimin e një shoqërie të re të bazuar te mirësia, mençuria dhe vëllazëria e të gjithëve, me frymëzim kryesor nga dashuria hyjnore. Një hap i vogël e ndan idealizmin moral dhe fetar nga idealizmi politik, çka është pa diskutim bërthama e punimeve artistike dhe edukative në krijimtarinë mbresëlënëse të Naim Frashërit. Në fakt, nga premisa e krijimit të një bote më të mirë, Naimi niset për në aspiratën e

⁵³ Qerimi, *Poetika e Naim Frashërit*.

palëkundur dhe madhështore për “shkundjen” e bashkatdhetarëve të tij me qëllim arritjen e emancipimit dhe çlirimit. Qe pikërisht ky ideal që i ushqeui imagjinatën dhe ëndërrimet, që e ktheu atë në një autor mistik dhe frymëzoi gjithë jetën dhe veprat e tij.

Kur flet për Zotin, Naimi nuk bën predikimin apo propagandimin e një dogme fetare, por artikulon dogmën morale që po komunikohet përmes saj. Teksa që një mysliman i devotshëm, Naimi që në të njëjtën kohë ithtar i Krishtit (*Lulet e Verësë IX*), të cilin e përmend si simbol dhe martir të mirësisë, dritës, humanizmit, dashurisë, miqësisë dhe barazisë. Krishti dhe Zoti mysliman trupëzojnë tiparet më njerëzore dhe më fisnike në idealin e përsosjes. Ndërsa e keqja është mishërim i Djallit, e mira është Zoti mysliman dhe trupëzohet në figurën e Krishtit.

*Atje ish Zot'i vertetë
Edhe Krisht'i gjallë vetë*

Qerbelaja I

Lufta e Zotit me Djallin është një luftë e së mirës kundër së keqes, njerëzores kundër çnjerëzores, të vërtetës kundër së pavërtetës. Me këtë konceptim të Zotit, Naim Frashëri nuk manifeston domosdoshmërisht ndonjë bindje fetare apo teologjike, por si Zoti mysliman ashtu edhe Krishti janë simbole përmes të cilëve ai i drejtohet trupëzimit universal të përsosjes morale të njeriut, barazisë, drejtësisë, dashurisë, vëllazërisë, humanizmit dhe lirisë. Zoti i tij shfaqet në kundërvënien ndaj tiranëve dhe pushtuesve imoralë e të korrumpuar, në mbështetje dhe përkrah të mirëve dhe të shtypurve. Për pasojë, është lehtësisht e kuptueshme arsyeja pse Zoti i Naimit është përherë nga ana e shqiptarëve, duke përkrahur përpjekjet e tyre për emancipim dhe çlirim kombëtar.

Megjithatë, mbulimi i ligjërimit të Naimit brenda një veshjeje specifike fetare, së bashku me perceptimet e tij të pazakonta spiritiste, ritualistike dhe fetare, duket se i pengon disa nga studiuesit specialistë që të shohin se ai u drejtohet të gjithë shqiptarëve në tërësi apo që të kuptojnë se qëllimi i Naim Frashërit është në radhë parë promovimi i tezave të veta për bashkim kombëtar. Me sa duket të kufizuar nga konturet e ngushta të objektit të tyre studimor, ata priren ose ta mbivlerësojnë ose ta keqkuptojnë rolin e fesë bektashiane në kontekstin e lëvizjes kombëtare shqiptare.

Një traditë e re që duket se ka filluar me Alexandre Popoviç në Paris mëton se çdo lloj studimi kërkimor do të mbetet i kuptueshëm dhe legjitim për sa kohë që riprodhon një ligjërimit apologetik ose synon të zbulojë thelbin e supozuar të një “Islami Ballkanik”.⁵⁴ Në gjurmët e mentorit dhe “udhërrëfyesit shpirtëror” të saj siç e quante ajo, Nathalie Clayer është një shkrimtare e palodhur me kërkimet e saj të devotshme dhe të lavdërueshme për të dokumentuar, kataloguar dhe përshkruar tërësisht çdo dëshmi që ajo mund të dallojë se i përkasin kategorisë së islamit në mesin e shqiptarëve. Ajo, së pari, u përkushtua e vetme në përpilimin e të dhënave për enklavat dhe vëllazëritë myslimane në Shqipëri⁵⁵ apo përgjatë Europës Juglindore,⁵⁶ pasuar nga një përqendrim më i plotë mbi gjendjen e tanishme të popullsisë historikisht të konvertuara në Europën Juglindore.⁵⁷

⁵⁴ Popovic, *L'islam balkanique*.

⁵⁵ Clayer, *L'Albanie, pays des derviches*.

⁵⁶ Nathalie Clayer, *Mystiques, État et Société: les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du 15e siècle à nos jours* (Leiden: Brill, 1994).

⁵⁷ Xavier Bougarel dhe Nathalie Clayer, eds. *Le nouvel Islam balkanique: les musulmans acteurs du post-communisme (1990-2000)* (Paris: Maisonneuve & Larose, 2001); Nathalie Clayer dhe Xavier Bougarel, *Les musulmans de l'Europe du sud-est: des empires aux États balkaniques* (Paris: Karthala, 2013).

Si një specialiste e zonës, Clayer duket se është më shumë e shqetësuar për të justifikuar një marrëdhënie disi thelbësore me objektin kërkimor të supozuar të veçantë. Ndoshta, kjo duhet ta ketë çuar atë në përfytyrimin e nxituar dhe jokritik të origjinës së lëvizjes kombëtare dhe të formimit të kombit shqiptar si një përfitim specifik vetëm prej islamit bektashian,⁵⁸ kryesisht sipas një zhvillimi të përpunuar nën ndikimin e supozuar prej aktivistëve bektashinj si Naim Frashëri dhe vëllezërit e tij.⁵⁹Në fillim, asaj i 'bënte përshtypje', madje në 'mënyrë krejtësisht legjitime', se si ka mundësi që ekzistojnë disa lidhje të veçanta midis bektashizmit dhe nacionalizmit shqiptar, - më saktësisht, 'pse kjo vëllazëri u ofroi nacionalistëve një status të privilegjuar në shoqërinë shqiptare të kohës', madje 'si ka mundësi që nuk kishte struktura të tjera në gjendje për ta mbështetur lëvizjen nacionaliste'.⁶⁰

Padyshim që një trajtim i tillë është një ekzagjerim i pabazuar dhe vetë Clayer më vonë e ka ndryshuar me shumë mjeshhtëri qëndrimin e saj mbi këtë çështje. Kjo është e qartë në punimin e saj më të rëndësishëm mbi "bektashizmin dhe nacionalizmin shqiptar", duke filluar nga pretendimet më të trasha në botimin e parë,⁶¹ të cilin ajo shmanget ta përmendë në listimet e referencave të veta, për të shkuar deri në pohime sadopak të modifikuara në ribotime të njëpasnjëshme.⁶² Ajo është megjithatë për t'u lavdëruar meqë

⁵⁸ **Nathalie Clayer**, "Bektachisme et nationalisme albanais", *Revue des Études Islamiques*, 1992, vol. 60, no. 1, ff. 271-300.

⁵⁹ **Clayer**, *Aux origines du nationalisme albanais*, f. 475.

⁶⁰ **Nathalie Clayer**, *Religion et nation chez les Albanais (XIXe-XXe siècles)* (Istanbul: Isis, 2002), f. 135.

⁶¹ **Clayer**, "Bektachisme et nationalisme albanais".

⁶² in **Popovic dhe Veinstein**, *Bektachiyya*, ff. 277-308; in **Clayer**, *Religion et nation chez les Albanais*, ff. 103-135; in **Clayer**, *Aux origines du nationalisme albanais*, ff. 474-493.

pranon se në shkrimet e saj të mëparshme ka punuar me “një perspektivë të ngushtë mbi formimet, ligjërimet dhe terminologjitë nacionaliste”.⁶³Së fundmi ajo ka pranuar se shumë autorë të tjerë ‘përfshi edhe veten, jo gjithnjë kanë fituar njohuri të mjaftueshme për të kuptuar mistifikimet që janë vërejtur nga kjo afri mes bektashizmit dhe nacionalizmit’.⁶⁴ Gjithashtu, ajo ka pranuar se ‘është e vështirë të dallosh nëse këto dy fenomene ndërlidhen me njëri-tjetrin dhe, nëse po, cili është njëri që ka përfshirë tjetrin’.⁶⁵Fundja, ajo vetë e di se nëse ‘prirje të caktuara sugjerojnë rëndësinë e bektashizmit si një medium të përhapjes së shqiptarizmit midis viteve 1896 dhe 1908, mbetet për t’u thënë se ky nuk do të ishte veçse një medium mes të tjerëve’.⁶⁶

Shumë studiues si Nathalie Clayer shpesh i kritikojnë studiuesit shqiptarë sikur janë të ngulur te rindërtimi i identitetit shqiptar në imagjinatën historike nëpërmjet mitologjive nacionaliste. Megjithatë, edhe pretendimet e saj duket se janë të fiksuara po aq ngultas për ta paraqitur nacionalizmin shqiptar si një lëvizje ekskluzivisht myslimane. Pavarësisht se një shumicë e shqiptarëve mund të ketë qenë dhe ende mund të jenë myslimanë, Clayer e di mirë se këmbëngulja e saj për të parë identitetin kombëtar shqiptar nëpërmjet prizmit ekskluziv të identitetit mysliman duhet të jetë e pasaktë, sepse në fund të fundit “shqiptarët janë edhe të krishterë në një pjesë të madhe”.⁶⁷ Ndërsa rrëfimet e saj ekzagjerojnë me qëllim një dallim midis aktivistëve myslimanë dhe të krishterë shqiptarë, ajo mund

⁶³ Clayer, *Religion et nation chez les Albanais*, f. 7.

⁶⁴ Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais*, ff. 474, theksimi i dhënë në original.

⁶⁵ Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais*, f. 491.

⁶⁶ Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais*, f. 493.

⁶⁷ Clayer, *Religion et nation chez les Albanais*, f. 5..

edhe të pranojë pa dëshirë se aktivistët shqiptarë shpesh kanë dashur të shprehin publikisht një “solidaritet kombëtar”, që ishte “gjithnjë e më i dukshëm sa më shumë shkonte përtej dallimeve fetare”.⁶⁸

Problemi i saj duket të jetë se identitetet kombëtare serbe dhe greke u formuan mbi bazën e vlerave fetare të transmetuara prej kishave të tyre ortodokse. Me të njëjtën logjikë nacionaliste, Clayer bën për vete të dhënat e studiuave gjermanë,⁶⁹ si dhe e rreshton veten me një trend edhe më të gjerë,⁷⁰ në mënyrë që të rindërtojë lëvizjen kombëtare shqiptare, duke pritur që një identitet kombëtar shqiptar i mundshëm të manifestohet në islam, thjesht sepse shqiptarët nuk mund të përbëjnë, sipas saj, veçse një “komb me shumicë myslimane në Europë”.⁷¹

Parimi i saj udhëzues është të tregojë reflektimin e nacionalizmit shqiptar në mediet shqiptare nga fundi i Luftës së Krimesë (1853-1856) deri në fillimet e Luftërave Ballkanike (1912-1913) që çuan në pavarësinë e një shteti shqiptar të cinguar. Megjithatë, duhet shënuar se në atë kohë, përdorimi i gjuhës shqipe ishte i ndaluar, dhe shtypi, mësimi, madje edhe nxënia në gjuhën shqipe përndiqeshin si krime kundër shtetit otoman. Prandaj Clayer nuk mund të përqendrohej veçse në mediet shqiptare të diasporës dhe në raportet konsullore të Europës Perëndimore, të cilat nuk mund të ofrojnë një tregues të saktë të zhvillimit të lëvizjes kombëtare shqiptare, thjesht sepse të dhënat ishin të kushtëzuara nga interesat politike të shteteve ballkanike dhe të fuqive europiane. Ndërsa shtetet ballkanike nuk ishin simpatizuese ndaj lëvizjes kombëtare shqiptare, madje shpesh kërkonin të

⁶⁸ Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais*, f. 568.

⁶⁹ Bartl, *Die albanischen Muslime*.

⁷⁰ George Gawrych, *The Crescent and the Eagle: Ottomans rule, Islam and the Albanians, 1874-1913* (London: I.B.Tauris, 2006).

⁷¹ Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais*.

nxisin ndasitë rajonale dhe fetare midis shqiptarëve, duhej pritur që burimet otomane të kishin marrë një vend më të rëndësishëm në studimin e kryer nga Nathalie Clayer. Por është e çuditshme përse ajo “nuk mundi të përdorë më shumë burime nga arkivat otomane”, si dhe përse ajo “nuk mundi të përdorë arkivat angleze”.⁷² Me sa duket, si burimet otomane edhe ato britanike mund të zhvlerësojnë pretendimet e saj mbi karakterin e lëvizjes kombëtare shqiptare, ndërsa burimet konsullore franceze që ajo ka përdorur janë më të njëanshme. Pavarësisht se Clayer mëton që “Franca është një aktor më neutral”, dihet që Franca u bë në të vërtetë një mbështetëse madhore e Greqisë dhe Serbisë, dy shtetet ballkanike interesat e të cilave ishin më shumë në kundërshtim me lëvizjen kombëtare shqiptare.

Clayer anashkalon edhe historianët shqiptarë të lëvizjes kombëtare shqiptare,⁷³ sipas saj, të prekur prej ideologjive të “zgjimit kombëtar” dhe të “luftës së klasave”.⁷⁴ Por ajo hedh poshtë edhe analizat shqiptare të shpikjes dhe rindërtimit të trashëgimisë historike dhe kulturore shqiptare.⁷⁵ Sigurisht, nuk mund të mohohet se më shumë se çdo gjë tjetër, siç kam treguar diku tjetër, historia e ndryshueshmërive fetare shqiptare ka qenë e dobishme për politikën etnike dhe për rindërtimin historik të identiteteve në Shqipërinë multi-

⁷² **Clayer**, *Aux origines du nationalisme albanais*, f. 16.

⁷³ **Skendi**, *The Albanian national awakening, 1878-1912*; **Aleks Buda et al.**, *Historia e Shqipërisë*, 2 vols. (Tirana: Universiteti Shtetëror i Tiranës, 1959-1964); **Stefanaq Pollo, Arben Puto, dhe Kristo Frashëri**, eds. *Histoire de l'Albanie des origines à nos jours* (Roanne: Horvath, 1974).

⁷⁴ **Clayer**, *Aux origines du nationalisme albanais*, ff. 10-11.

⁷⁵ **Doja**, "Ethnicité, construction nationale et nationalisme dans l'aire albanaise: Approche anthropologique du conflit et des relations interethniques"; **Doja**, "Formation nationale et nationalisme dans l'aire de peuplement albanais"; **Doja**, "Entre invention et construction des traditions: l'héritage historique et culturel des Albanais".

fetare.⁷⁶ Madje edhe shumë variacione të rëndësishme historike, kulturore, gjuhësore, fetare dhe lokale janë shqyrtuar dhe vlerësuar në mënyrë kritike.⁷⁷ Më e rëndësishmja, janë shqyrtuar edhe mekanizmat komplekse që u bëjnë të mundur vlerave shoqërore, besimeve fetare dhe ideologjive politike të takohen së bashku në marrëdhënie me strukturën e shoqërisë në tërësi.⁷⁸ Por, përsëri, Clayer refuzon sidomos të shohë se një qasje më e gjerë krahasuese midis herezive të krishtera, misticismave myslimane, kulteve millenariste dhe lëvizjeve fetare rishtarë mund të ishte më e dobishme për të siguruar një kuptim më të mirë të rolit kryesisht politik konservativ të ruajtjes dhe transmetimit të njohurive spirituale, si dhe të përdorimit të tyre instrumental për mobilizim e një lëvizjeje kulturore drejt çështjes kombëtare.

Më afër çështjeve në fjalë, Clayer mbetet çuditërisht e verbër ndaj mundësisë së kapjes së natyrës më të kuptueshme të bektashizmit si një rend mistik dhe heterodoks brenda islamit. Siç duket, ajo injoron zhvillimin historik dhe mobilizimin politik të bektashizmit, qoftë në Anadollin otoman dhe në Turqinë moderne,⁷⁹ apo në Shqipërinë ndërmjet dy luftërave botërore dhe pas rënies së komunizmit.⁸⁰ Clayer injoron veçanërisht instrumentalizimin

⁷⁶ Doja, "The politics of religion in the reconstruction of identities".

⁷⁷ Albert Doja, "À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises", *Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari*, 1998, vol. 38, no. 1-2, ff. 63-74, doi: <https://doi.org/10.2307/1479953>.

⁷⁸ Doja, "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses".

⁷⁹ Doja, "A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey".

⁸⁰ Doja, "A political history of Bektashism in Albania"; Doja, *Bektashizmi në Shqipëri*.

politik të strukturave fetare të bektashizmit brenda një sistemi kulturor ideologjik të përgjithshëm.⁸¹ Me këtë rast, ajo duhej të kishte kuptuar se mund të kishte zbuluar dhe artikulluar më mirë edhe hamendjen e asaj afrie të zgjedhur nga Naim Frashëri me fenë dhe në mënyrë të veçantë me bektashizmin gjatë rrjedhës së lëvizjes kombëtare shqiptare të shekullit të nëntëmbëdhjetë.⁸²

Marrëdhënia ndërmjet zgjerimit të Urdhrit bektashian në Shqipëri dhe përfaqimit të lëvizjes kombëtare shqiptare brenda bektashinjve shqiptarë është patjetër një çështje e ndërlikuar, dhe Clayer duket më e prirë të vërejë se bektashizmi shpesh esencializohet sikur i përket një orientimi më humanist dhe më liberal në kundërshtim me islamin sunit që konsiderohet si i lidhur me fanatizmin dhe despotizmin. Clayer duhet të pajtohet me faktin se është mirë të tregohemi të kujdesshëm ndaj këtyre esencializimeve, sidomos kur është bërë e qartë se tjetëria fetare e përfaqësuar nga bektashizmi në krahasim me islamin sunit mund të jetë transformuar në një tjetëri politike dhe kulturore. Fatkeqësisht, jo vetëm që ajo refuzon haptazi të konsiderojë

⁸¹ **Doja**, "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses"; **Albert Doja**, "Spiritual surrender: from companionship to hierarchy in the history of Bektashism", *Numen: International Review for the History of Religions*, 2006c, vol. 53, no. 2, ff. 448-510, doi: <https://doi.org/10.1163/156852706778941996>.

⁸² **Albert Doja**, "The politics of religious dualism: Naim Frashëri and his elective affinity to religion in the course of 19th-century Albanian activism", *Social Compass: International Review of Sociology of Religion*, 2012, vol. 60, no. 1, ff. 115-133, doi: <https://doi.org/10.1177/0037768612471770>; **Enika Abazi dhe Albert Doja**, "Further considerations on the politics of religious discourse: Naim Frashëri and his Pantheism in the course of nineteenth-century Albanian nationalism", *Middle Eastern Studies*, 2013, vol. 49, no. 6, ff. 859-879, doi: <https://doi.org/10.1080/00263206.2013.836495>.

mundësinë e këtij transformimi të shqyrtuar gjetiu,⁸³ por njëherësh ajo nuk e sheh transformimin e qëndrimeve të veta.

Sidoqoftë, Nathalie Clayer del në përfundimin se transformimi dhe instrumentalizimi i bektashizmit në përfitim të nacionalizmit shqiptar nuk është diçka që gjendet në vetë natyrën e bektashizmit, por ka ardhur si rezultat i faktorëve 'ekzogjenë'. Çuditërisht, ndërlihdja konstante e bektashizmit me nacionalizmin shqiptar, nëse nuk vjen si pasojë e një prirjeje të supozuar si më liberale të bektashizmit, thuhet se nuk ka ardhur as si rezultat 'i politikave të Ali Pashës së Janinës dhe as nga persekutimi i bektashinjve më 1826, por kryesisht nga zhvillimi i mëtejshëm që pati bektashizmi nën influencën e Naim Frashërit dhe vëllezërve të tij!⁸⁴

Ngjashmërisht, siç e kam treguar diku tjetër në mënyrë më të detajuar, është e tepruar të argumentohet, siç bën Ger Duijzings,⁸⁵ se përpjekja e Naim Frashërit ka qenë për krijimin e një ure lidhëse ndërmjet ndasive fetare duke e parë bektashizmin si një fe kombëtare që i bashkon gjithë shqiptarët.⁸⁶ Të dhëna më të hershme në literaturë kanë

⁸³ Doja, "The politics of religion in the reconstruction of identities"; Doja, "A political history of Bektashism in Albania"; Doja, *Bektashizmi në Shqipëri*.

⁸⁴ Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais*, f. 475.

⁸⁵ Ger Duijzings, *Religion and the politics of identity in Kosovo* (London: Hurst, 2000), ff. 157–175.

⁸⁶ Shih: Albert Doja, "Cultural politics and spiritual making of anthropologists", *Reviews in Anthropology*, 2004a, vol. 33, no. 1, ff. 73–94, doi: <https://doi.org/10.1080/713649341>; Albert Doja, "The dangerous politics of identity", *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology*, 2004b, vol. 43, no. 1, ff. 149–156, doi: <https://doi.org/10.3167/092012904782311443>; Albert Doja, "Kurthe të një etnografie të rrezikshme në përfytyrimin antropologjik", review of

sugjeruar se përpjekjet e Naim Frashërit synonin vetëm që bektashinjtë t'u jepej, në një mënyrë ose një tjetër, një karakter kombëtar,⁸⁷ mirëpo pikëpamja e Duijzings duket se e ka prejardhjen nga mbështetja e verbër në të dhënat eklektike të historive të letërsisë,⁸⁸ që gjenden përgjatë gjithë librit të tij mbi 'Fenë dhe Politikën e Identitetit në Kosovë'. Në të njëjtën mënyrë, edhe në rastin e Nathalie Clayer, është mungesa e mendimit kritik në mbledhjen e të dhënave që ajo ka grumbulluar mbi vëllazëritë myslimane,⁸⁹ që mund ta ketë çuar në paraqitjen e origjinave të nacionalizmit shqiptar dhe lindjen e kombit shqiptar vetëm si pasojë të bektashizmit.

Pikëpamje të ngjashme janë përmendur rëndom nga specialistë të tillë si Clayer dhe Duijzings, por janë përkrahur rregullisht edhe në traditën e përgjithshme të studimeve mbi bektashizmin, ku mund të gjejmë edhe pohime të çuditshme të disa specialistëve të tjerë që argumentojnë se 'tekstet bektashiane përgjithësisht nuk para flasin për çështjet që lidhen me etikën shoqërore'.⁹⁰ Të tilla besime duken thjesht të papërkrahshme përkundrajt asaj çka njohim si për Naim Frashërin edhe lidhur me kontekstin shqiptar në të cilin ai ka vepruar dhe ka krijuar. Bektashinjtë, pavarësisht se janë të

Ger Duijzings, *Religion and the politics of identity in Kosovo* (London: Hurst, 2000), *Përpjekja (Endeavour)*, 2005, vol. 11, no. 20, ff. 72-85.

⁸⁷ **Georg Stadtmüller**, "Der Derwischorden der Bektaschi in Albanien", in *Serta Slavica: In Memoriam Gedenkschrift für Alois Schmaus*, ed. Wolfgang Gesemann dhe Johannes Holthusen, *Südosteuropa Verlagsgesellschaft* (München: Trofenik, 1971), ff. 683-688.

⁸⁸ Si p.sh. **Stuart Mann**, *Albanian literature: An outline of prose, poetry, and drama* (London: Quaritch, 1955); **Robert Elsie**, *History of Albanian literature*, East European monographs, 379 (Boulder/New York: Columbia University Press, 1995).

⁸⁹ **Clayer**, *L'Albanie, pays des derviches*; **Clayer**, *Mystiques, État et Société*.

⁹⁰ **Frederick DeJong**, "The iconography of Bektashism: a survey of themes and symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictorial art", *Manuscripts of the Middle East*, 1989, vol. 4, ff. 7-29, f. 10.

përqendruar në Shqipëri, ishin një pakicë e vogël dhe tepër e marginalizuar nga shumica myslimane sunite apo shoqëria shqiptare në tërësi, sidomos përpara zgjerimit të lëvizjes kombëtare.⁹¹ Sigurisht që Naim Frashëri nuk qe i verbër përballë këtij fakti. Besoj se mund t'i japim më shumë kuptim mesazhit të Naimit nëse kemi parasysh se ai nuk mëtonte aq krijimin e një miti kombëtar mbi martirizimin në Qerbela apo t'u mundësonte shqiptarëve një fe të vetme, por më tepër synonte që tezat nacionaliste t'i bënte më të pranueshme për bektashinjtë shqiptarë dhe shqiptarët e cilësdo feje. Edhe Natalie Clayer duket se është kthyer në mënyrë të volitshme për ta rreshtuar veten me këtë lloj qëndrimi në punimin e saj të fundit.⁹² Në të gjithë veprat e Naimit, veçanërisht tek *Istori e Skënderbeut*, qëllimi i tij ishte që t'i mëshonte thirrjes ndaj shqiptarëve për bashkim teksa vinte në përdorim çfarëdolloj prej ndasive të dukshme fetare apo shoqërore dhe kulturore të shqiptarët.

Për pasojë, studiuesit si Clayer jo vetëm që refuzojnë të njohin formimin trans-fetar të nacionalizmit shqiptar dhe instrumentalizmin politik të zhvendosjes fetare midis shqiptarëve. Ata as nuk duken se përpiqen të kuptojnë se çfarë mund të jetë një lëvizje fetare dhe as të analizojnë e të shpjegojnë transformimet historike të kësaj lëvizjeje në terma socialë, kulturorë, politikë, apo në çfarëdolloj termi tjetër. Të konsumuar nga një qasje descriptive për të regjistruar çdo gjë myslimane në mes të shqiptarëve, sa më shumë ata përshkruajnë dëshmitë aq më pak kanë nevojë për t'i rrokur ato në mënyrë analitike, sikur të mos shihnin dot pyllin që u fshihet prapa druve. Në veçanti si dhe më e rëndësishmja që mungon më së shumti në të dhënat e tyre është imagjinata analitike dhe antropologjike për të kuptuar

⁹¹ Doja, "A political history of Bektashism in Albania"; Doja, *Bektashizmi në Shqipëri*.

⁹² Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais*, f. 481.

përsiatjet poetike dhe intelektuale të Naim Frashërit, sidomos të *Qerbelaja*, ku ai ritregon legjendën shiite si një fe e viktimave të persekutimit. Sikurse nëpër gjithë krijimet e tij, aspekte të tilla janë tepër të vlefshme sepse ato kanë shërbyer për skicimin e tezave teologjike çlirimtare me konceptime gnostike dhe dualiste që kanë ardhur kryesisht si pasojë e përvojës së vuajtjes dhe ideve morale që lidhen me të.

Teologjia çlirimtare e bektashizmit

Në vijim të qasjeve inovative mbi periudhën e hershme të sufizmit në shekullin e njëmbëdhjetë dhe dymbëdhjetë,⁹³ para së gjithash mund ta konsiderojmë bektashizmin si një reagim kundrejt racionalizimit të skajshëm të fesë në ligjin islamik dhe në teologjinë sistematike myslimane. Në thelb, nëpër zhvillimet e veta më të hershme përgjatë shekujve XIII-XIV, bektashizmi, ashtu sikurse të tjera grupe sufi, i korrespondonte sferës së përvojës fetare që u përpunua nga eksperiencia e përbashkët e dijes spirituale dhe e vuajtjes, teksa vijonte rrugëtimin e vet paralelisht dhe shpeshherë në kundërshtim me ndërgjegjen islamike ortodokse, institucionalisht mbizotëruese, që vinte si rrjedhojë e zbulesës profetike. Parë në këtë prizëm, sikurse kam argumentuar tjetërkund,⁹⁴ përvoja fetare e bektashinjve duhet të ketë pasur prirjen ndaj tipareve të një teologjie çlirimtare, ndërkohë që struktura e grupeve të tyre i korrespondonte pak a shumë llojit të organizimit fetar që në sociologji njihen konvencionalisht si grupe karizmatike.

⁹³ **Ahmet Karamustafa**, *God's unruly friends: Dervish groups in the Islamic later middle period 1200-1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994); **Spencer Trimingham**, *The Sufi orders in Islam* (Oxford: Clarendon, 1971, Ribotuar 1998).

⁹⁴ **Doja**, "Spiritual surrender".

Këtu nënkuptohet referenca ndaj sociologjisë së fesë të përpunuar nga Max Weber,⁹⁵ por konsiderimi i bektashizmit si teologji çlirimtare dhe ithtarët e tij si viktimë të persekutimit është gjithashtu e rëndësishme për shkak të tezave teologjike, të cilat në mënyrë instrumentale kanë marrë formë nga konceptimet gnostike dhe dualiste. Për antropologët është tashmë e qartë, sidomos pas Lévi-Strauss dhe Clifford Geertz,⁹⁶ se si idetë morale, konceptimet dualiste dhe teologjitë çlirimtare mund të përpunohen nga përvoja e vuajtjes. Hendeku ndërmjet predikimeve fetare dhe shpërblimeve materiale në aspekte të ndryshme të përvojës njerëzore si dhe dyshimet që lindin nga ky paradoks etik i pazgjidhshëm janë shprehur si çështje qendrore të *Libri i Jobit* në Biblën hebraike, e cila është e gjallë pothuaj në çdo sistem fetar, përfshirë edhe vuajtjet e Ayyub-it të përmendura në Kuran (Q.38:44). Ndonëse demonstrimet e Lévi-Strauss mbi qëndrueshmërinë e “efektshmërisë së simboleve” trajtojnë shamanizmin,⁹⁷ apo parashtrimet e Clifford Geertz duket se pasqyrojnë shqetësimet nga ana e këndvështrimit të krishtërimit protestant,⁹⁸ mendoj se ato mund të na ndihmojnë për të kuptuar më qartë dimensionet filozofike dhe teologjike të parashtrimit të vuajtjes si çështje fetare në kontekstet islamike, sidomos po t’i referohemi trajtesave shiite dhe bektashiane.

Parashtrimi i vuajtjes si një çështje fetare nuk ka të bëjë me shmangien e vuajtjes, por më tepër me mënyrën se si

⁹⁵ **Max Weber**, *The sociology of religion*, trans. Ephraim Fischoff (Boston: Beacon Press, 1993. Origjinali, 1922).

⁹⁶ **Claude Lévi-Strauss**, "L'efficacité symbolique", in *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1949, Ribotuar 1958), ff. 205-226; **Clifford Geertz**, "Religion as a cultural system", in *Anthropological approaches to the study of religion*, ed. Michael Banton (London: Tavistock, 1966, Ribotuar *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, pp. 87-125), ff. 1-46.

⁹⁷ **Lévi-Strauss**, "L'efficacité symbolique".

⁹⁸ **Geertz**, "Religion as a cultural system".

vuan, pra se si ta kthesh dhimbjen fizike, humbjen e njerëzve të afërt, disfatat e ndryshme, apo se si ta kthesh pamundësinë për të mbrojtur të tjerët apo për të lehtësuar agoninë e tyre, në diçka më të durueshme dhe të përkrahshme. Kur ndodhemi në kufijtë e fuqisë për të duruar, aftësive analitike njerëzore u mungon mundësia për krijimin e ngjarjeve jo vetëm përmes interpretimit, por na mungon edhe vetë aftësia për të interpretuar. Për më tepër, siç ka demonstruar Lévi-Strauss,⁹⁹ qëndrueshmëria e 'efektshmërisë së simboleve' përqendrohet te çështja e vuajtjes njerëzore dhe përpjekjet për ta përballuar atë, duke e vendosur në një kontekst që i jep kuptim duke mundësuar një mënyrë të vepruari përmes së cilës mund të shprehet dhimbja, e duke u shprehur, ajo mund të kuptohet, e duke u kuptuar, asaj mund t'i rezistohet. Për ata që janë në gjendje të përqafojnë një besim të caktuar, simbolet ofrojnë një garanci kozmike, jo vetëm për mënyrën se si ata e kuptojnë botën, por sidomos për t'i dhënë një saktësi ndjesisë së tyre, një përkufizim emocioneve të tyre, gjë që u mundëson këtyre njerëzve me hir ose me pahir, t'i rezistojnë vuajtjes. Çështja e vuajtjes kalon lehtësisht në një çështje të së keqes, ndonëse nuk është e njëjta gjë. Ndërsa çështja e vuajtjes lidhet me kërcënimet ndaj aftësisë sonë për t'i vendosur 'emocionet e padisiplinuara' sipas njëfarë rendi, çështja e së keqes lidhet kryesisht me kërcënimet ndaj aftësisë sonë për të kryer gjykime morale të shëndetshme dhe mendime moralisht të qarta:

Ajo çka përfshihet në çështjet e së keqes nuk është përshtatshmëria e burimeve tona simbolike për të qeverisur jetën tonë emocionale, por përshtatshmëria e këtyre burimeve për të na dhënë një grup të

⁹⁹ Lévi-Strauss, "L'efficacité symbolique".

zbatueshëm kriteresh etike dhe normative që shërbejnë si udhërrëfyese në qeverisjen e veprimeve tona. Shqetësimi këtu lidhet me hendekun midis gjërave ashtu siç janë dhe ashtu siç duhet të jenë nëse konceptimet tona mbi të mirën dhe të keqen përbëjnë kuptim, me fjalë të tjera, hendeku midis asaj që mendojmë se çfarë meritojnë individë të ndryshëm dhe asaj që shohim se çfarë ata përfitojnë.¹⁰⁰

Përgjigjet që feja u jep këtyre dyshimeve të parehatshme, se ndoshta bota dhe jeta njerëzore nuk kanë aspak ndonjë rend të mirëfilltë apo ndonjë koherencë morale, janë në çdo rast të njëjtat: formulimi, përmes mjeteve të simbolikës fetare, i imazhit të atij rendi botëror aq të mirëfilltë saqë e ndërlihd përvojën njerëzore me një sferë më të gjerë brenda së cilës besohet se ajo duhet të qëndrojë. Zgjidhjet fetare nuk synojnë mohimin e faktit se ka ngjarje të pashpjeguara apo se në jetë ka dhimbje dhe vuajtje, por mohimin se ka ngjarje të pashpjegueshme, se jeta është e papërballueshme dhe se drejtësia nuk është veçse iluzion. Shpeshherë, ky synim merr formën e nocioneve mbi “ndasitë” e botës.

Çështja në fjalë është artikuluar qartësisht në krijimtarinë e Naimit, ku bota paraqitet e ndarë në dysh midis kundërtive themelore: në njërën anë qëndron heroi, në tjetrën demoni; në njërën anë Zoti, në tjetrën Djalli; në njërën anë e mira, në tjetrën e keqja; në njërën e vërteta, në tjetrën e pavërteta; në njërën drita, në tjetrën errësira. Kësisoj, për Naim Frashërin,

¹⁰⁰ Geertz, "Religion as a cultural system", f. 106.

jeta njerëzore vendoset ndërmjet lindjes dhe vdekjes, djalit dhe babait, rinisë dhe pleqërisë, shëndetit dhe sëmundjes. Rrjedhimisht, e gjithë krijimtaria e Naimit simbolizon të mirën ose të keqen, ndërtimin ose shkatërrimin, lirinë ose robërinë.¹⁰¹

Veçanërisht në përsiatjet islamike të Naim Frashërit të *Qerbelaja*, ngjarjet dhe personazhet marrin një paraqitje morale në vërtetësinë dhe realitetin e tyre, në të njëjtën mënyrë se si besimet mbi të mirën dhe të keqen paraqiten edhe në traditat gojore shiite dhe bektashiane. Ngjashmërisht, të *Istori e Skënderbeut*, pavarësisht bindjeve të veta myslimane dhe pozitën e tij si zyrtar i lartë në Perandorinë Otomane, Naim Frashëri përvijon në të njëjtën mënyrë simbolet hierarkike të krishtera për të treguar se përfytyrimi i së mirës shpirtërore është vendosmëria e kalorësit shqiptar të krishterë, kurse otomanët myslimanë pashmangshmërisht paraqiten si mishërim i së keqes.

Në eposin e tij heroik, interesat etike dhe poetike të Naim Frashërit përqendrohen në paraqitjen e personazheve të rreshtuara në dy grupe që përfaqësojnë kategori etike të kundërta. Në grupin e të mirëve janë shqiptarët, Skënderbeu dhe bashkëlufëtaret e tij, të cilët luftojnë për lirinë e kombit dhe ekzistencën e tyre, ndërsa në grupin e të këqijve janë myslimanët otomanë, sulltanët e ndryshëm dhe ushtarët e tyre, të cilët ndërmarrin fushata ushtarake pushtuese ndaj shqiptarëve. Në kahun e shqiptarëve ka vetëm mençuri, guxim, dashuri për liri, patriotizëm, bashkim dhe ngadhënjim moral të së mirës, dritës, së vërtetës dhe drejtësisë kundër së keqes, errësirës, padrejtësisë dhe të pavërtetës, të cilat mbeten në kahun e myslimanëve otomanë. Personazhet shqiptare u përkasin periudhave të ndryshme historike, por ato përfaqësojnë një kohë të vetme

¹⁰¹ Shih **Qerimi**, *Poetika e Naim Frashërit; Qosja, Porosia e Madhe*.

mitike të kombit shqiptar kur e keqja është mposhtur nga e mira. Qysh nga fillimi shfaqet një pamje idilike e Shqipërisë si një vend në lulëzim, ku njerëz trima dhe të virtytshëm kanë jetuar në një epokë të artë e cila u ndërpre nga zaptimi i myslimanëve otomanë. Ata sollën vrasje dhe shkatërrim, errësira e tyre iu vërsul dritës, mungesa e tyre e përndritjes ishte sulm ndaj mençurisë, e kësisoj veç Djalli mund zinte vend në këtë botë. Naim Frashëri na tregon vazhdimisht se si otomanët myslimanë *në zëmërt kish djallëzinë* dhe kanë mishëruar masivisht çdo ves dhe poshtërsi që u vinte prej Djallit:

*Tek po gjëndej Shqipërija
në këto të mira kaqë,
që mbretëron mirësija
dhe ish në prehj' e në paqë,
kur nj' e madhe egërsirë,
duke dalë pej Asije,
u përhap si errësirë,
dh' e mbuloj botën si hije.
Ish një komp i mallkuar,
në gjuhët kish dhelpërinë,
syn' e kish të egërsuar,
në zëmërt kish djallëzinë;
ngado vij e kudo shkonte,
zin' e gjëmënë po shpinte,
vrste, priste, varfëronte,
atje tek shkelte, bar s'mbinte...*

(Istori e Skënderbeut I. 85-100)

Megjithatë, një ndarje e tillë paraqitet gjithkund si një kontradiktë e metaforizuar. Figura qendrore e Skënderbeut dhe personazheve të tjera shfaqen si të pandryshueshme, vazhdimisht statike, të dhëna një herë e përgjithmonë, me

asnjë evolucion përgjatë rrjedhës së ngjarjeve. Pavarësisht ku kanë lindur dhe janë rritur, ku kanë jetuar dhe kanë vdekur, pavarësisht kulturës ku janë mbajtur mendërisht dhe moralisht, pavarësisht grupit ku ato bëjnë pjesë, madje pavarësisht moshës dhe gjinisë, personazhet përshfaqin modele të përgjithshme të shkëputura nga koha dhe hapësira.¹⁰² Dallimet mes personazheve janë ndikuar nga faktorë të tjerë që Naimi i supozonte si ahistorikë, natyralisht të krijuar një herë e përgjithmonë. Tek *Istori e Skënderbeut*, përmes koncepteve spirituale të krishtera perëndimore, Naimi farkëton përfytyrimin e simboleve morale dhe ideore që i shfaq personazhet qartësisht të ndarë nga njëri-tjetri, ngase ata janë konceptuar nga pikënisja e antagonizmit të pafundmë të së mirës ndaj të keqes. Sikurse në poemat e tij filozofike, përgjatë të cilave janë përpunuar konceptet e së mirës dhe të keqes, dritës dhe errësirës, dijes dhe injorancës, të vërtetës dhe të pavërtetës, personazhet heroike paraqiten qartazi sikur nuk janë kurrë neutralë në aktet, sjelljen apo të menduarit e tyre, por vetëm të mirë ose të këqij, të ndritur ose të pandritur, të përkushtuar ndaj së vërtetës ose të pavërtetës.

Ngjashmërisht, te *Qerbelaja*, ngjarjet dhe personazhet fetare janë vënë në skenë nga Naim Frashëri vetëm për të farkëtuar pikësëpari një model mitologjik, përpara se historik, të botës dhe të shoqërisë. Në këtë epikë fetare, interesat etike dhe poetike të Naimit janë përqendruar në paraqitjen e personazheve të rreshtuar përkrah njëri-tjetrit në dy grupet që përfaqësojnë kategoritë e kundërta etike. Secili nga personazhet te *Qerbelaja* mëton t'i aktualizojë virtytet dhe veset që mishërojnë mësimet morale të Naim Frashërit përgjatë veprave të tjera të tij. Nga ana e së mirës qëndron imami Aliu me djemtë dhe ithtarët e tij, të cilët janë

¹⁰² Qosja, *Porosia e Madhe*, f. 244.

mishërime të virtyteve më të mira njerëzore nëpër gjithë veprimet dhe sjelljet e tyre, kurse nga ana e së keqes qëndrojnë armiqtë e tyre, të cilët paraqesin veset më të ulëta njerëzore të së keqes, ligësisë, padrejtësisë, djallëzisë dhe mizorisë në veprimet e tyre. Në kujtesën e besimtarëve shiitë dhe bektashinj, beteja e pabarabartë e imam Huseinit dhe ithtarëve të tij në Qerbela bëhet emblematike e luftës së përjetshme për të mirën, të vërtetën dhe drejtësinë njerëzore kundër të keqes, të pavërtetës, padrejtësisë dhe grykësisë së paepur të pushtetit.

Ashtu sikurse në pjesën dërrmuese të vargjeve të tij poetike dhe filozofike, të dyja këto epika heroike dhe fetare na tregojnë qartësisht se mendimi i Naim Frashërit mbështetet në pikëpamjet dualiste të forcave kundërshtare që veprojnë në jetën, historinë dhe natyrën njerëzore, si dhe kudo tjetër. Bota e krijimtarisë së tij në tërësi është një aktualizim poetik i parimit kozmologjik të betejës së të mirës kundër së keqes, Zotit kundër Djallit, të vërtetës kundër të pavërtetës, dritës dhe errësirës, dijes dhe injorancës, madhështisë dhe grykësisë. Naim Frashëri është parësisht i interesuar në ilustrimin dhe aktualizimin e këtyre kundërtive etike sa në nivelin njerëzor universal po aq edhe në nivel vendor, historik dhe kombëtar.

Te *Qerbelaja*, “ndarja” në botë ekziston qysh nga origjina dhe qëndrueshmëria e saj ontologjike, kozmologjike dhe antropologjike nuk mëton për ndonjë shpjegim, por një pohim i fortë jepet pa lënë shkas për asnjë paqartësi:

*Djalli edhe Perëndija,
dhe parrajsa e skëterra,
e gjithë ç'janë të tjera,
te njeriu gjithë janë,
ata që dinë, kshu thanë,
i gjen ndaj teje të tërë*

*kë të duash atë zërë.
Do zërë Imam-Hysenë
do Jezitn' e Mavijenë
njëri të nxjerr te shpëtimi
e tjetëri ne mundimi.*

(Qerbelaja XIII 448–459)

Për shkak të atij *mysterium iniquitatis* se përse bota dhe jeta tokësore është “kaq e neveritshme” (Qerbelaja XIV 27), në mendimet dhe të kuptuarit e Naim Frashërit është vazhdimisht e pranishme pikëpamja bektashiane se bota është e ndarë në të mirën dhe të keqen, ashtu sikurse njerëzimi ndahet në njerëzoren dhe çnjerëzoren, të shtypurit dhe shtypësit, luftëtarët për liri dhe pushtuesit. Të karakterizuara nga nuancat e pathosit të dhimbjes, shumë prej poezive autobiografike të Naimit e tregojnë hapur dyshimin e tij të thellë mbi drejtësinë hyjnore:

*Ku e ke, o qiell, vallë drejtësinë,
Ku e ke mëshirën, hirin, bujarinë?
(Tehayyülat [Ëndërrimet] XXIV.15–16).*

*Unë them se kur i Tokës Perëndi,
Krijimtar i kaq qiejve pa kufi,
mbujti me të brengës baltë, moj, njerinë,
Tej nga dera e vet e shtyti, moj, të zinë,
Prandaj në rënkim ne jemi ditë e natë,
Në mundim e vaj e zi, e në krajatë,
Rrug' e keqe dhe plot dredha, ah, kjo jetë!
Fundi ynë një asgjëzë do të jetë.
O ti qiell i paturp e tradhtar,
shirtlëndonjës, i padrejtë, gjakatar!
(Tehayyülat [Ëndërrimet] XXII.23–32).*

Në fakt, teksa po kalonte një krizë të thellë fizike dhe shpirtërore, në një letër të adresuar vëllait, Naimi shkon deri atje sa përshkruan në një mënyrë eliptike, që nuk duhet lënë pa përmendur, besimin e tij në ekzistencën e Djallit:

*Mua më është prishur qetësia. Por
me dashtë djalli, shqetësimi do të
largohet. Kërkoj ndihmë nga djalli,
sepse e besoj se ka djall, ndryshe...
nuk ekziston.¹⁰³*

Në fakt, nga përvoja e vuajtjes, “ndasia” që ekziston në botë mishëron koncepte të ndryshme të Djallit. Në konceptimin biblik të hebrenjve mbi Djallin, Satani më tepër sesa një karakter i përveçëm që vepron nën autoritetin e Zotit, i referohet më shumë një roli të kryer nga vetë Zoti, për të sfiduar, tunduar dhe penguar rrugën e qenieve njerëzore (Numrat 22:23–35; I Mbretërit 11:14). Më vonë, në judaizmin rabinik, Satani paraqitet me “prirjen e ligësisë” që njerëzit e zotërojnë natyrshëm, kundër së cilës duhet të luftojnë “prirjet tona të mirësisë”. Ngjashmërisht, në konceptimin e Kuranit mbi Djallin, kur Zoti u thotë engjëjve të përulën përpara Adamit të porsalindur, Satani (*Eblis*) refuzon “nga krenaria, e kështu u kthye në një të pabesë” (20:115). Megjithatë, pasi Satani dëbohet nga parajsa, Zoti ia pranon kërkesën për shtyrjen e dënimit deri në Ditën e Gjykimit të Fundit me kusht që Satani t’i çorientojë njerëzit dhe t’i largojë nga rruga e drejtë me dëshirën për t’u hakmarrë ndaj dëbimit (15:39–43). Gjithsesi, teksa në konceptimin e krishterë mbi Djallin, Satani është armik i Zotit, pushteti

¹⁰³ Një mikrofilm i origjinalit në turqisht ndodhet në arkivat e Institutit të Historisë në Tiranë, ndërsa përkthimi në shqip është botuar në përmbledhjen e veprave (shih *Vepra të Zgjedhura II*, Tiranë, 1985, f. 357–358; *Vepra VI*, Tiranë: Toena, 2007, f. 345–346).

absolut dhe i pasfidueshëm i Zotit në islam e bën të pamundur një armiqësi të tillë. Kësisoj, në islam, kundërshtari i Satanit është njerëzimi, jo Zoti (35:6). Me këtë kompozim, konceptimet dikur divergjente mbi Satanin në teologjinë e krishterë dhe hebraike janë bashkuar – ndonëse qartazi në tension – në konceptimet islamike.

Pavarësisht konceptimeve të kundërta të Djallit në teologjinë hebraike dhe të krishterë, si në traditat e krishtera ashtu edhe në ato islamike Satani paraqitet si një qenie e rënë nga qielli, e dëbuar nga Zoti për shkak të krenarisë dhe i shpënë në dëshpërim, ndërsa njëherazi ai është krijuar për t'i sjellë në vend punët e Zotit (ndonëse padashur) duke i vënë në provë, tunduar apo zhgënjyer njerëzit, ose duke përdorur arrogancën e tyre për t'i bërë të humbin rrugën. Sido që të shihet (si engjëll i rënë që bën “punët e pista të Zotit” apo si prirje e brendshme e njeriut kundrejt të keqes ose mëkatit), në nivel etik, Djalli kryen një funksion jetik në përmbushjen e potencialit njerëzor. Ai i vë njerëzit përballë zgjedhjeve që duhet bëjnë për të marrë vendime morale, e në këtë mënyrë të jenë më pranë Zotit.

Prapëseprapë, edhe në poemën e tij më fetare, Naim Frashëri i shpreh haptazi dyshimet ndaj përjetësisë së shpirtit, gjë që sigurisht është e lidhur me pafuqinë e një Zoti të gjithëpushtetshëm e të përjetshëm:

*Njeriu me kaqë shpresë,
qysh mund të bjerë e të vdesë?
Vallë si bëhet fundi?
Kemi tjetër vënt gjëkundi?
A këtu kthehemi prapë?
Përgjigje kush munt të m'apë?
(Qerbelaja XIII 425–430).*

Mirëpo nëse pushteti i një Zotit, që besohet të jetë i plotfuqishëm, vuan qartazi nga një lloj kufizimi dhe ndasie, atëherë justifikohet një lloj dyshimi mbi pafuqinë apo ligësinë e Zotit. Kjo do ta bënte të mundur, madje të domosdoshme, interpretimin e këtyre 'ligësive' apo mungesën e plotfuqishmërisë së Zotit në trajtën e atij 'Zoti të dytë' të gnosticizmit dhe dualizmit.¹⁰⁴ Në të vërtetë, në një nivel më teologjik, domosdoshmëria për ekzistencën e Zotit dhe të Djallit në instancë të fundit na shpie drejt një dualiteti antagonist në konceptimet hyjnore të perëndive supreme dhe të ndërvarura të gnosticizmit dhe sistemeve të tjera teologjike dualiste, të ngjashme me parimin themeltar të besimeve fetare dualiste që gjejmë në Iranin e lashtë si zoroastrizmi dhe manikeizmi.

Kjo është e rëndësishme sepse dualizmi i ka përballur fetë ortodokse me disa probleme konceptuale ngase ortodoksia i thekson haptazi pretendimet e veta monoteiste, por gjithashtu sepse tiparet dualiste shihen konceptualisht edhe si shkaqe të mundshme të dhunës. Imazhi i Satanit në shoqëritë e krishtera përgjatë historisë është shumë i njohur, veçanërisht për shkak se ai lidhet me inkuizionin dhe gjyqin e shtrigave që nuk u janë ndarë për shumë kohë shoqërive të krishtera në Europë. Prirja e kishës për t'i shtypur heretikët apo për të kontrolluar dhe disiplinuar turmat e pabindura, si dhe për ta forcuar ortodoksinë kundër formave të ndryshme "heretike" të katolicizmit dhe të fesë popullore, ashtu si dhe më vonë kundër sekteve protestante, e kthyen Satanin në një figurë qendrore të dramës së krishterë përgjatë mijëvjeçarit të kaluar. Ngjashmërisht, duhet të kemi parasysh edhe të

¹⁰⁴ Shih **Vittoria Luisa Guidetti**, "Elementi dualistici e gnostici della religione Bektashi in Albania fra il XVII e il XIX secolo", in *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, ed. Giulia Sfameni Gasparro (Cosenza: Giordano, 1998), ff. 239-264.

gjithë mendimtarët, teologët dhe poetët mistikë myslimanë, të cilët i janë kundërvënë dualizmit, shpeshherë në mënyrë tepër të ashpër, duke e quajtur si blasfemi kundër njëshmërisë së Zotit.

Megjithatë, ekziston një linjë dualiste sidomos në shiizmin e Dymbëdhjetë Imamëve, ndoshta nën ndikimin e së shkuarës në Iran, që mund t'i jetë transmetuar edhe bektashizmit dhe që mund të ketë shërbyer si projekt militantizmi, ngase inkurajonte vetëdrejtësinë dhe mirësinë, duke iu referuar "ligësisë" së të tjerëve që duhen spastruar. Në dramën e Qerbelasë, sikurse në betejën e shqiptarëve kundër otomanëve, si martirët shiitë ashtu edhe heronjtë shqiptarë janë veshur me njëfarë hyjnizimi. Përgjatë procesit hyjnizues, ata përmbushin funksionin e "inkurajimit" drejt betejës së mundimshme për liri, në mënyrë që të shpëtojnë shpirtin hyjnor nga e keqja dhe nga robëria e kësaj bote. Këtu është saktësisht aty ku 'zemra gnostike pulson'.¹⁰⁵

Në këtë mënyrë, dualizmi lehtësisht mund të çojë te dhuna si një mjet i përgjithshëm për justifikimin e nacionalizmit dhe formave të tjera të tjetërsimit. Në fakt, themelet e një dhune të tillë burojnë nga pikëpamja 'e së mirës kundër së keqes'. Ky botëkuptim dualist me siguri ka qenë në mendjen e Naim Frashërit, meqenëse Zoti dhe Djalli janë fjalë që i ka përdorur shpesh në krijimtarinë e tij. Kjo duhet të ketë qenë mënyra se si Naimi e shihte drejtësinë e luftëtarëve shqiptarë të krishterë kundër otomanëve mizorë, gjë që duhet t'i bënte shqiptarët që ta shihnin Djallin të mishëruar te otomanët myslimanë. Ngjashmërisht, drejtësia në simbolikën e imanit Husein dhe martirëve të tjerë të Qerbelasë është përpunuar në mënyrë që në sytë e bektashinjve Djalli të shihet i mishëruar te Muawiya dhe pasardhësit e tij.

¹⁰⁵ **Ugo Bianchi**, *Il dualismo religioso: saggio storico ed etnologico* (Roma: Ateneo, 1983), f. 15.

Pak a shumë e njëjta lloj drejtësie pretendohet nga bektashinjtë për vetë Haxhi Bektashin si një ushtar i ri në revoltat e Babainjvet, për Alevi-Kizilbashët gjatë luftërave safavide-otomane të shekullit të gjashtëmbëdhjetë, dhe për bektashinjtë alevitë të shtypur sistematikisht nga regjimet autoritare politike apo fetare. Sfondi heterodoks, antinomik, madje separatist i bektashizmit si një formë ekstreme e islamit mëtohet se mund të shpjegojë masakrat e vazhdueshme ndaj ithtarëve të tij, në varësi të vendndodhjes dhe specifikave historike, sikurse e kam shqyrtuar diku tjetër.¹⁰⁶ Qysh në fundshekullin e gjashtëmbëdhjetë dhe pas gjase në të njëjtin mënyrë, bazat ideologjike të dinastisë iraniane të ekspozuar ndaj armiqësisë së pushtetit otoman janë rrënjësor në promovimin politik të shiizmit mistik ekstremist dhe besimeve mesianike turqike që rridhnin nga ato elemente kizilbash që mandej do të përçoheshin nëpërmjet bektashizmit.

Jam plotësisht i vetëdijshëm se ndërlihdhet e përmendura më sipër me implikimet e botëkuptimeve fetare nuk janë fort të dukshme dhe kur flasim për traditat e misticizmit islamik qartësia e ndërlihdjeve të tilla bëhet edhe më e vështirë. Megjithatë, sipas pikëpamjes sime, duhet argumentuar se pikërisht në këtë drejtim janë përqendruar përsiatjet intelektuale të Naim Frashërit. Referencat e rëndomta nga mendimi sufi të fenomenet shiite-safavide, si dhe praktikat, zhvillimet dhe përqasjet sufi të periudhës otomane qysh nga shekulli XVI deri në kohën e Naim Frashërit janë rivënë në skenë intuitivisht në krijimtarinë e Naimit si pjesë e kontekstit intelektual dhe ideor brenda të cilit ai ka shkruar. Në krijimtarinë e veta Naimi ka huazuar, ka përpunuar poetikisht dhe ka zhvilluar në një nivel të mëtejshëm dualizmin etik të kundërtive manikeane, mandej përmes tyre

¹⁰⁶ **Doja**, "A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey".

ai është përpjekur ta nxisë motivimin e gatishmërisë së shqiptarëve për t'u sakrifikuar për hir të kombit të tyre, duke i mëshuar besimit se vetëm nëpërmjet qëndresës dhe rezistencës ndaj pushtuesve të huaj ata mund ta tejkalojnë shtypjen që i ka nënshtruar për shekuj me radhë.

Çështja tjetër që duhet marrë parasysh është se dualizmi ka qenë dhe ende vijon të mbetet problematik edhe për shiizmin iranian. Mbivendosja e imam Hasanit me imam Huseinin është veçse një manifestim i këtij tensioni. Militantizmi dualist së bashku me gnosticizmin dhe universalizmin paqësor kanë bashkeqzistuar në këtë tension në nivele më të larta abstraksioni si një orvatje hap pas hapi kah njëlloj mirësie të urtuar (*kamal*). Rrjedhimisht, nëse nuk aplikojmë qasjen dialektike si kundërvënie ndaj pozicionit dikotomik që ekziston në vetë konceptimet e dualizmit manikeist, argumenti që do paraqiste nacionalizmin dhe humanizmine Naim Frashërit vetëm si pjesë e heterodoksisë bektashiane apo çdo lloji tjetër dualizmi, do të mbetej i përciptë dhe me gjasë jobindës. Mbi të gjitha, duhet thënë se vetë Haxhi Bektashi në pjesën e fundit të jetës paraqitet në Jetëshkrimin e tij si një person që mund të mbante mbi prehrin e tij luanin dhe qengjin në bashkeqzistencë paqësore,¹⁰⁷ thjesht për shkak se duhej besuar që ka qenë më afër Zotit. Për më tepër, pozicioni dialektik është sistematikisht i nënkuptuar në mësimet bektashiane, ku gjenden vargje të mirënjohura në të cilat gjithë njerëzit mbartin brenda vetes “baltën” dhe “hirin” (*nafas*) e Zotit dhe përpiqen ta bëjnë bekimin e hyjnisë të ngadhënjejë mbi anën e tyre të rëndomtë prej balte, teksa kjo betejë është njëherazi sprovë dhe nderim (*amana*) për ta.

Duket qartë se ka qasje të ndryshme për shpjegimin e rolit të Djallit në skemën e gjërave dhe do të ishte e çuditshme nëse

¹⁰⁷ **Abdulkaki Golpinarli**, ed. *Vilayet-Name: Menakib-i Hunkar Haci Bektash-i Veli* (Istanbul: Inkilap, 1958, Ribotuar 1995).

Naim Frashëri nuk do të qe i vetëdijshëm për këtë. Faktikisht, në të shumtën e vjershave të tij, që nga *Luletë e Verësë* deri te *Qerbelaja*, vazhdimisht evidentohet prania e konceptimeve të Naimit, për sa kohë gjithsecili mbart të mirën dhe të ligën brenda vetes, por njëherësh edhe rrugën nëpër të cilën njerëzit mund të shkojnë drejt së mirës:

*Dhe Parrajsa dhe skëterra,
dhe ëngjëlli edhe djalli,
edhe gjithë çka të tjera,
janë brenda tek i gjalli*

(*Luletë e Verësë* XIX 41-44),

*Ëngjëlli dhe mirësitë,
Djali me gjithë të titë,
Më një vënt janë të tërë,
Kë të duash atë zërë,
Urtësi e mirësija
Na shpije te Perëndija...
Njerinë njerëzia
E shpije te Perëndija.*

Qerbelaja XXV 53-58, 129-130

Megjithatë, mënyra më e mirë që Naim Frashëri ta tejkalojë dualizmin manikeist dhe të formulojë etikën kombëtare ishte të përvetësojë një tjetër tipar heterodoks të bektashizmit, panteizmin, i cili si për islamit ashtu edhe për krishtërimin ortodoks konsiderohej si dogmë heretike. Edhe pse këtë aspekt e kam përmendur shkurtimisht tjetërkund,¹⁰⁸ është e rëndësishme të shqyrtojmë këtu në mënyrë më të detajuar përmes një analize të kujdesshme

¹⁰⁸ **Albert Doja**, "Confraternal religion: from liberation theology to political reversal", *History and Anthropology*, 2003, vol. 14, no. 4, ff. 349-381, doi: <https://doi.org/10.1080/0275720032000156488>, ff. 364-365.

kontekstuale se si panteizmi bektashian jo vetëm që përfshihet, por edhe çohet në një nivel të mëtejshëm në etikën kombëtare të Naim Frashërit. Si vijimësi e një tradite të gjatë të linjës universaliste brenda sufizmit, siç tashmë dihet prej shtjellimit nga Marshall Hodgson mbi sufizmin e vonë të myslimanët e Lindjes,¹⁰⁹ çështja nuk është domosdoshmërisht të argumentohet se konceptimi nacionalist e ndikoi konceptimin heterodoks dhe panteist të Naimit, por krejt e kundërta, mënyra se si ai prirej ta perceptojë natyrën njerëzore si shprehjen më të përsosur të Zotit i la vend idesë se shqiptarët kolektivisht janë pjesë e kësaj shprehjeje, e për pasojë meritojnë të kenë të drejtat e tyre kolektive njësoj si popujt e tjerë.

¹⁰⁹ **Marshall Hodgson**, *The venture of Islam: conscience and history in a world civilization*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

Ligjërimi nacional-panteist i Naim Frashërit

Te bektashinjtë në Shqipëri, tiparet që i referohen botëkuptimit bektashian të lidhur me besimin në hyjni nëpër të gjitha format e jetës dhe të natyrës janë pasojë e pranimit të monizmit në teozofinë hurufiane dhe veçanërisht besimit panteist të Ibn Arabi në unitetin e ekzistencës (*wahdat al-wujud*). Gjithashtu, besimi i bektashinjve në statusin hyjnor të Aliut na kujton se një adhurim të këtillë mund ta gjejmë midis sekteve më ekstremiste të islamit. Tjetërkund në shoqëritë islamike, reagimet e shumicës së myslimanëve kanë qenë të ndryshme, duke filluar që nga damkosja e plotë e parimeve panteiste të Ibn Arabit e deri te dënimi i drejtpërdrejtë i rravgimeve hurufiane të sufizmit ‘popullor’ të cilët janë akuzuar haptazi për tiparet e tyre panteiste.¹¹⁰ Të tilla tepri nga ana e arrative panteiste të sufizmit ‘popullor’ dhe atij ‘zyrtar’ janë parë me urrejtje dhe janë konsideruar sistematikisht si perversione ndaj mesazhit të vërtetë të islamit.

Megjithëse jo fort mirë i njohur dhe pavarësisht përsiatjeve të pasigurta në lidhje me origjinën dhe parimet e tij përfundimtare, Hurufizmi konsiderohet si një tërësi doktrinash antinomike dhe inkarnacioniste që kanë lindur dhe janë zhvilluar në Iran gjatë shekullit të katërmëdhjetë. Ndonëse relativisht jetëshkurtër në Iran, Hurufizmi pati një

¹¹⁰ Norris, *Popular Sufism in Eastern Europe*.

zgjatje të konsiderueshme në Anadoll dhe në Ballkan, kryesisht nën rrethanat e favorshme të rendit të bektashinjve.¹¹¹ Tiparet e tij kryesore kanë të bëjnë me përpunimin e interpretimeve numerologjike të shkronjave të alfabetit persian-arab, si dhe me përpjekjen për t'i lidhur ato me shprehjen e pavdekshme hyjnore, që mishëron Zotin në çdo atom dhe në mbarë gjithësinë dhe që lëviz në mënyrë rrotulluese për t'u shfaqur në formën njerëzore si më e mira e gjithë formave (*zukur kibriya*).

Hurufizmi përgjatë historisë ka qenë, në të gjitha kohët dhe vendet, përfshi ithtarët e vet në Ballkan, një lëvizje popullore dhe radikale heterodokse. Nëpër disa rrethe myslimane, themeluesin Hurufi e konsiderojnë si heretikun më të madh të të gjitha kohëve në islam, përfshi shumicën e sekteve me prirje ekstremiste shiite.¹¹² Ai akuzohet si mbështetës i besimeve heterodokse të cilat mbollën farën e korrupsionit të besimit fetar dhe braktisjes së fesë kudo ku u përhapën doktrinat e tij mashtruese dhe tinëzare. Gjithsesi, hurufizmi lindi përsëri nga vuajtja, si dhe pas një kujtese të gjatë vuajtjeje, sidomos nga vuajtja e martirëve në Qerbela. Martirizimi do të përsëritej pambarimisht, ndonëse fillimisht që i përqendruar te martirizimi i vetë themeluesit hurufinj në çerekun e parë të shekullit XIV dhe martirizimin e tmerrshëm të ithtarit të tij më të njohur. Pikërisht shembulli i këtij të fundit si martir u kthye në shprehjen poetike të hurufizmit që u përfshi në imagjinatën bektashiane,¹¹³ për t'u shndërruar mandej në një visar të sufizmit gjysmëzyrtar të klasikëve hurufinj.

¹¹¹ **Irene Melikoff**, *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars: genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie* (Leiden: Brill, 1998), ff. 116-126.

¹¹² **Matti Moosa**, *Extremist Shiites: the ghulat sects*, Contemporary issues in the Middle East (New York: Syracuse University Press, 1988).

¹¹³ **Melikoff**, *Hadji Bektach*.

Në fakt, në Ballkan hurufinjtë janë gjetur mes bektashinjve, sidomos në Shqipëri dhe në Kosovë. Prapëseprapë, shumica syresh u shmangeshin referencave të hurufizmit, megjithëse botëkuptimi i tyre mbi Zotin dhe gjithësinë kishte shumë ngjashmëri me atë të mendimit hurufian. Në çdo rast, hurufizmi ka pasur shumë ndikim te poetët popullorë sufi në Ballkan, sidomos në Shqipëri. Sipas Harry Norris, mesazhi thelbësor i monizmit dhe mbështetja e metempsikozës janë rrjedhoja të përpunimeve poetike hurufiane po aq sa edhe të mendimeve të Ibn Arabit,¹¹⁴ të cilat u përshtatën për qëllimet e zjarra nacionaliste prej më të famshmit ndër këta poetë, Naim Frashërit, që ndoshta ishte poeti më karakteristik i këtij lloji në Europën Juglindore.

Nëpër krijimtarinë e tij artistike, Naim Frashëri qëllimisht e vendos theksin te filozofia panteiste, doktrina sipas së cilës Zoti është realiteti i mbramë, kurse bota materiale dhe qeniet njerëzore nuk janë veçse manifestime të Zotit, gjë që e shfaq më së miri natyrën e bektashizmit misticist të Naimit si dhe ndikimin e tij nga klasikët hurufinj. Në vend të teologjisë aksiomatike të llojit “nuk ka zota të tjerë veç Zotit” përmes së cilës synohej kontrolli i prirjeve mistike në sufizmin tradicional ortodoks,¹¹⁵ Naim Frashëri theksonte frymëzimin e tij panteist sipas togfjalëshit “çdo gjë është Zot”, ndërsa i njëjti fakt mund të evidentohet si në letërsinë e hurufinjve apo të ismailinjve ku natyra e njeriut është vetë libri i Zotit dhe e gjithë natyra është një manifestim i perëndisë, prejse gjithçka është e lidhur me Zotin, është pasqyrim i Zotit dhe pasqyrohet te Zoti. Përgjatë shkrimeve të Naim Frashërit, Zoti është i kudondodhur, në atë çka është e dukshme dhe e padukshme për perceptimin njerëzor; Zoti është gjithçka dhe pavarësisht formës, çdo gjë buron nga Zoti, ngase Zoti është gjithësia që nuk vdes kurrë.

¹¹⁴ Norris, *Popular Sufism in Eastern Europe*, ff. 31–41.

¹¹⁵ Doja, "Spiritual surrender", f. 473.

Frymëzimet poetike të Naimit mbi natyrën, ligjet e saj dhe vendin e njeriut në të, karakterizohen nga shprehja e një pathosi metafizik, sidomos në poemat e tij të mendimit filozofik, ku orvatet të kuptojë se si është modeluar qenia në botë (*Tehayyülat [Ëndërrimet]* I, IX.21–23; *Luletë e Verësë* XIV. 29–32). Në pamje të parë duket se këto meditime përshkohen nga brengat e qenieve njerëzore që shkojnë përgjatë rrjedhës së kohës te e panjohura e hiçit,¹¹⁶ por mbi të gjitha këtu kemi të bëjmë me atë çka në gjuhën mistike njihet si të “shuhesh në bashkëshkrirje” (*fana*). Ndryshe nga mistikët e tjerë myslimanë që pretendojnë shkrirjen me Zotin (*fana fi-Haqq*), me Profetin (*fana fi-Rasul*) apo me Shejhun, Naimi përkrah idenë e shkrirjes menjë unitet harmonik të gjithësisë.

Përmbledhja e parë e poemave të tij në persisht hapet me një poemë të dedikuar *Qiellit* dhe jo me ndonjë dedikim ndaj Zotit siç ka ndodhur me traditën pak a shumë kanonike të poetëve persë gjatë rrjedhës së shekujve. Devijimi nga kjo skemë nuk lidhet domosdoshmërisht me “prirjen e tij ideologjike kundër fesë”, sikurse thuhet shpeshherë qëllimisht nga disa studiues,¹¹⁷ por më tepër me forcën tërheqëse të temave kozmike, që mbeti motivi qendror në frymëzimet e tij lirike.¹¹⁸ Me anë të strukturës përmbledhëse, Naimi konfirmoi si lajtmotiv të poemave të tij përfytyrimin kozmik të Zotit që shkrihet me gjithësinë, natyrën dhe njerëzimin. Ky përfytyrim nuk është thjesht filozofik, por edhe një përfytyrim etik, i cili lidhet me universalizmin humanist të Naimit në një lloj ideali utopik të njerëzimit dhe të harmonisë njerëzore, si manifestime të harmonisë kozmike që përfshin Zotin në çdo aspekt të vetin.

Pika dominuese e botës së krijimtarisë të Naimit është bota fetare dhe në qendër të botës fetare të tij mbizotëron para së

¹¹⁶ **Bulo**, *Tipologjia e lirikës së Naim Frashërit*, f. 141.

¹¹⁷ P.sh. **Xholi**, *Naim Frashëri*.

¹¹⁸ **Bulo**, *Tipologjia e lirikës së Naim Frashërit*, f. 140.

gjithash ideja e Zotit. Me argumentet e tij, Naimi u bë pjesë e diskutimeve të mirënjohura të filozofisë arabe mbi natyrën dhe atributet e Zotit. Sigurisht që në fillimet e krijimtarisë së vet ai asociohej me njëfarë deizmi, të ngjashëm me paraqitjet kuranike të teologëve myslimanë që e shihnin Zotin si një forcë krijuese dhe drejtuese të çdo dinamike tokësore apo qiellore, jashtë natyrës dhe gjithësisë. Nga një fron qiellor dhe vullnet mbinatyror, Zoti i përjetshëm, i plotfuqishëm dhe i gjithëdijshëm drejton rrjedhën e botës dhe fatit njerëzor, duke vëzhguar dhe duke ditur gjithçka, duke shpërblyer të mirën dhe ndëshkuar të keqen (*Tehayyūlat [Ëndërrimet]* XX).

Mirëpo gjatë kohës së pjekurisë artistike, për Naimin koncepti i Zotit gjithnjë e më shumë merr formën heretike të panteizmit ku Zoti identifikohet me gjithësinë, me gjithçka që në natyrë mund të shihet, të dëgjohet apo të imagjinohet. Ky koncept përshkon pothuaj gjithë veprën poetike të Naim Frashërit, ndonëse panteizmi është më tepër specifikë e poezive të tij me përmbajtje nacional-historike, siç janë “tipikisht disa vjersha te përmbledhja *Luletë e Verësë*, ku përshfaqet formulimi më i qartë i konceptit të poetit që mendon për qenien dhe ekzistencën e botës”.¹¹⁹ Në të vërtetë, Naimi e koncepton perëndinë me një kuptim panteist, duke nxjerrë nga ky koncept një bazë arsyetimi për të mbështetur parimin e pavdekësisë së botës, që nuk shkatërrohet, por transformohet vazhdimisht.¹²⁰ Për Naimin, Zoti nuk është veçse gjithë natyra në diversitetin e saj, që nuk është tjetër gjë veçse hapësira e pakufi ku Zoti shfaqet dhe rishfaqet. Fuqia e Zotit gjendet vetëm në aftësinë e tij për t’u shfaqur si thelb i gjithëbotshëm dhe i përjetshëm i shumëllojshmërisë së pafundme të gjërave dhe fenomeneve që përbëjnë atë çka quajmë gjithësi.

¹¹⁹ **Shuteriqi**, *Naim Frashëri*, f. 184.

¹²⁰ **Kokalari**, *Naim Frashëri*, ff. 280-281.

Koncepti i Zotit sipas bektashizmit të Naimit është pa fillim dhe pa fund, prejse duke qenë në fillim Zoti do të jetë në përjetësi. Zoti, për lavdinë e vet më të madhe, e manifestoi veten në çdo gjë dhe çdo gjë në veten e vet, duke i dhënë kështu zanafillën e krijimit gjithë kozmosit dhe çdo gjëje që është e mund të jetë. Koncepti i fillimit nuk e shqetëson idenë e pafundësisë së Zotit bektashian, i cili është Zoti-gjithësi, meqenëse vetë gjithësia është Zoti. Megjithatë, Zoti që është gjithësia dhe gjithësia që është Zoti, sipas Naimit, nuk është thjesht diçka e prekshme, por njëherazi edhe vetë shpirti, i cili është gjithashtu i pakufizuar po aq sa i pakufizueshëm dhe që nuk mund të kuptohet dhe as të ndahet nga materia.¹²¹ Në thelb esenca e pikëpamjeve bektashiane të Naim Frashërit ishte panteizmi, i cili e shfuqizon kufirin mes të gjallëve dhe të vdekurve, ndërmjet substancave organike dhe botës inorganike, si dhe midis gjërave dhe qenieve. Kjo pikëpamje është krejt e veçantë dhe një panteizëm i këtillë nuk përjashton asgjë në botë, në fakt është përgjithësimi i idesë së Zotit si tërësi e gjithësisë dhe i idesë së gjithësisë si tërësi e Zotit. Dualizmi shpirt-materie nuk ka kuptim tjetër veç domethënies konvencionale të kufijve të gjërave dhe të qenieve në botë, ngase sipas kësaj pikëpamjeje, materia është shpirt po aq sa edhe shpirti është materie.

Në këtë kuptim, për Naimin, Zoti është imanenca e natyrës, i identifikuar me botën, i pakufizuar në hapësirë dhe i pafundmë në kohë. Zoti është materia, por edhe shpirti, përgjithësim i materies dhe i shpirtit, një përgjithësim i botës së gjërave dhe botës së ideve. Në shumë nga vargjet e Naimit, Zoti nuk është një qenie e plotfuqishme dhe transhendentale e vendosur mbi dhe përtej natyrës, siç përfytyrohet zakonisht në fetë e mëdha botërore, por një shfaqje sublime e shpirtit të pandarë nga materia, si dhe një aspekt madhështor i

¹²¹ **Kokalari**, *Naim Frashëri*, ff. 280-281.

gjithësisë. Zoti nuk qëndron mbi botën apo përtej saj, por brenda botës si pjesë përbërëse e saj, plotësisht i shkrirë dhe i bërë njësh me natyrën dhe me njerëzimin.

*Ç'sheh është Zot' i Vërtetë,
Gjithë ç'ka e s'ka në jetë,
Është vetë Perëndija...
Dhe kush flet
edhe ç'gjë flitet,
Ç'duket e s'duket në jetë,
Dhe kush sheh dh'ajo që shihet,
Zot i vërtet' është vetë.*

(Luletë e Verësë XIX. 1-4, 17-20)

Në të kuptuarit panteist të botës, në të cilin materia, shpirti, fryma dhe jeta nuk janë veçse manifestime të Zotit që ndodhen gjithkund, njëherazi evokohen ndjesi të zjarra për dashurinë kozmike, pasionit për çdo gjë, kundruall thellësive të pamata të shpirtit dhe hapësirave të pakufishme të botës. Në pamje të parë, për ndonjë studiues, ky botëkuptim mund t'u përkojë vetëm njerëzve të përfshirë në jetën ezoterike, njëfarë jetese me mangësi, të përqendruar kundrejt përsiatjeve spirituale, që mohojnë çdo lloj pikësynimi për t'u bërë pjesë e botës, çdo lloj vullneti kundrejt nevojave dhe ndryshimeve shoqërore, çdo lloj ambicieje për transformim dhe reforma kulturore apo politike.¹²² Mirëpo siç tregohet nga shumë studiues të tjerë, në përqafimin e një botëkuptimi të tillë, kemi të bëjmë dukshëm me një pozicion doktrinor, i cili pikësëpari ka shpalosur heterodoksinë e Naim Frashërit si kundërvënie ndaj dogmave ortodokse, ashtu si dhe kërkimin e një zgjidhjeje etike dhe filozofike që na çon drejt

¹²² **Maloki-Lepeteni**, *Oriental apo Okcidental*, ff. 76–102.

ideve të përsosjes morale dhe të harmonisë njerëzore.¹²³ Njëherësh dhe për aq sa flitet mbi përsosjen morale dhe për harmoninë e shqiptarëve, ky është edhe një botëkuptim që lidhet me militantizmin sekular dhe veçoritë ideologjike të lëvizjes kombëtare shqiptare.

Mes teorive dhe koncepteve filozofike dhe fetare që ka privilegjuar Naimi, panteizmi nënkupton një marrëdhënie të unitetit dhe identitetit të shpirtit me trupin apo në tërësi të subjektit me objektin, por njëherazi ai shihet veçanërisht si qëllim për identitet kombëtar. Synimi i përpunimit dhe zhvillimit të koncepteve të këtylla duhet parë si përpjekje politike e Naimit për t'i bashkuar dhe aktualizuar kërkesat dhe detyrat kombëtare të aktivizmit të tij, pra krijimin e unitetit dhe harmonisë kombëtare shqiptare, si dhe afirmimin e idesë sipas së cilës me anë të transformimeve që rrjedhin prej vetëmohimit dhe rezistencës, liria dhe mirëqenia në të shkuarën mund të përsëriten dhe të ripërtërihen.

Përtej kufijve të traditës misticiste të poemave sufi, Naim Frashëri nuk mëtonte mistifikimin e Zotit. Ndër vjershat dhe krijimet e veta edukative, duke shkuar përtej konceptimeve panteiste të zhvilluara në bektashizmin zyrtar, ai e theksonte në mënyrë të pazakontë se libri i shenjtë i bektashinjve është besimi i tyre në Gjithësi:

*Ngado kthej sytë në jetë,
Të shoh, o Zot'i vërtetë!
Ke fletore gjithësinë,
e këndojn' ata që dinë
(Parrajsa III 17–20).*

¹²³ **Kokalari**, *Naim Frashëri*, ff. 280–281; **Qerimi**, *Poetika e Naim Frashërit*; **Qosja**, *Porosia e Madhe*, ff. 155–179; **Xholi**, *Naim Frashëri*; **Bulo**, *Tipologjia e lirikës së Naim Frashërit*, ff. 68–76.

Një vëmendje e veçantë u kushtohet sidomos qenieve njerëzore. Feja e vërtetë nuk është shkruar askund, në asnjë libër të shenjtë, por vetëm në zemrën e njeriut, ngase *Fletore kemi njerinë* (Qerbelaja XXV 37).

*Për të dalë në shesht vetë,
Zot'i madh e i vërtetë!
Bëre në jetë njerinë,
Siç e din' ata që dinë
(Parrajsa III 23–26).*

Fletore e Bektashinjet është një vepër që merret zakonisht si përpjekja e Naimit për t'u siguruar bektashinje shqiptarë Shkrimin e Shenjtë të besimit të tyre. Gjithashtu, zakonisht mendohet se në këtë vepër mbizotërojnë mesazhet tërësisht myslimane dhe ato të bektashizmit ortodoks. Megjithatë, në disa pika ndikimet hurufiane vihen re qartë, sidomos në pjesën e poemave origjinale ku mishërohet filozofia panteiste e bektashizmit dhe ku Frashëri e shpreh haptazi besimin e tij panteist. Ai deklaroi se “ngaj *Bektashinjet gjithësia është vetë Perëndija*”, si një shprehje e *wahdat al-wujud*, mandej shton se

*Po njeriu është në këtë jetë nëkëmbës i
Perëndisë... Të gjitha janë te njeriu;
edhe Zot'i vërtetë vetë, se kur desh të
dil në shesht bëri njerinë me fytyrët të
tija... Bektashitë fletore të besësë kanë
gjithësinë e më shumë njerinë, se Zoti
Ali ka thënë njeriu është fletoreja që
flet, besa është një fjalë, po e shtuan ata
që s'dinë, besa është në kraharuar, nuk
është në kartë shkruar.*

(*Fletore e Bektashinjet*, “*Bektashinjtë*”).

Naimi jo vetëm e projektonte Zotin te gjërat, por ai e shihte gjithësinë si shfaqje të Zotit, madje ai synonte të hynte në të. Duke besuar në fuqinë e mendjes njerëzore, gjë që sërish mund të lidhet me panteizmin e tij, Naimi del në një tezë jo dhe aq fetare, sipas së cilës për të kuptuar Zotin, njerëzve u duhet të vëzhgojnë me kujdes gjithësisë. Përmes Zotit, Naimi u paraqet njerëzve natyrën dhe u bën thirrje për ta studiuar dhe njohur atë, për ta parë gjithësinë si një libër të hapur që duhet lexuar vazhdimisht. Në këtë mënyrë, ata lexojnë kuptimin e botës dhe depërtojnë mendërisht brenda saj. Sa më mirë të studiojnë dhe kuptojnë thelbin e natyrës, aq më mirë mund ta kuptojnë edhe Zotin:

*Si i ditur hidh një sy nga qiell i lartë!
Të qjesh fron' e madhështisë së llagartë
(Tehayyülat [Ëndërrimet]I.57-58).*

Sigurisht, shijimi i gjithçkaje që ndodhet në tokë dhe përpjekjet për të mësuar sa më shumë prej çdo gjëje mund të jetë një karakteristikë plotësisht e pranueshme për parimet bektashiane. Megjithatë, një tjetër moment kur Naimi zhvendoset nga përfytyrimet bektashiane apo i minimizon ato më tej, është qëndrimi për ta zbritur Zotin nga parajsja në tokë, ku hyjnorja, e ngërthyer dhe e unifikuar brenda natyrës, nuk mbart fuqi tjetër përpos materializimit në pafundësinë e gjërave të botës, duke u bërë kështu e mundshme për t'u kuptuar. Veçanërisht te vargjet e përmbledhjes *Parrajsa dhe Fjala Fluturake* duket qartë se për Naimin, Zoti nuk ishte më një fuqi sekrete jashtë botës njerëzore, por një fuqi që shfaqet në çdo moment të cilën qeniet njerëzore mund ta shohin, ta kuptojnë, t'i afrohen dhe ta prekin.¹²⁴

¹²⁴ Khs. **Xholi**, *Naim Frashëri*, f. 104.

Mendimi i shprehur te vjersha mbi “Zotin” në përmbledhjen *Luletë e Verësë*, sipas të cilit njeriu mund ta zgjerojë njohjen “*Gjer te fron i Perëndisë*”, edhe pse dikujt mund t’i duket si një pohim retorik i Naimit si poet mendimtar,¹²⁵ shpreh pikërisht se meqenëse Zoti është i gjithëpranishëm, në natyrë dhe te njerëzimi, çdokush mund ta ndiejë Zotin brenda vetes, dhe duke e ndjerë mund ta shpjegojë atë te vetja. Rrjedhimisht, nuk duhet të përbëjë habi se njohja e thelbit të Zotit dhe gjithësisë kushtëzohet nga dija dhe mençuria njerëzore:

*Është në shesht Perëndija,
I verbëri s’ munt ta shohë,
Ajo është gjithësija,
I dituri munt ta njohë
(Luletë e Verësë XIX 25-28).*

Trashëgimia antike e dijeve ezoterike në islam (*al-batin*) rishprehet fuqishëm në bindjen e Naimit se njeriu mund ta njohë natyrën e perëndisë brenda vetë qenies së tij, sidomos në bukurinë e fytyrës. Tiparet e qenieve njerëzore janë pasqyrë e perëndisë:

*Të dil në shesh desh Zot’i vërtetë,
Bëri njerinë dhe atje ‘shtë vetë.
Një njeri që njeh vet’hen e tija,
E di se ç’është dhe Perëndija.
(Luletë e Verësë VII 29-32).*

Më kot përpiqet njeriu ta kërkojë Zotin në parajsë apo në tokë, Zoti gjendet brenda gjithsecilit. Vetëm duke njohur veten në thellësi, njeriu mund ta njohë tërësinë e Zotit, ashtu

¹²⁵ **Bulo**, *Tipologjia e lirikës së Naim Frashërit*, f. 165.

sikurse besimtari i vërtetë duhet ta dijë se Zoti nuk ndodhet në parajsë, por brenda zemrës së njeriut:

*Me çdo anë e kërkova,
Thashë ku'shtë Perëndija?
Po më pastaj e mësova,
Qenka ndaj mej' e s'e dinja.
Kërkonja gjetkë ta gjeja,
Zotn' e math e të vërtetë,
Ajy qenkej ndaj meje,
E paskështa unë vetë!*

(Luletë e Verësë XIX 49–56).

Në mendimet poetike dhe filozofike të Naim Frashërit, nëse panteizmi shpie krejt natyrshëm në hyjnizimin e gjithësisë, meqenëse gjithçka bën pjesë në ekzistencën e Zotit dhe është pjesë e Zotit, rrjedhimisht panteizmi implikon mundësinë e njohjes së Zotit përbrenda njerëzimit, gjë që çon në pranimin e hyjnizimit dhe “shenjtërimin” moral të vetë njerëzve, prejse Zoti paraqitet në formën e tij të plotë vetëm brenda shpirtit njerëzor. Kjo mund të jetë pjesë e mençurisë së moçme dhe përfytyrimeve standarde të poemave bektashiane, mirëpo në krijimet e Naim Frashërit, themeli i gjithë ekzistencës është progresi moral po aq sa edhe shpirtëror. Për më tepër, aspekti shpirtëror dhe ai moral nuk janë të shkëputur nga materia dhe natyra, ndërlidhja mes tyre është intime dhe vetvetja e integruar, që është e zhytur në thellësitë e vetvetes kozmike, nuk has vështirësi në të kuptuarit e kësilloj përsiatjesh.

Nëse në filozofinë e Naim Frashërit, roli i Njeriut qëndron mbi çdo krijesë tjetër, kjo ndodh sepse Njeriu ngërthen realitetet e të gjitha gjërave. Me fjalë të tjera, format e të gjitha entiteteve ekzistojnë shkurtimisht në faktin e qenies së Njeriut. Për Naimin, njerëzimi është qëllimi i mbramë dhe

pikëmbërritja e planit hyjnor, një konfigurim sipëror, kuptimplotë dhe i qëllimshëm i Zotit, ngase njerëzit janë të pajisur me ndërgjegje morale:

*Vëre re mirë njerinë,
T'i njohç Zotit urtësinë...
'ka më të lartë në jetë,
Nga njeriu, q'është' i vërtetë
(Vjersha për mësonjëtoret e para
XL 43-44,51-52).*

*Zemr' e njeriut në jetë,
Është vend i Perëndisë,
Është atje zot i vërtetë,
Det' i math i gjithësisë
(Luletë e Verësë XIX 133-136).*

Njerëzimi është vetë cilësia morale e Zotit, ndërsa Zoti është mbështetja etike ndaj njeriut në jetën e tij të përditshme. Me anë të pohimeve të tilla, Naim Frashëri mëtonte veprimin e bazuar në vlera të mirëfillta morale. Nëse për Naimin, Zoti nuk është një qenie absolute por relative, ai nuk është dhe aq i shkëputur nga komunikimi me njerëzimin, por është më tepër subjekt i përfaqësimit simbolik të strukturës etike të bashkekzistencës dhe komunikimit me njerëzimin, i cili në këtë mënyrë pajiset me tipare dhe cilësi hyjnore.

Ky superioritet mund të vërehet gjithkund si pasqyrë e atributëve dhe emrave të Zotit që ndonjëherë përmenden si 'drita e Zotit'. Gjithashtu, në përmbledhjen e parë të vjershave të shkruara në persisht (*Tehayyülat* [Ëndërrimet]), por dhe gjetiu, Naimi qartësisht e përshkruan madhësitinë e qenies njerëzore si një mikrokozmos dhe botën në tërësi si makrokozmos, teksa mbështetet në konceptimet hurufiane

dhe bektashiane që i lokalizojnë shkronjat e Zbulesës dhe shenjat e Zodiakut brenda Njeriut.¹²⁶ Gjithsesi, Naim Frashëri nuk e paraqet Njeriun thjesht si mikrokozmos që pasqyron brenda vetes miniaturën e një makrokozmosi, por pa diskutim që vjersha mbi “Perëndinë” mund të lexohet sikur përfaqëson realitetin e mbramë të Zotit dhe gjithçka që ekziston në kozmos si një projektim i Njeriut:

*Ti je ç’është jet’ e tërë,
Ti je vetë gjithësija,
Ti vetë njeri je bërë,
More fytyrën’ e Tija
(Luletë e Verësë XIX 113-116).*

Një tjetër aspekt me rëndësi në krijimtarinë dhe aktivizmin e Naim Frashërit është paraqitur në formën e teorive mbi metempsikozën po aq sa edhe ideve mbi ritrupëzimin dhe tejmeshërimit të shpirtit të qenieve dhe gjërave në natyrë. Ngushtësisht të lidhura me panteizmin, ide të tilla mbështesin konceptin e pavdekshmërisë dhe idenë e një lëvizjeje rrethore të rikthimit të përjetshëm dhe të ripërtëritjes si prirje dominante në natyrë dhe te qenia njerëzore. Ndonëse mund të shpjegohet si një ndikim i filozofisë neoplatoniste, ideja e zhvillimit rrethor të natyrës është e kushtëzuar dhe njëherësh është pasojë e botëkuptimit dhe ndjesive të përgjithshme që në tërësi përshkojnë krijimtarinë e Naim Frashërit, ku poemat kozmike zënë një vend të rëndësishëm. Jeta dhe vdekja janë procese të rikthimit të përhershëm në kozmos, sipas një lëvizjeje të vazhdueshme transformimi të gjithçkaje nga jeta në vdekje, nga materia në shpirt, nga kujtesa në harresë, nga trupi në

¹²⁶ John Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937, Ribotuar 1994), f. 282.

baltë dhe nga balta në lule, nga e shkuara në të ardhme, nga dimri në pranverë dhe e anasjella.

*Të shumë t' u ndanë,
Po vallë ku vanë?
Për jet' u mërguan?
Apo u ndryshuan?
(Të vdekuritë, Luletë e Verësë
XIV 29–32).*

Kjo pikëpamje e ka çuar Naimin tek ideja e unitetit të botës, një vërshim i vazhdueshëm dhe momente tranzicioni nga njëra gjendje në tjetrën, një botë apo “frymë” e botës ku ligji themeltar është rikthimi i përhershëm dhe ripërtëritja e “rrethqarkullimit të jetës”. Kjo e ka pajisur Naimin me shkakun themelor për përpunimin e teorisë së tij transhendentale dhe filozofisë së tij universaliste mbi zhvillimin e botës dhe njerëzimit:

*Po të themi se kjo jetë,
Nuk mbetet kurrë shkretë,
Pshihetë vetë i jati,
Tek i biri jetëgjati!
Hëna hahet e venitet,
Pa nis prap' e përsëritet;
Luleja që vdes ngaherë,
Ngjalletë sërish në verë;
Andaj të parëtë tanë,
Rreth i përjetshëm i thanë
(Qerbelaja XI 31–40)*

Për shkak se zhvillimi rrethqarkullues si cilësi e natyrës dhe e jetës njerëzore është njëherazi një normë shoqërore dhe historike që ushqen shpresat në historinë njerëzore,

edhe ideja e zhvillimit rrethqarkullues të jetës dhe të historisë njerëzore duhet konsideruar si shprehje e përkushtimit kombëtar të Naim Frashërit, për sa kohë ai e thekson shpresën e ripërtëritjes së lirisë dhe të mirëqenies për popullin shqiptar.¹²⁷ Duke e zgjeruar idenë e zhvillimit rrethqarkullues në historinë njerëzore, Naimi argumenton se edhe në jetën e bashkatdhetarëve të tij, liria, pavarësia dhe madhështia e së shkuarës, duhej rikthyer dhe ripërtërirë, sikurse ka ndodhur në kohën e Skënderbeut. Me këtë shembull historik ai nuk synon të transmetojë një të vërtetë historike, por një të vërtetë morale. Nëpërmjet potencialit moral të së shkuarës heroike Naimi mëton ta përballë atë me të tashmen moralisht të tëhuajësuar në mënyrë që ta hapë mundësinë e përparimit në të ardhmen e njerëzve, sidomos në nivel kombëtar. Në këtë kuptim, me idenë e zhvillimit rrethqarkullues, Naimi e zgjeron më tej vazhdimësinë e vlerave njerëzore dhe hedh dritë mbi historinë duke e parë si realizim moral i jetesës dhe ekzistencës së popullit shqiptar.

Shumica e vjershave, duke filluar nga *Luletë e Verësë* deri te *Qerbelaja XI*, shprehin masën në të cilën sipas konceptimeve të Naim Frashërit mbi pavdekshmërinë nuk ekziston as Parajsa dhe as Ferri, as mallkimi apo shpërblimi hyjnor, por thjesht një jetë tokësore me qenien njerëzore si epiqendër të saj, atje ku ndodhen Parajsa dhe Ferri të dyja njëherësh, përherë në ripërtëritje të përvetshme dhe të pandalshme, përherë në transformim dhe rigjenerim. Me një lloj zhvillimi të pazakontë të konceptimeve heterodokse bektashiane dhe në kundërshtim me konceptimet e mistikëve të tjerë, për Naim Frashërin, metempsikoza dhe tejmishërimi i shpirtit apo jeta pas vdekjes nuk janë as premtime shpërblimi dhe as paralajmërime dënimi, por thjesht forma që garantojnë

¹²⁷ **Qerimi**, *Poetika e Naim Frashërit*, ff. 211–228; **Qosja**, *Porosia e Madhe*, ff. 172–173.

transmetimin e vlerave njerëzore dhe njëherazi kombëtare nga e shkuara në të ardhmen:

*Nuk vdesin shqipëtarët,
Janë vet' ata të parët,
Dardha nënë dardhët bije,
Dit'e sotme që dhe dije.
Nukë shuhet njerëzija,
Vdes e ëma, rron e bija,
Rron i biri, q'është vetë,
I ati që që ndë jetë.
(Parrajsa III. 225-232).*

Si ide përkufizuese e botëkuptimit të Naim Frashërit, zhvillimi rrethqarkullues jo vetëm e ka ndihur ta tejkalojë dualizmin manikean, por njëkohësisht edhe të zgjidhë çështjet etike të përjetësimit moral të qenies njerëzore të transformuar në një qenie më të lartë morale, çka e forconte më tej prirjen e tij si një mendimtar i etikës dhe i politikës, ashtu si edhe një aktivist i përkushtuar për të ardhmen e bashkatdhetarëve të tij. Si imazh moral, ideja e zhvillimit rrethqarkullues synonte të zgjojë vetëdijen dhe kuptimin e sakrificës dhe vetëmohimit në ekzistencën individuale, gjë që duhej të garantojë mundësinë e përjetësimit dhe pavdekshmërisë morale të bashkësisë dhe të qenies kombëtare. Megjithëse fizikisht individit mund të shuhet e të vdesë, moralisht individët nuk vdesin dhe as nuk shuhen. Veç nën dritën e unitetit dhe vazhdimësisë kombëtare, përjetësimi dhe pavdekshmëria morale e individit bëhen të mundshme për t'u arritur. Atje ku njerëzit humbin një vazhdimësi individuale, përftojnë një vazhdimësi morale kolektive, teksa shpirti individual i kalon frymës ideale të kombit.

Më qartë se çdokund, përfytyrimi i Naim Frashërit mbi misionin e tij është shprehur përmes simbolit të *Fjalët e qiririt*, të cilat njihen si vjershat e para që ka botuar në gjuhën shqipe. Qiriri është një ndër simbolet tradicionale të poezive perse dhe të letërsisë sufi, në zemër të misticizmit islamik, i lidhur ngushtë me fluturën që digjet ndër flakët e qiririt, duke theksuar kështu motivin mistik të vetëmohimit të qenies njerëzore për t'u bashkëshkrirë me Zotin (*fana fi-Haqq*). Ndonëse ky motiv ka shprehur një filozofi pasive, idenë e gjetjes së lumturisë në fazën e dehjes mistike dhe ekstazës fetare, Naim Frashëri ka sjellë risi në përpunimin e këtij motivi të njohur, duke e shkëputur nga theksimi origjinal i esencës mistike. Poema është konceptuar mbi simbolin e dritë-qiririt për të theksuar misionin e tij iluminist dhe humanist patriotik në përndritjen e bashkatdhetarëve të vet në rrugëtimin për liri dhe mirëqenie. Kësisoj, Frashëri ka shprehur një filozofi aktive, filozofi të veprimit dhe të sakrificës, për t'u kthyer në udhërrëfyesin që do t'i frymëzojë bashkëkombësit, si një pishtar njerëzor që hedh dritë mbi rrugën e së mirës, dijës dhe përsosjes morale:

*Në mes tuaj kam qëndruar,
E jam duke përvëluar,
Që t'u ap pakëzë dritë,
Natënë t'ua bënj ditë*

(*Vjersha për mësonjëtoret të para*, I 1-4)

Metempsikoza ose 'rimishërimi' brenda botës së natyrës pranohet si një dogmë, ngase jeta e çdo gjëje dhe çdo njeriu shihet si individualizim i shpirtit të pafundmë natyror, ndërsa vdekja është ajo pjesë individuale që i rikthehet burimit të vet parësor – 'Drita që i kthehet Dritës' (*Qerbelaja* VI 65) – për t'u bërë pjesë e ripërtëritjes së jetës natyrore. Megjithatë, forma që gjithsecili merr gjatë rimishërimit varet

nga progresi moral dhe shpirtëror përgjatë rrugës së jetës, e cila mund të kuptohet qartësisht veçse nga ata që e kanë pranuar së brendshmi apo janë përndritur shpirtërisht.

Në traditat sufi, racionalizimi teologjik i domosdoshmërisë së marrëdhënies brenda gjenealogjive shpirtërore është artikulluar nëpërmjet aspektit historik në supozimin e hallkave të hierarkisë hyjnore (*Silsila*). Siç e kam argumentuar tjetërkund, *silsila* siguronte ekzistencën e një pushteti doktrinor dhe njëherësh linjën e pushtetit, gjë që shpie në burimin e mbramë të fesë e në këtë kuptim mund të shihet si mjet në rivendosjen e ortodoksisë doktrimore.¹²⁸ Krejt e kundërta ndodh me konceptimin e Naim Frashërit, ku theksohet veçanërisht dija ezoterike, jo si privilegj i një linje të caktuar gjenealogjike, por si rrjedhojë e progresit shpirtëror - të dhuruar lirisht dhe në mënyrë të drejtpërdrejtë nga hiri hyjnor - ngushtësisht i lidhur me shprehjen e vetëdijes kombëtare shqiptare dhe mbujtjen e patriotizmit si virtytin më të lartë.

Ndër ikonat e qëmtuara në shpjegimin e hallkave shpirtërore (*silsila*) ku ndërlidhen të gjithë shenjtorët deri te Profeti, Naim Frashëri rikujton imazhet e ritualeve bektashiane si dhe të tubimeve më popullore ndër shqiptarë:

*Ata që marrënë dorë nga Udhërrëfënjesi, hyjnë në
vargut të të mirëvet, se gjithë të mirëtë janë zënë
dorëpërdorë, pa kshu dhe ay hyn në rretht e në
radhët t'atyre Zotërinje
(Fletore e Bektashinjet“Bektashinjtë”)*

Prapëseprapë, dija mbi Zotin dhe dritën hyjnore duhet të jetë sinonim i dijes publike dhe edukimit kombëtar, kështu Naim Frashëri qartësisht sugjeron dhe përvijon pajtimin e

¹²⁸ Doja, "Spiritual surrender", ff. 486–487.

fesë me idenë e kombit, madje edhe në librin më fetar të tij. Sikurse në këngën e fundit të *Qerbelasë*, te *Fletore e Bektashinjet*, ai argumenton se roli i liderëve bektashinj duhet të udhëhiqet jo vetëm nga ‘bashkimi, vëllazëria dhe dashuria’, por njëherazi edhe nga ‘miqësia mes shqiptarëve’. Nën penën e Naim Frashërit, liderët bektashinj nuk janë veçse udhërrëfyes drejt rrugës së Zotit, por çka është më e rëndësishme, ata duhet të përpiqen ditë e natë për shpëtimin e Shqipërisë dhe shqiptarëve:

*Nukë vetëm në mest të tyre
Bektashitë, po dhe me gjithë
njerëzinë janë vëllezër e shpirt.
Duanë si shpirtin e tyre dhe të
tjerët mysliman' e të krishterë dhe
shkojn' mir' e bukurë me gjithë
njerëzinë. Po më shumë duanë
Mëmëdhenë edhe mëmëdhetarët, që
kjo është m' e mirë nga gjithë të
miratë... Të përpiqenë dit' e natë për
atë komp, q' i quan Atë e përgjërohet
për ata, të punojnë bashkë me
parësin' e me pleqësinë për shpëtim
të Shqipëris' e të Shqipëtarit, për
diturit e për qytetërit të Kombit e të
Mëmëdheut të tyre, për gjuhën e vet
dhe për gjithë mbrothësit' e
mbarësitë, etj. etj... Bashkë me
pleqësin' e me parësinë të bëjnë
dashurin' e vëllazërinë edhe njësin'
e miqësinë në mest të gjithë
Shqipëtarëvet, të mos ndahenë njëri
nga tjetri, të Krishter' e Myslimanë
të jene tok; pa të venë gjithë punët*

*mbroth e mbarë, të mos shahetë sot
Shqipëtari, q'ka qënë i lëvduarë në
gjithë botë gjithënjë.
(Fletore e Bektashinjet“Bektashinjtë”)*

Projekti i Shqiptarizmit të Naim Frashërit

Në perspektivën krahasuese të studimeve dhe politikave islamike, përdorimi i motiveve dhe simbolizmit shiit dhe sufi nga ana e Naim Frashërit nuk e përjashton atë çka ishte, në çdo rast, një bashkëshkrimje eklektike heterodokse e fesë me elementet spirituale. Naim Frashëri ka vënë në përdorim disa ide klasike që të tjerë përpara tij i patën trajtuar në mënyrë tejet të sofistikuar, dhe të cilat prej kohësh janë adoptuar prej mësimëve të vazhdueshme popullore dhe janë përçarur tek ithtarët me anë të anekdotave, vjershave dhe këngëve. Me siguri, idetë e Naim Frashërit vijnë qysh nga shekulli i nëntë dhe që nga kjo kohë janë kthyer në pjesë të mësimëve standarde nëpër nivelet e larta të nxënies dhe përvojës sufi. Gjithsesi, pavarësisht se një pjesë e madhe e sufinjve apo bektashinjve do të ishin plotësisht dakord me shumicën e ideve që ka shprehur Naim Frashëri, askush nuk do të mbërrinte në përfundimet e tij.

Në veprat e Frashërit dhe pothuaj në të gjitha vjershat e tij janë ndërthurur sufizmi popullor dhe ai zyrtar, parimet e larta myslimane dhe dashuria për njerëzimin, së bashku me humanizmin e shekullit të nëntëmbëdhjetë, mendimin liberal perëndimor, sikurse edhe patriotizmin shqiptar. Në formulimin dhe argumentimin e ideologjisë kombëtare, Naim Frashëri mbështetet njëherësh në linjën fetare dhe atë realiste, në konceptimet panteiste dhe ato gnostike, me

prejardhje nga tradita lindore po aq sa dhe perëndimore. Për sa i përket doktrinës teologjike, me veprën e tij ai sjell një konceptim të ri mbi hyjnoren, me gjasë më tepër heretik sesa ajo e bektashizmit heterodoks. Duket se Naimi ka shkuar aq larg sa është vendosur në një kontrast të hapur me autoritetin ortodoks dhe interpretimet formale të Kuranit, madje në disa raste edhe i ka refuzuar këto interpretime të tekstit të shenjtë në islam. Ndonëse me anë të motiveve tipike tradicionale, Naim Frashëri duket se mund të ngrejë krye ndaj Zotit dhe ta lërë jashtë tablosë së tij kozmogonike, çka do të ishte e pazakontë për një bektashi – së paku do të ishte një kufi i vështirë për t'u kapërcyer dhe të mbetej përsëri një bektashi. Në fakt, si intelektual i periudhës moderne që i merr seriozisht disa nga idetë dhe frymëzimet themelore të bektashizmit, Naim Frashëri ka hedhur disa hapa të rëndësishëm dhe tejet interesantë në mësimet e tij, duke u shkëputur haptazi nga pikëpamjet klasike, për t'i ngushtuar apo për t'i zgjeruar ato më tej, në varësi të mënyrës se si mund t'i kuptojmë idetë e tij.

Për shembull, si në epikën fetare ashtu edhe në poemën heroike, duke e paraqitur botën në trajtën e një beteje midis Heroit dhe Demonit, Zotit dhe Djallit, të mirës dhe së keqes, dritës dhe errësirës, jetës dhe vdekjes, ku përherë është Heroi, Zoti, e mira, drita dhe jeta që ngadhënjen apo duhet të ngadhënejë, më tepër se çdokund tjetër Naim Frashëri i ka pajisur lexuesit e tij me një shembull moral nëpërmjet të cilit duhet të mësojnë se si të sillen, si të veprojnë apo si të mendojnë për jetën e tyre. Me anë të këtij modeli etik, njëherazi Naimi mbron lirinë kundër robërisë, në mënyrë që ta theksojë haptazi se atje ku mbizotëron liria ka mirësi, lumturi, vëllazëri, dashuri, gëzim, mirëqenie dhe progres, ndërsa nga ana e kundërt, atje ku njerëzit shtypen ka varfëri, errësirë, padrejtësi, prapambetje, hidhërim, shturje dhe stanjacion. Në këtë kuptim, botëkuptimi teozofik i Naim

Frashërit është gjithashtu pjesë e kësaj ndërgjegjeje morale. Zoti dhe Djalli janë veçse ilustrim i betejës midis së mirës dhe së keqes në botën njerëzore. Zoti dhe Djalli merren thjesht si simbole, si mishërim i kundërtisë së kategorive morale të së mirës dhe së keqes.

Antinomia mes së mirës dhe së keqes, virtytit dhe vesit, drejtësisë dhe padrejtësisë është boshti qendror i gjithë krijimtarisë së Naim Frashërit, ndërsa triumfi i pashmangshëm i së mirës ndaj së keqes, ngadhënjimi i së vërtetës dhe disfata e së pavërtetës, janë bindjet e pathyeshme dhe parimet themeltare të këtij boshti. Me një model mitologjik të tillë, Naim Frashëri i bën thirrje shpresës për të ardhmen. Nëse ekziston një luftë ndërmjet forcave të kundërta që përfundon me ngadhënjimin e forcave konstruktive, atëherë mund të ketë vend për shpresë edhe për bashkatdhetarët e tij. Përgjatë betejës për pavarësi ata duhet domosdoshmërisht të ngadhënjëjnë, meqenëse e keqja që mishërohet në Perandorinë Otomane duhet domosdoshmërisht të shkatërrohet, ashtu sikurse e keqja në tërësi simbolikisht shkatërrohet në krijimtarinë e Naimit. Kategoritë e kundërta të dualizmit etik, siç mund t'i shohim në eposin heroik të *Skënderbeut*, në epikën fetare të *Qerbelasë* apo në tekstin e lirikave të *Luletë e Verësë*, nuk janë vetëm kategori universale të përgjithshme, por edhe kategori kombëtare specifikisht shqiptare.

Nëse Skënderbeu dhe imam Aliu janë protagonistë që përfaqësojnë luftën për të mirën, dritën, të vërtetën, drejtësinë, humanizmin, lirinë dhe patriotizmin, dhe nëse ata luftojnë kundër së keqes, errësirës, të pavërtetës, çnjerëzores, tiranisë, robërisë dhe tradhtisë që mishërohen nga njëra anë të otomanët dhe nga ana tjetër të Muawiya dhe Yazidi, atëherë duke u dhënë formën abstrakte të kategorive dualiste, Naim Frashëri sugjeronte periudhën reale të kundërvënies politike kombëtare. Si përfundim, nëse shtypja

duhet kundërshtuar përmes luftës ndaj pushtuesve, në luftën kundër otomanëve, edhe shqiptarët duhej të ngadhënjejnë ngase e mira dhe drejtësia e mishëruar te shqiptarët duhej domosdoshmërisht të ngadhënjejë ndaj së keqes që mishërohej te otomanët.

Përtej dualizmit etik, në aspektin moral të botëkuptimit panteist të Naim Frashërit ekziston një qëllim emocional për gjetjen ose më saktë përfshirjen e vlerave të larta morale dhe përjetimeve të përbashkëta, të cilat duhej t'u kundërvihen çdo poshtërsie dhe ligësie që mund ta cenojnë njerëzimin. Në këtë kuptim, Zoti shkrihet në gjithësi dhe njerëzimi nuk është veçse përfaqësim i virtytit të dashurisë, miqësisë, mirësisë, fisnikërisë dhe humanizmit në nivelin hyjnor më të lartë. Në aspektin politik, që lidhet me idenë e Zotit, panteizmi kthehet në një pikëpamje përmes së cilës Naim Frashëri mëton ta aktualizojë barazinë dhe harmoninë mes njerëzve po aq në kuptimin universal midis qenieve njerëzore në tërësi, sa edhe në kuptimin e unitetit kombëtar. Me konceptimin panteist të Zotit dhe parimin monist sipas të cilit të gjithë njerëzit kanë të njëjtën prejardhje dhe të njëjtin besim, ata përbëhen të gjithë nga e njëjta baltë, kanë të gjithë të njëjtën familje, të njëjtin shpirt, të njëjtin Zot dhe gjithësi, Naimi mbështet veçanërisht idenë e përgjithshme të unitetit njerëzor në botë, me synimin për t'i tejkalluar ndasitë e bashkatdhetarëve të tij të përçarë në tri fe të ndryshme si dhe promovimin e unitetit të tyre përreth një Zoti të gjithëpranishëm, brenda gjithçkaje dhe brenda gjithkujt. Në këtë mënyrë, shqiptarët do të mund ta gjejnë dashurinë në këtë Zot-Natyrë të përbashkët, që duhej kthyer në pikëmbështetjen e tyre etike dhe kombëtare.

Përsiatjet mistike dhe panteiste të Naim Frashërit mbi natyrën dhe rolin e njerëzve në të, qëllimisht tregojnë thelbin e objektivit të tij politik: betejën për bashkimin transhental të bashkëkombësve të tij. Konceptimet e ndryshme mbi Zotin dhe atributet e tij sipas besimeve fetare

të ndryshme, të theksuara nga shërbesa fetare, rituale dhe institucione që bënin dallim nga njëri-tjetri, qartazi po krijonin ndasi dhe mosmarrëveshje mes besimtarëve shqiptarë. Përkundër këtyre, për Naimin,

*Bektashit'e vërtetë çdo besë, që të ketë
njeriu, e kanë mi kry'e sipër dhe vëlla e
të dashurë, s'e zënë të huaj kurrë. Pa
s'mohjnë nonjë besë, po të gjitha i kanë
me nder. Edhe fletoret'e besëvet dhe atë
jetë nuk'i mohjnë
(Fletore e Bektashinjet "Bektashinjtë").*

Gjithashtu, Naimi Frashëri shkon deri atje sa të pretendojë se myslimanët e vërtetë nuk kanë domosdoshmërisht nevojë për xhami dhe se arabishtja apo persishtja, gjuhët e Profetit dhe hoxhallarëve, ndonëse përdroreshin posaçërisht në praktikat fetare, qenë të pavolitshme për shqiptarët. Jo vetëm te *Fletore e Bektashinjet*, por edhe në tekste të tjera, Naim Frashëri ka mbrojtur idenë e shkëputjes së bektashizmit shqiptar nga influencat otomane duke i shtyrë bektashinjtë shqiptarë që të kenë një lider të pavarur me prejardhje shqiptare, por edhe thuhet se ka të dhëna që Naim Frashëri është përpjekur ta përkthejë edhe Kuranin në shqip, në një periudhë ku diçka e tillë konsiderohej si blasfemi e pafalshme.¹²⁹ Se sa larg fanatizmit dhe dogmatizmit fetar ishte Naim Frashëri, mund të dallohet fare mirë në vargjet e tij, të cilat me siguri e kanë larguar atë krejtësisht nga feja:

*Me fjalë' e me agjërime,
Nuk e gjen dot Perëndinë,*

¹²⁹ Zeqo, Syri i Tretë, f. 20.

*As me kreshm' e me kungime,
Si punojn' ata që s'dinë
(Luletë e Verësë XIX 57-60).*

Me gjithë respektin e tij për bektashizmin, fenë ku besonte, siç ka bërë edhe me fetë e tjera, Naim Frashëri i ka kritikuar dhe dënuar ato sepse kanë sjellë përçarje ndër shqiptarë, por edhe për shkak të errësirës që injektonin me propagandën e tyre, madje ka shkuar deri atje sa t'i nxisë shqiptarët të mos shohin kisha dhe xhami, të mos ua vënë veshin priftërinjve të krishterë apo hoxhallarëve myslimanë, kur vinte puna te kombi dhe shpëtimi i tij.

*Gjithë ç'jemi Shqipëtarë,
Jemi një komp e një farë,
Edh' e tërë Shqipërija,
Është një si Perëndija,
Lereni mënjane fenë,
Të shikojmë mëmëdhenë...
Sicili le të besonjë,
Sindëkur të kupëtonjë,
Po feja të mos na ndanjë,
në xqjedhë të mos na mbanjë
(Parrajsja III 149-154. 167-170).*

Kjo thirrje për bashkimin e shqiptarëve përtej dallimeve fetare e vendosi Naim Frashërin qartësisht kundër politikave fetare zyrtare të qeverisë otomane si dhe kundër propagandës së nacionalizmave rivalë të vendeve fqinje:

*S'jemi as turq, as kaurë,
Mos e thoni ketë kurrë,
S'jemi grekër as bullgarë,
Jemi vetëm shqipetarë
(Parrajsja III 35-38).*

Naim Frashëri nuk i është drejtuar fesë në kuptimin e saktë doktrinor dhe institucional, apo as si një praktikë me ritualet dhe ceremonitë përkatëse, por në një tjetër kuptim, i cili përqendrohet ekskluzivisht te reduktimi në besimin e brendshëm te Zoti dhe përmbushjen e detyrave madhore të përjetësisë morale. Në kuadër të logjikës së mësimave të tij panteiste, me synim tërheqjen e vëmendjes politike për të përjashtuar çdo lloj rituali apo institucioni që mund të çonte në përçarje, përkundër propagandës fetare të kohës, Naimi u bënte thirrje shqiptarëve për të pasur të gjithë “të njëjtin besim” në Zot, duke pretenduar se Zoti nuk gjendet te fetë e ndryshme, por te panteizmi, i përfshirë dhe i unifikuar ashtu siç është brenda natyrës dhe gjithësisë. Duke e zhvendosur Zotin nga parajsa në tokë, Naim Frashëri u bënte thirrje liderëve fetarë të mos e kërkonin Zotin në faltoret përkatëse,¹³⁰ sepse Zoti është i gjithëpranishëm në natyrë dhe në gjithësi:

*Dhe ju hoxh' e ju dervishë,
mos shihni xhami dhe kishë,
Se kisha 'shtë dhe xhamija,
Tekdo është Perëndija
(Parrajsa III 249-252).*

Asociimi i Perëndisë me natyrën dhe marrëdhënia e saj me qeniet njerëzore përbëjnë paradigmën e harmonisë së

¹³⁰ Ka të dhëna që dëshmojnë se përgjatë një vizite te Naim Frashëri, disa të rinj u takuan me një lider bektashian, i cili pasi u tregoi histori të ndryshme mbi mrekullibërjet e hoxhallarëve, të rinjtë nisën të qeshin. Lideri bektashian u acarua, por Naimi u përpoq ta qetësonte duke i thënë: “Babà i nderuar, historitë që po tregon vlejné për njerëz si unë, por jo për të rinjtë; atyre nuk u bëjnë më përshtypje” **Shuteriqi**, *Naim Frashëri*, ff. 104–105.

gjithëbotshme që duhej të nxitë tolerancën dhe respektin ndaj çdokujt, pavarësisht formës së përkatësisë fetare:

*Një që njeh vet'hen e tija,
Edhe mer vesh Gjithësinë,
E di ç'është Perëndija,
Dhe ka udhë njerëzinë
(Vjersha për mësonjëtoret e para
III 21-24).*

Në këtë mënyrë, Naim Frashëri e kthen panteizmin në një ndër bazat teorike për t'u rrënjosur njerëzve ripërtëritjen e shpresës, energji dhe besim të patundur në forcat e tyre. Në poemat e tij, misticizmi sufi ndërthuret me panteizmin e natyrës së përqendruar në vendlindjen shqiptare, gjë që bëhet pjesë e një plani hyjnor. Te *Bagëti e Bujqësija* (1886), majat sfiduese të maleve shqiptare paraqiten si shprehje e vullnetit të popullit, teksa drejtohen lart në qiell, ku tregojnë parajsën dhe hyjninë. Nëse harmonia e mrekullueshme dhe e gjithëpranishme që Naim Frashëri sheh kudo, nëse lumturia dhe gëzimi që ai vëren te gjithë njerëzit, në tërësi janë me të vërtetë rrjedhoja të natyrës dhe të njerëzimit si pamjet më të bukura dhe më të lartësuara të Zotit, atëherë duke u kënduar himne njerëzve dhe natyrës shqiptare, edhe zemrat e njerëzve të zakonshëm të vendit të tij duhet të jenë të frymëzuara për nisma të mëdha.

Siç tregohet sidomos në përmbledhjen e tij poetike të titulluar qëllimisht *Luletë e Verësë* (1890), ashtu sikurse gjithçka në botë dhe në jetë transformohet, ripërtërihet, rilind, Naim Frashëri mëtonte ta lidhë të ardhmen e bashkatdhetarëve të tij me të ardhmen e kombit të tyre. Kësisoj, përmes transformimeve që vinin si rezultat i qëndresës dhe vetëmohimit, ai donte ta shpërfaqë dhe ta paraprijë transformimin, ripërtëritjen dhe rigjallërimin e

kësaj qenieje kolektive nga robëria drejt lirisë dhe mirëqenies kombëtare. Në këtë mënyrë, parimi panteist i zhvillimit rrethqarkullues, logjikisht i mbështetur te optimizmi transhendental i Naimit, lidhej me besimin e tij në Zot dhe pavdekshmërinë e jetës në gjithësi, po aq sa edhe me besimin te rimëkëmbja, ripërtëritja dhe ringjallja e lirisë dhe pavarësisë së bashkëkombësve. Në qoftë se jeta është e pavdekshme, po njësoj edhe Shqipëria si pjesë e saj nuk mund të vdesë:

*Se njerëztë gjithë vdesin,
Po jeta s'mbetet e shkretë,
Gjuha, mëmëdheu, mbesin,
Të patundurë për jetë
(Luletë e Verësë XVIII 73–76)*

Për nga mënyra e formulimit, sigurisht që panteizmi i Naim Frashërit mbështetet në modelin lindor, pak a shumë i ngjashëm me atë të poetëve persë dhe arabë të sekteve sufi sikurse bektashinjtë, mirëpo ndryshon prej tyre në përmbajtje dhe në prirje. Gjithashtu, argumenti i Naim Frashërit mbi gjithësinë si përfaqësim i drejtpërdrejtë i Zotit me gjasë ishte një tjetër mënyrë për theksimin e parimeve materialiste dhe realiste, me të cilat ai duhet të jetë përpjekur të krijojë një kulturë të re sekulare me prirje perëndimore. Mes të tjerash, në vjershën “Shkëndijë e diellit ndaj manushaqes”, Naimi shpreh konceptimin e tij mbi pafundësinë e një shpirti të bashkuar me natyrën, në pritje të kushteve të posaçme për t’u materializuar në shumëllojshmërinë e gjërave në botë:

“Brenda ndë atë brumë,
 Ishte një shpirt i math shumë,
 Që prit kohë të buçinte”
 (Vjersha për mësonjëtoret e
 para, XXIX 62-64).

Në fakt, jo vetëm që Frashëri e pranonte parimin *Deus in rebus*, por ai e përmend shprehimisht Spinozën dhe të famshmen *Natura sive Deus*, teksa i bazonte shkrimet e veta erudite mbi natyrën dhe njerëzimin kryesisht te racionalizmi evropian i shekullit të iluminizmit. Elementet panteiste dhe materialiste të pranishme në shumicën e veprave të Naim Frashërit, veçanërisht në vjershat *Zemra* dhe *Perëndija te Luletë e Verësë* (1890) apo te *Gjithësija* (1895), qartazi tregojnë bashkëshkrirjen e natyrshme të pjesëve të tëra, çka mund të paraqitet si asimilimi i versionit lindor të panteizmit universal të Spinozës me deizmin racionalist të Volterit. Mund të thuhet se me ndërthurjen e motiveve universaliste dhe humaniste, nga kulturat islamike dhe njëherësh nga ato të krishtera, Naim Frashëri u bë një veprimtar i lëvizjes kombëtare shqiptare me prirje kozmopolite të llojit ‘evropian’, sidomos për sa u takon thirrjeve kombëtare panfetare dhe përdorimit ‘qytetar’ të ideve dhe simbolikave fetare.

Pavarësisht fesë që besonte, Naim Frashëri mendonte se feja e kish vënë në gjumë arsyen evropiane dhe se Europa ishte në pritje të ideve të përndritura për t’u zgjuar e për të vazhduar rrugën drejt civilizimit dhe progresit. Tek *Istori e Skënderbeut*, Naimi flet shprehimisht mbi atë përndritje që e ka ndihur të kuptojë gjendjen në Europë gjatë kohës së pushtimit otoman që në shekullin e pesëmbëdhjetë, teksa refuzon në tërësi gjithë idetë fetare duke i quajtur “errësi të çnjerëzore”.

*Evrop' e shkret atëherë
ishte për djall' e për lumë,
pritte Ruson' e Volterë,
ta xgjuanin nga ai gjumë...
E kish mbuluar fe-zija,
njeriu s'e doj njerinë,
mbretëronte e padija
nukë ishte si taninë*

(Istori e Skënderbeut IV 17-20. 25-28)

Gjithsesi, pavarësisht luajalitetit ndaj otomanëve myslimanë, që “erdhën nga Azia Lindore” dhe u kthyen në rrezik për shqiptarët dhe gjithë qytetërimin njerëzor në Europën Perëndimore (*Istori e Skënderbeut I 85-100*), me mprehtësinë e vargut “*Jak' o dit' e uruar, që lint nga perëndon*” (*Luletë e Verësë IV 11-12*), Naimi qartazi proklamoi programin e tij për rikthimin e shqiptarëve kah Europa Perëndimore e krishterë.

Në të njëjtën mënyrë, duke theksuar transformimet rrënjësore në konceptet e panteizmit, të perëndisë dhe të dijes spirituale, Naim Frashëri u ka ndërftuar doktrinave të bektashizmit aspektin e racionalizmit iluminist dhe të nacionalizmit të përndritur. Në fakt, prirja joesktare, ndërftare dhe kombëtare nuk është vetëm tipar i Naim Frashërit dhe i rilindësve të tjerë, por njëherazi shprehet rëndom edhe në formulimet gnostike heterodokse, dualiste dhe panteiste. Janë saktësisht këto konceptime që duhet ta kenë pajisur bektashizmin me themelet teorike për t'iu bashkuar ideologjisë së lëvizjes kombëtare shqiptare, ndërsa tërheqja e qëllimshme e Naim Frashërit për bektashizmin duhet të ketë qenë diçka e ngjashme me entuziazmin e romantikëve perëndimorë për katolicizmin.

Pavarësisht ndikimeve shpeshherë të formuluar në terma sufiane dhe bektashiane, marrëdhënia me parimet e lëvizjes

çlirimtare shqiptare i jep ligjërimin fetar të Naim Frashërit një origjinalitet unik, me përmbajtje dhe botëkuptim krejt të ri, që dallohet veçanërisht në shkëputjen e tij nga modelet e misticizmit dhe të ekstazës sufiane. Nga njëra anë përmes kulturës së tij letrare, si dhe njohurive të tij në letërsinë dhe në filozofinë perse, nga ana tjetër nëpërmjet njohurive të romantizmit dhe të racionalizmit evropian, tiparet morale të forta dhe të ndriçuar në ligjërimin fetar të Naim Frashërit janë ndikuar nga kushtet politike, sociokulturore dhe historike kombëtare.

Padyshim që ligjërimi fetar i Naim Frashërit duhet konsideruar si një konceptim teologjik origjinal në llojin e vet, i përpunuar me një bindje shembullore sidomos pas zhvillimeve politike të viteve 1890 brenda kushteve të veçanta të lëvizjes kombëtare shqiptare. Në fakt, konceptimet e tij fetare janë përforcuar më tej nga dimensionet e tyre sociokulturor dhe prirja e qëllimshme si shprehje kundërshtie ndaj ortodoksisë sunite të shtetit otoman. Në formulimet e Naim Frashërit, konceptimet heterodokse si dualizmi dhe panteizmi u kthyen në argumente ideologjike dhe filozofike, me anë të të cilave ai e shfaq haptazi antagonizmin kundrejt pushtetit otoman, si dhe promovon tezat çlirimtare dhe emancipuese të lëvizjes kombëtare shqiptare për pavarësi.

Lindja e bektashizmit shqiptar si një lëvizje fetare e etnicizuar

Në këtë drejtim, mund të argumentohet se ndërthurja e dualizmit me idetë panteiste mund ta ketë bërë të mundur bashkimin e fesë bektashiane me ideologjinë kombëtare shqiptare. Artikulimi i ideologjive çlirimtare dhe kundërvënëse së bashku me hierarkizimin e strukturave të ndërmjetësimit hyjnor janë tipare të tilla,¹³¹ që veçanërisht mund të ndihmojnë për të kuptuar shpërfaqjen e karakterit teologjik dhe organizativ të bektashizmit si urdhër mistik dhe heterodoks përgjatë përvijimit të transformimeve të tij historike. Gjithashtu, theksimi i fortë nga ana e Naim Frashërit mbi botëkuptimet panteiste mund të mendohet se e ka shtyrë bektashizmin kundër monoteizmit sunit mbizotërues që i shërbente centralizmit perandorak otoman. Padyshim, teksa sulltani proklamohet si kalif i Zotit sipas parimit të një Zoti në parajsë dhe një Sulltani në tokë, panteizmi që e konsideronte Zotin të gjithëpranishëm të gjithkush dhe gjithçka duhet ta ketë pajisur projektin shqiptarizues të Naim Frashërit me arsyetimet e duhura, që së bashku me faktorë të tjerë, na ndihmon për të kuptuar tiparet përgjithësisht jofetare të lëvizjes kombëtare shqiptare.

¹³¹ Shih: Doja, "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses".

Megjithatë, pohimet e mësipërme i korrespondojnë më tepër bektashizmit imagjinar si e përfytyronte Naimi dhe jo domosdoshmërisht bektashizmit real. Në të vërtetë, te përfundimet e librit *Fletore e Bektashinjet*, ai këmbënguli që liderët bektashinj të quhen ‘Baballarë’ dhe ‘Mentorë’ vetëm kur të adoptojnë qëndrimet e lëvizjes kombëtare shqiptare, për të cilat ata ende nuk qenë gati. Prandaj ata nxiten “*të jenë njerës të vërtetë dhe të mos kenë të meta*”, për kohën kur Naimi shkruan *Fletoren e Bektashinjet* më 1896.

*Kur të jenë njerës të vërtetë, të mos
kenë të meta si kanë sot... Kur të
bëjnë këto punë, ahëre u them Atë e
Udhërrëfjës, pa sot s’u them dot...
Fletore e Bektashinjet.*

Nëse vërtetë bektashizmi ka përfaqësuar një çështje potencialisht të dobishme për shqiptarët, kjo vjen vetëm si rrjedhojë e konceptimeve intelektuale mbi bektashizmin që Naim Frashëri mëtoi të realizonte. Përndryshe, ashtu sikurse edhe veprimtarët e tjerë të lëvizjes kombëtare, Naimi nuk mund të tregohet i verbër përballë faktit se shumica prej liderëve bektashinj, me prejardhje fshatare, kishin një nivel njohurie të limituar. Siç duket edhe në përfytyrimet tipike mbi dervishët të droguar me opium, kjo duhet t’i ketë bërë liderët bektashinj tepër indiferentë dhe mospërfillës ndaj ideve të reja.¹³² Gjithsesi problemi mbetet nga njëra anë në faktin se urdhri bektashian përfaqësonte një pakicë shumë të vogël shqiptarësh, dhe nga ana tjetër te konteksti apo mënyra e jetesës së ithtarëve bektashinj. Bektashizmi u zhvillua rreth adhurimit të shenjtoreve, nderimit të liderëve fetarë, kërkesave për ndërmjetësim dhe respektit ndaj një etike

¹³² *Drita*, n° 10, 3-16/4/1902, pp. 1-2. **Clayer**, *Aux origines du nationalisme albanais*, f. 484.

vëllazërore, por ishte tepër i ndryshëm dhe tepër larg nga tiparet e kujtesës historike të vendit që Naim Frashëri dhe aktivistët e tjerë të Rilindjes Kombëtare synonin të formonin përgjatë kësaj kohe.

Naim Frashëri nuk qe një lider unik, mirëpo cilësia e vjershave, audienca e gjerë dhe ritualizimi i jehonës së tij mes shqiptarëve, së bashku me rëndësinë e aktiviteteve edukative dhe kombëtare e vendosën atë në krye si pararojë të lëvizjes kombëtare shqiptare. Ashtu si me veprën *Istori e Skënderbeut*, e rrënjosur në simbolizmin e krishterë, por që përfshinte njëherësh çdo fe tjetër në mënyrë që t'u siguronte shqiptarëve gjendjen idilike të një besimi të përbashkët, i cili mund të gjendej në të shkuarën heroike, Naim Frashëri u kthye në mbrojtës të bektashizmit, por jo për shkak të lidhjeve apo bindjeve personale. Ashtu si veproi me përzgjedhjen e simbolit të Skënderbeut, me anë të bektashizmit, Naimi mundi ta proklamojë haptazi kundërvënien e tij ndaj administrimit otoman. Për aq kohë sa pushteti politik otoman në nivel ideologjik i përkiste fesë islamike, çdo devijim nga islami ortodoks dhe dogmatik merrte lehtësisht një domethënie politike kundërshtimi.¹³³ Për të njëjtat arsye, duke i parashtruar qëllimisht dhe madje çiltërsisht tiparet e Skënderbeut, Naimi synonte përafrimin e bektashizmit me përsiatjet e tij lidhur me lëvizjen kombëtare shqiptare.

Në këtë kuptim, lëvizja kombëtare shqiptare dhe formimi i kombit shqiptar, kurrsesi nuk mund të jenë ekskluzivisht pjella të bektashizmit siç pretendojnë disa specialistë të kësaj fushe.¹³⁴ Pa diskutim se përgjatë lëvizjes kombëtare në fundin e shekullit të nëntëmbëdhjetë aderimi në rrjetin e bektashinjve mund jetë instrumentalizuar nga disa

¹³³ Khs: **Xholi**, *Naim Frashëri*, f. 75.

¹³⁴ **Clayer**, *Religion et nation chez les Albanais*, ff. 103–135; **Duijzings**, *Religion in Kosovo*, ff. 157–175.

nacionalistë shqiptarë, madje ekziston gjithashtu një mendim i përhapur gjerësisht, sipas të cilit bektashinjtë kanë pasur një rol të rëndësishëm në lëvizjen kombëtare në Shqipëri qysh nga viti 1878 e tutje. Vëllai i madh i Naim Frashërit – Abdyl Frashëri, lideri i mirënjohur i Lidhjes së Prizrenit (1878-1881), e cila konsiderohet si ngjarja themeluese e lëvizjes kombëtare shqiptare – duket se ka pasur sukses në përdorimin e influencës që lideri bektashian gëzonte në fshatin e tij të lindjes për të ndihmuar aksionet e ndërmarra në kuadër të autonomisë së Shqipërisë kundër kërcënimit të copëtimit të territorit shqiptar nga Greqia, meqenëse në maj 1878 ai ka organizuar një mbledhje të parisë së Shqipërisë Jugore në kuvendin e Frashërit.¹³⁵

Megjithatë, ky mund të jetë një tjetër rast i miteve instrumentale rreth bektashizmit. Nëse kujtesa e persekutimit të bektashinjve më 1826, kur vëllazëria e tyre u ndalua nga Sulltan Mahmudi II, më vonë është vënë në përdorim për të shpjeguar pozicionin e bektashinjve në favor të autonomisë së shqiptarëve, kjo nuk do të thotë se po njësoj ka ndodhur edhe më 1878. Në të njëjtin kuptim, pretendimi se lideri fetar në fshatin e Frashërit mund të ketë dërguar në vitin 1877 një ndër asistentët e tij, njëfarë Adem Baba i lindur në Gjakovë, për themelimin e teqesë bektashiane të Prizrenit në Kosovë dhe për ta përgatitur terrenin ku do të zhvillohej Lidhja,¹³⁶ pa diskutim që është një sajesë e farkëtuar pas faktit me synimin për ta lidhur bektashizmin me atë ngjarje që më vonë do të konsiderohej si një episod kyç drejt pavarësisë së Shqipërisë.

Së paku, të dhënat e mbledhura nga vetë Nathalie Clayer dëshmojnë se themelet e bektashizmit në Shqipëri janë

¹³⁵ **Clayer**, *Aux origines du nationalisme albanais*, f. 476.

¹³⁶ **Rexhebi**, *Misticizma Islame dhe Bektashizma*, f. 339.

vendosur kryesisht në kapërcyell të shekullit të njëzetë,¹³⁷ në dëm të urdhrave të tjerë të dervishëve si halvetinjët,¹³⁸ me sa duket në kohën kur ndodhi njëfarë rigjallërimi në urdhrin bektashian më së shumti si rezultat i lëvizjes kombëtare. Teqeja bektashiane e Prizrenit, që është përmendur, duhet të jetë themeluar nga Adem Baba vetëm pas vitit 1890.¹³⁹ Mbi të gjitha, vetëm nga pjesa e dytë e viteve 1890 bektashinjët nisën të bëhen më aktivë në zhvillimin e lëvizjes kombëtare dhe kulturore në pjesën jugore dhe qendrore të Shqipërisë, me disa qendra të bektashizmit që u vunë në shërbim të propagandës kombëtare dhe mandej më 1907-1908 u kthyen në vendstrehime për çetat e armatosura nacionaliste.¹⁴⁰ Në të vërtetë, pas vitit 1908, pavarësisht një aleance jetëshkurtër me xhonturqit, një numër përherë e më i madh liderësh bektashinj adoptuan me vendosmëri idetë e lëvizjes kombëtare shqiptare.

Edhe pse liderët bektashinj shpeshherë ishin të përfshirë veç tërthorazi nga nxitja e ithtarëve të tyre, implikimi i bektashizmit në propagandimin e lëvizjes kombëtare shqiptare duhet të jetë parë me dyshim nga autoritetet otomane të cilët ua kishin besuar myslimanëve sunitë forcimin e ligjit, hetimin e sjelljeve dhe procedurat e arrestimit, por edhe mbylljen e disa qendrave bektashiane. Ndërsa politikat otomane i mëshonin islamit sunit ortodoks, ndërmarrja e këtyre veprimeve duhet të ketë kontribuar jo vetëm në rritjen e armiqësisë nga ana e bektashinjve ndaj administratës otomane, por gjithashtu edhe në rritjen e armiqësisë së tyre ndaj fesë zyrtare sunitë.

Kombinimi i përgjithshëm i këtyre kushteve duhet ta ketë përgatitur terrenin për popullaritetin e jashtëzakonshëm të

¹³⁷ Clayer, *L'Albanie, pays des derviches*.

¹³⁸ Clayer, *Mystiques, État et Société*.

¹³⁹ Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais*, f. 477.

¹⁴⁰ Clayer, *Religion et nation chez les Albanais*, ff. 103-135.

bektashinje në Shqipëri dhe ndërfitjen e mëvonshme të elementeve të ideologjisë kombëtare në doktrinën e tyre fetare. Për rrjedhojë, duket e arsyeshme t'i shohim gjërat në mënyrë të anasjelltë. Pra është bektashizmi si një lëvizje fetare rishtazi e etnicizuar në Shqipëri, që duhet të ketë lindur si rezultat i lëvizjes kombëtare shqiptare, sidomos pas përpunimit të doktrinave të tij heretike, nën ndikimin e rrënjosur nga Naim Frashëri dhe veprimtarët e tjerë, po në të njëjtën mënyrë që ideologjia kizilbash dikur që kthyer në instrument të politikave safavide kundër pushtetit otoman në fillim të shekullit të gjashtëmbëdhjetë.

Mandej, sikurse ka ndodhur me zhvillimin e politikave Alevi-Kizilbash në Turqinë bashkëkohore, bektashizmi në Shqipëri shpeshherë është idealizuar si një ndër mishërimet e *Volkgeist*-it shqiptar, domethënë fryma qendrore që supozohet se shënjon mendimet dhe ndjeshmëritë e popullit dhe kombit shqiptar, gjë që liderët bektashinj më vonë duhet ta kenë përdorur qëllimisht në politikat e tyre instrumentale për t'i bërë idetë bektashiane sa më tërheqëse mes atyre që nuk ishin bektashinj, por që mund të vinin e shtonin më tej radhët e këtij urdhri. Ky lloj politikash instrumentale duhet të ketë kontribuar në rolin gjoja më aktiv të pretenduar nga bektashinjtë në kontekstin e Shqipërisë autonome e më vonë të pavarur, madje në njëfarë mënyre edhe në Shqipërinë komuniste dhe post-komuniste.

Kjo është arsyeja pse theksimi i vazhdueshëm i lidhjes historike të bektashinje me Ali Pashën ka treguar se është ende mjaft efektiv. Autonomia e gjerë që ai përftoi, apo përfytyrimi i shtetit të parë kombëtar shqiptar që supozohet se ai ka themeluar, korrespondojnë me synimet apo idealet e liderëve bektashinj të kohës për mobilizimin kombëtar të shqiptarëve. Për më tepër, gjatë procesit për krijimin e historisë kombëtare në pikëpamjen e bektashinje, Ali Pasha nis të konsiderohet si heroi i dytë i kombit, pas Skënderbeut,

teksa të dy paraqiten sikur u përkisnin urdhrit bektashian. Nuk përbën habi fakti se idetë bektashiane nisën ta trupëzojnë edhe Skënderbeun në kontekstin e tyre fetar. Kruja, ngushtësisht e lidhur me qëndresën e Skënderbeut ndaj otomanëve, por e përfytyruar edhe si një kështjellë myslimane e lidhur me kultin e Sari Saltukut,¹⁴¹ ndodhej thelbësisht në bazat e interpretimeve bektashiane. Kujtesa për Skënderbeun ruhej në teqenë bektashiane të Krujës, ndërsa bektashinjtë theksonin se Skënderbeu, me edukimin në oborrin e sulltanit dhe lidhjen me trupat jeniçere, përpara se të konvertohej në katolik, duhet të ketë qenë mysliman bektashian.¹⁴² Baba Ali Tomorri, një ndër liderët më të njohur të bektashinjve shqiptarë, te *Historia e Bektashinjve*, e kthen betejën e Skënderbeut në pjesë të betejës së parë që bektashinjtë kanë zhvilluar kundër sulltanëve otomanë.¹⁴³

Të tilla mite, ku bëjnë pjesë edhe farkëtimet e hershme nga ideologjia bektashiane në lidhje me shtetin otoman,¹⁴⁴ qenë po aq instrumentale sa tiparet proto-kombëtare që përgjithësisht i atribuohen organizimeve politike të Skënderbeut dhe të Ali Pashës, teksa domosdoshmëria për theksimin e tipareve të krishtera të Skënderbeut apo

¹⁴¹ **Hasan Kaleshi**, "Albanische Legenden um Sari Saltuk", in *Actes du premier Congrès international des études sud-est européennes* (Sofia: 1971), ff. 815-828; **Machiel Kiel**, "A note on the date of the establishment of the Bektashi order in Albania: the cult of Sari Saltik Dede in Kruja attested in 1567-1568", in *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic dhe Gilles Veinstein (Istanbul: Isis, 1995), ff. 269-274.

¹⁴² **Antonio Baldacci**, *Itinerari albanesi (1892-1902): con un sguardo generale all'Albania et alle sue comunicazioni stradali* (Roma: Reale Società Geografica Italiana, 1917), f. 300.

¹⁴³ **Turabiu**, *Historia e pergjithshme e Bektashinjvet*, f. 27.

¹⁴⁴ **Doja**, "A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey".

përmendjen sa më të rrallë të tipareve myslimane të Ali Pashës, kanë korresponduar qartazi me denigrimin e islamit në kontekstin laicizues të shtetit të pavarur shqiptar, ndërsa bektashinjtë vijuan ta ruajnë imazhin e tyre liberal dhe nacionalist. Pas gjase, për të njëjtat arsye Mbreti Zog, madje më vonë edhe Enver Hoxha, besoj se kanë origjinë bektashiane.¹⁴⁵ Në këtë mënyrë, ngjashmërisht me bashkëfetarët e tyre në Perandorinë Otomane dhe në Turqinë bashkëkohore, siç e kam demonstruar tjetërkund në mënyrë më të detajuar,¹⁴⁶ bektashinjtë do ta ritheksojnë kontributin e tyre në formimin e kombit shqiptar duke i paraprirë kështu përfitimeve politike.

¹⁴⁵ Norton, "The Bektashi in the Balkans", f. 194; Clayer, *Religion et nation chez les Albanais*, ff. 155–156.

¹⁴⁶ Doja, "A political history of Bektashism in Albania"; Doja, *Bektashizmi në Shqipëri*.

Përfundime

Veçoritë e instrumentalizimit kulturor dhe politik të fesë në emër të idealeve të kombit të paraqitura në lëvizjen kombëtare shqiptare të fund të shekullit të nëntëmbëdhjetë mund të duket i pazakontë dhe bëhet i vështirë për t'u kuptuar nëse vëzhgohet përmes kategorive tradicionale të zhvilluara në studimet e deritanishme që merren me këto çështje. Megjithatë, ndërthurja në artikulin e projekteve kombëtare dhe përsiatjeve intelektuale, të lidhura me një shqyrtim të kujdesshëm të kontekstit historik dhe letrar nga një perspektivë politike krahasimore ka mundësi të sjellë një kuptim më të rafinuar të marrëdhënies së bektashizmit me lëvizjen kombëtare shqiptare.

Ndërsa analizohet terreni historik, kulturor dhe letrar në të cilin u shfaqën ide të caktuara në historinë e mendimit intelektual shqiptar, synimi i këtij studimi është fokusimi i argumenteve në të tillë mënyrë që ta zhvendosë një nga figurat më të rëndësishme të lëvizjes kombëtare shqiptare nga lidhja e ngushtë midis nacionalizmit dhe bektashizmit dhe për ta paraqitur Naim Frashërin si një intelektual, veprat letrare dhe intelektuale të të cilit flasin për vlerat kombëtare dhe përpjekjet kombformuese. Thënë më thjesht, si një implikim i diskutimit që kam trajtuar në këtë shkrim, Naim Frashëri është një figurë kombëtare shqiptare, për të cilin bektashizmi ka theksuar trashëgiminë bektashiane në mënyrë që vetë bektashinjtë të paraqiten si më besnikë ndaj

çështjes kombëtare dhe kështu të pretendojnë kontributin e tyre në formimin e kombit shqiptar, ndoshta edhe më tepër sesa myslimanët sunitë apo të krishterët katolikë dhe ortodoksë shqiptarë.

Sa i përket metodologjisë, jam përpjekur të përfshij analizat krahasuese të ideve më shumë sesa kërkimin për të dhëna të fjalëpërfjalshme dhe të drejtpërdrejta në kuptim pozitivist. Kjo është arsyeja pse ky libër u shkrua në mënyrë të përmbledhur dhe nganjëherë polemike, duke lënë mënjanë shkrimet e autorëve të tjerë mbi Naim Frashërin, lëvizjen kombëtare shqiptare dhe bektashizmin. Patjetër që kjo qasje mund të mos jetë shteruese dhe disa pyetje vijnë të mbeten të hapura apo të diskutueshme. Megjithatë, në qoftë se ky studim ka provokuar më së paku një diskutim pa stereotipa përgjatë këtyre reflektimeve mbi Naim Frashërin dhe asociimin e tij me bektashizmin në kohën e zhvillimit të lëvizjes kombëtare shqiptare, mund të ketë shërbyer si një pikë fillestare për kërkime më të thella, të cilat mund të sjellin shpjegime të tjera alternative.

Bibliografia

Abazi, Enika, dhe Albert Doja (2013) "Further considerations on the politics of religious discourse: Naim Frashëri and his Pantheism in the course of nineteenth-century Albanian nationalism." *Middle Eastern Studies* 49 (6), ff. 859-879. doi: <https://doi.org/10.1080/00263206.2013.836495>.

Ayoub, Mahmoud (1978) *Redemptive suffering in Islam: a study of the devotional aspects of Ashura in Twelver Shiism*, Hague: Mouton.

Baldacci, Antonio (1917) *Itinerari albanesi (1892-1902): con un sguardo generale all'Albania et alle sue comunicazioni stradali*, Roma: Reale Società Geografica Italiana.

Barth, Fredrik ed. (1969) *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. London: Allen & Unwin.

Bartl, Peter (1968) *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung, 1878-1912*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Bianchi, Ugo (1983) *Il dualismo religioso: saggio storico ed etnologico*, Roma: Ateneo.

Bica, Laurant (2009) *Naimi në Konstandinopojë*, Tirana: Universiteti Kristal, 2 vols.

Bilmez, Bulent (2003) "Sami Frashëri or Shemseddin Sami? Mythologization of an Ottoman intellectual in the modern Turkish and socialist Albanian historiographies based on selective perception." *Balkanologie: Revue d'Études Pluridisciplinaires* 7 (2), ff. 19-46.

Birge, John (1937) *The Bektashi Order of Dervishes*, London: Luzac, Ribotuar 1994.

Bougarel, Xavier, dhe Nathalie Clayer eds. (2001) *Le nouvel Islam balkanique: les musulmans acteurs du post-communisme (1990-2000)*. Paris: Maisonneuve & Larose.

Bourdieu, Pierre (1971) "Genèse et structure du champ religieux." *Revue Française de Sociologie*12 (3), ff. 295-334.

Buda, Aleks, Selim Islami, Kristo Frashëri, dhe Stefanaq Pollo (1959-1964) *Historia e Shqipërisë*, Tirana: Universiteti Shtetëror i Tiranës, 2 vols.

Bulo, Jorgo (1999) *Tipologjia e lirikës së Naim Frashërit*, Tirana: Shkenca.

Clayer, Nathalie (1990) *L'Albanie, pays des derviches: les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane, 1912-1967*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Clayer, Nathalie (1992) "Bektachisme et nationalisme albanais." *Revue des Études Islamiques*60 (1), ff. 271-300.

Clayer, Nathalie (1994) *Mystiques, État et Société: les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du 15e siècle à nos jours*, Leiden: Brill.

Clayer, Nathalie (2002) *Religion et nation chez les Albanais (XIXe-XXe siècles)*, Istanbul: Isis.

Clayer, Nathalie (2007) *Aux origines du nationalisme albanais: la naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Paris: Karthala, Ribotuar 2018.

Clayer, Nathalie, dhe Xavier Bougarel (2013) *Les musulmans de l'Europe du sud-est: des empires aux États balkaniques*, Paris: Karthala.

DeJong, Frederick (1989) "The iconography of Bektashism: a survey of themes and symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictorial art." *Manuscripts of the Middle East*4, ff. 7-29.

Doja, Albert (1998) "À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises." *Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari*38 (1-2), ff. 63-74. doi: <https://doi.org/10.2307/1479953>.

Doja, Albert (1999a) "Ethnicité, construction nationale et nationalisme dans l'aire albanaise: Approche anthropologique du conflit et des relations interethniques." *Ethnologia Balkanica: Journal for Southeast European Anthropology*3, ff. 155-179. doi: <https://doi.org/https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=75851>.

Doja, Albert (1999b) "Formation nationale et nationalisme dans l'aire de peuplement albanais." *Balkanologie: Revue d'Études Pluridisciplinaires*3 (2), ff. 23-43. doi: <https://doi.org/10.4000/balkanologie.738>.

Doja, Albert (2000a) "Entre invention et construction des traditions: l'héritage historique et culturel des Albanais." *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*28 (3), ff. 417-448. doi: <https://doi.org/10.1080/713687477>.

Doja, Albert (2000b) "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses." *The European Legacy: Towards New Paradigms*5 (5), ff. 663-686. doi: <https://doi.org/10.1080/713665519>.

Doja, Albert (2000c) "The politics of religion in the reconstruction of identities: the Albanian situation." *Critique of Anthropology*20 (4), ff. 421-438. doi: <https://doi.org/10.1177/0308275X0002000404>.

Doja, Albert (2003) "Confraternal religion: from liberation theology to political reversal." *History and Anthropology*14 (4), ff. 349-381. doi: <https://doi.org/10.1080/0275720032000156488>.

Doja, Albert (2004a) "Cultural politics and spiritual making of anthropologists." *Reviews in Anthropology*33 (1), ff. 73-94. doi: <https://doi.org/10.1080/713649341>.

Doja, Albert (2004b) "The dangerous politics of identity." *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology*43 (1), ff. 149-156. doi: <https://doi.org/10.3167/092012904782311443>.

Doja, Albert (2005) "Kurthe të një etnografie të rrezikshme në përfytyrimin antropologjik." Review of Ger Duijzings, *Religion and the politics of identity in Kosovo* (London: Hurst, 2000). *Përpjekja (Endeavour)*11 (20), ff. 72-85.

Doja, Albert (2006a) "A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey." *Journal of Church and State*48 (2), ff. 421-450. doi: <https://doi.org/10.1093/jcs/48.2.423>.

Doja, Albert (2006b) "A political history of Bektashism in Albania." *Politics, Religion & Ideology*7 (1), ff. 83-107. doi: <https://doi.org/10.1080/14690760500477919>.

Doja, Albert (2006c) "Spiritual surrender: from companionship to hierarchy in the history of Bektashism." *Numen: International Review for the History of Religions*53 (2), ff. 448-510. doi: <https://doi.org/10.1163/156852706778941996>.

Doja, Albert (2008) *Bektashizmi në Shqipëri: Histori Politike e një Lëvizjeje Fetare / Bektashism in Albania: political history of a religious movement*, Tirana: AIIS Press. Bilingual edition.

Doja, Albert (2012) "The politics of religious dualism: Naim Frashëri and his elective affinity to religion in the course of 19th-century Albanian activism." *Social Compass: International Review of Sociology of Religion*60 (1), ff. 115-133. doi: <https://doi.org/10.1177/0037768612471770>.

Duijzings, Ger (2000) *Religion and the politics of identity in Kosovo*, London: Hurst.

Elsie, Robert (1995) *History of Albanian literature*, Boulder/New York: Columbia University Press, East European monographs, 379.

Gawrych, George (2006) *The Crescent and the Eagle: Ottomans rule, Islam and the Albanians, 1874-1913*, London: I.B.Tauris.

Geertz, Clifford (1966) "Religion as a cultural system". In *Anthropological approaches to the study of religion*, edited by

Michael Banton, London: Tavistock, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, pp. 87-125, ff. 1-46.

Geertz, Clifford (1973) "Thick Description: Towards an Interpretation Theory of Culture". In *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, ff. 3-30.

Golpinarli, Abdulkaki ed. (1958) *Vilayet-Name: Menakib-i Hunkar Haci Bektash-i Veli*. Istanbul: Inkilap, Ribotuar 1995.

Guidetti, Vittoria Luisa (1998) "Elementi dualistici e gnostici della religione Bektashi in Albania fra il XVII e il XIX secolo". In *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, edited by Giulia Sfameni Gasparro, Cosenza: Giordano, ff. 239-264.

Hasluck, Frederick (1929) *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford: Clarendon, Ribotuar Istanbul: Isis, 2000, 2 vols.

Hodgson, Marshall (1974) *The venture of Islam: conscience and history in a world civilization*, Chicago: University of Chicago Press, 3 vols.

Kaleshi, Hasan (1971) "Albanische Legenden um Sari Saltuk". In *Actes du premier Congrès international des études sud-est européennes*, Sofia, ff. 815-828.

Karamustafa, Ahmet (1994) *God's unruly friends: Dervish groups in the Islamic later middle period 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press.

Kiel, Machiel (1995) "A note on the date of the establishment of the Bektashi order in Albania: the cult of Sari Saltik Dede in Kruja attested in 1567-1568". In *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, edited by Alexandre Popovic dhe Gilles Veinstein, Istanbul: Isis, ff. 269-274.

Kokalari, Musine (2009) *Naim Frashëri [Tesi di laurea in letteratura albanese, Università di Roma, 1941]*, Tirana: Geer, Vepra 1. [Original, 1941], 250-331.

Kressing, Frank (2002) "A preliminary account of research regarding the Albanian Bektashis: myths and unresolved questions". In *Albania, a country in transition: aspects of changing identities in a South-East European country*, edited by Frank Kressing dhe Karl Kaser, Baden-Baden: Nomos, ff. 65-91.

Lévi-Strauss, Claude (1949) "L'efficacité symbolique". In *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958, ff. 205-226. [English translation "The Effectiveness of Symbols", *Structural Anthropology*, pp. 186-205. New York: Basic Books, 1963].

Lloshi, Xhevat (2005) *Kristoforidhi përmes dokumentimit*, Tiranë: Bota Shqiptare.

Maloki-Lepeteni, Krist (2003) *Oriental apo Okcidental*, Tirana: Plejad.

Mann, Stuart (1955) *Albanian literature: An outline of prose, poetry, and drama*, London: Quaritch.

Melikoff, Irene (1998) *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars: genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden: Brill.

Moosa, Matti (1988) *Extremist Shiites: the ghulat sects*, New York: Syracuse University Press, Contemporary issues in the Middle East.

Morozzo della Rocca, Roberto (2002) *Nazione e religione in Albania (1920-1944)*, Bologna: Mulino. 2a edition.

Murati, Xheladin (1993) *Naim Frashëri: Pikëpamjet edukativo-arsimore*, Shkup: Flaka e Vëllazërimit.

Norris, Harry (1993) *Islam in the Balkans: religion and society between Europe and the Arab world*, London: Hurst.

Norris, Harry (2006) *Popular Sufism in Eastern Europe: Sufi brotherhoods and the dialogue with Christianity and Heterodoxy*, London/New York: Routledge.

Norton, John (2001) "The Bektashi in the Balkans". In *Religious quest and national identity in the Balkans*, edited by

Celia Hawkesworth, Muriel Heppell dhe Harry Norris, New York: Palgrave, ff. 168-200.

Pollo, Stefanaq, Arben Puto, dhe Kristo Frashëri eds. (1974) *Histoire de l'Albanie des origines à nos jours*. Roanne: Horvath.

Popovic, Alexandre (1986) *L'islam balkanique: les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Popovic, Alexandre, dhe Gilles Veinstein eds. (1995) *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. Istanbul: Isis.

Qazimi, Qazim (1996) *Ndikime orientale në veprën letrare të Naim Frashërit*, Prishtina: Këshilli i Bashkësisë Islame.

Qerimi, Bajram (2000) *Poetika e Naim Frashërit*, Tirana: Toena, MA thesis: Universiteti i Prishtinës, 1979. [Original, 1979].

Qosja, Rexhep (1986) *Porosia e Madhe: Monografi mbi Krijimtarinë e Naim Frashërit*, Tirana: Toena, Ribotuar 2000.

Rexhebi, Baba (1970) *Misticizma Islame dhe Bektashizma*, New York: Waldon Press.

Shuteriqi, Dhimiter (1982) *Naim Frashëri: jeta dhe vepra*, Tirana: 8-Nentori.

Skendi, Stavro (1967) *The Albanian national awakening, 1878-1912*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, Ribotuar 2015.

Stadtmüller, Georg (1971) "Der Derwischorden der Bektaschi in Albanien". In *Serta Slavica: In Memoriam Gedenkschrift für Alois Schmaus*, edited by Wolfgang Gesemann dhe Johannes Holthusen, München: Trofenik, Südosteuropa Verlagsgesellschaft, ff. 683-688.

Trimingham, Spencer (1971) *The Sufi orders in Islam*, Oxford: Clarendon, Ribotuar 1998.

Trix, Frances (1993) *Spiritual discourse: learning with an Islamic master*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Turabiu, Ali (1929) *Historia e pergjithshme e Bektashinjet*, Tirana.

Wach, Joachim (1958) *Sociology of religion*, Chicago: University of Chicago Press.

Weber, Max (1978) *Economy and society: an outline of interpretive sociology*, Translated by Guenther Roth dhe Claus Wittich, Berkeley: University of California Press. [Original, 1922], 2 vols.

Weber, Max (1993) *The sociology of religion*, Translated by Ephraim Fischhoff, Boston: Beacon Press. [Original, 1922].

Wilson, Bryan R. (1990) *The social dimensions of sectarianism: sects and new religious movements in contemporary society*, Oxford: Clarendon/Oxford University Press.

Xholi, Zija (1998) *Naim Frashëri midis së kaluarës dhe së sotmes*, Tirana: Luarasi.

Zeqo, Moikom (2001) *Syri i Tretë: Naim Frashëri dhe Bektashizmi*, Tirana: Medaur.