

Dr. Qani NESIMI¹

Koncepti i “*Tjetrit*” te osmanët dhe pozicioni i shqiptarëve në të

“*Gel, gel, ne olursan gel,
Kafir, mecusi, putperest de olsan gel!
Bizim dergahimiz umutsuzluk dergahi degildir,
Yuzbin kere teubeyi bozmus oslan da gel*”.²
Mevlana Xh. Rumi

Thelbi apo esenca, e cila në vete ngërthen universalitetin dhe simbolikën e origjinalitetit, është ajo që dicka e bën të amshueshme dhe i jep vlerë. Shkenctari i njohur Karl Popper në librin e tij *Mjerimi i historicismit*³ gjatë shtjellimit të rolit të esencializmit apo të *thelbit* dhe jo të nominalizmit, në përshkrimin dhe njohjen e historisë apo të së kaluarës, mes tjerash e potencon edhe atë se, *historia* është përshkrimi i ndryshimit, kurse *thelbi* është ajo çka mbetet e pandryshuar gjatë ndryshimit. Në një farë kuptimi, thelbi gjithashtu parakupton ndryshimin dhe që këtej historinë. Kështu që, ajo që mbetet identike apo e pandryshuar kur sendi ndryshon, është thelbi i tij (substancia), kurse ndryshimet që u nënshtrohet sendi ndriçojnë anë të ndryshme ose aspekte ose mundësi të sendit, pra edhe të thelbit të tij. Për këtë arsye thelbi mund të interpretohet si burim i potencialiteteve të brendshme të sendit dhe ndryshimet mund të interpretohen si realizim apo aktualizim i potencialiteteve të thelbit të tij. Thelbi i një njeriu, personaliteti i tij, mund të njihet vetëm kur ai e shpalos vetveten në biografinë e tij. Duke e zbatuar këtë parim në sociologji, vijmë në përfundim se thelbi ose karakteri real i një grupi shoqëror mund të zbulojë vetveten dhe të njihet vetëm nëpërmjet historisë së tij. Por, në qoftëse grupet shoqërore mund të njihen vetëm nëpërmjet historisë së tyre, konceptet e përdorura për ti përshkruar ato duhet të jenë koncepte historike. Pasi, disa koncepte sociologjike të tilla si *shteti* japonez ose *kombi* italian ose *raca* ariane,

¹ Autori është ligjërues në USHT.

² “*Eja, eja, çfardo që të jesh, eja,
Pabesimtar, zaratuist apo idhujtar të jesh, eja!
Degahi jonë nuk wshtw degahu i joshpresës,
Edhe sikur njëqind mijë here ta kishe prishur teuben, eja*”.

³ Karl Popper, *Mjerimi i historicismit*, Onufri, Tiranë, 1996, f. 46-47.

thotë Popper, zor se mund të interpretohen ndryshe veçse si koncepte të bazuara në studimin e historisë. Nisur nga ky koncept edhe “Tjetri” detyrimisht duhet që të trajtohet si thelb, e jo si formë. Mendoj se, trajtimi i tij si formë e jo si thelb do të ndikojë negativisht në të kuptuarit e tij.

“Tjetri” (other) është një shprehje në kuptimin e fjalës “*alienus*”. Çdo gjë mund të jetë “Tjetri”. Ngjyrat, tradiat, ushqimet, gjinia, bindjet, veshjet, gjuha etj., mjaftojnë që njerëzit njëri tjetrin t’a vënë në pozitën e “Tjetrit”. Ky klasifikim mund të fillojë prej pozicionit burrë-grua. Por, me një definicion kaq të gjere, botën tonë nuk mund ta kuptojmë. Pra, shprehja “Tjetri”, nuk duhet kuptuar kaq gjërë, por ajo në mënyrë direkte është e lidhur me definimin e marrëdhënieve të grupeve pakicë me ato shumicë, të atyre që administrohen dhe atyre që administrojnë. S’ka dyshim se, në fushën e shkencave sociale për t’u marrë me këtë temë *historia* është e pashmangshme. Për këtë mund të numërojmë dy arsye: e para është nevoja për njohjen epistemologjike. Neve, përvoja historike, komentimi i ngjarjeve historike, na e zgjeron diapazonin. Dhe e dyta, për të kuptuar shumë probleme me të cilat ballafaqohemi sot, ne duhet t’i drejtohem të kaluarës, gjegjësisht historisë.⁴

Kështu, në vendet evropiane, si Gjermania, Polonia, shtetet skandinave etj., “Tjetri” si pjesë e strukturës sociale nuk ka qenë shumë i theksuar, sidomos në kohërat më të hershme, pasi në ato vende nuk ka patur përplasje apo ballafaqim shumë të fortë mes konfesioneve apo mes kulturave. Aty në aspektin religjioz ka ekzistuar vetëm ai krishter, kurse në aspektin kulturor ka qenë vetëm kultura romake. Nuk ka patur as religjion e as kulturë tjetër për të ardhur në shprehje “Tjetri”. Kurse në periudhën e më vonshme, gjegjësisht në mesjetë, vjen në shprehje “Tjetri” me paraqitjen e elementit hebraik.⁵ Hebrenjt edhe në aspektin religjioz, edhe nacional, po edhe në atë gjuhësor përbënin elementin “Tjetri”. Ata nga shoqëria vendase e asaj kohe nuk u pranuan dhe nuk u toleruan që të jenë pjesë integruese e shoqërisë së tyre.

Ndërkaq në Gadishullin Ballkanik, ku shqiptarët janë autokton, “Tjetri”, qoftë në aspektin kulturor dhe religjioz, qoftë në aspektin nacional dhe politik, ekstremikisht vëhet në dukje. Në vijën kulturore, nëse i qasemi vetëm kohës së erës sonë dhe nuk kalojmë në kohën e para erës sonë, Ballkani ka qenë nën umbrellën e kulturës romake, kurse me ndarjen e perandorisë në lindore dhe perëndimore, vijnë në shprehje edhe kultura bizantine. Në vijën religjioze Ballkani pagan, që në vitet e para të erës sonë ka qenë i ngjyrosur me krishterim. Letrat e Palit janë ato që na tregojnë këtë fenomen historik.⁶ Më pastaj në këtë gadishull paraqiten bogomilët, maniheistët etj. Gjithashtu paraqitet besimi hebraik dhe besimi islam. Edhe pse besimi hebraik paraqitjen e

⁴ Ilber Ortayli, *Son İmparatorluk Osmanlı - Osmanlı'yi Yeniden Keşfetmek 2*, Tımas, Stamboll, 2006, f. 81-82.

⁵ Ibid, f. 82.

⁶ *Vëprat e Apostujve*, 16:12, 17:1 dhe *Timoteu I*, 4:10, Bibla, Lajmi i Mirë, Tiranë.

vetë në Ballkan e ka që në syrgjynosjen e parë dhe të dytë, por në mënyrë më të theksuar e ka në kohën kur ata deportohen nga Andaluzia. Ndërkaq besimi islam, si hallka e fundit e zinxhirit të traditës monoteiste primordiale ibrahimiane, në Ballkan paraqitet edhe më herët, por me ardhjen e osmanëve bëhet paraqitja më masive e tij në këtë vend.

Në suaza të historisë, historisë së religjioneve dhe të sociologjisë së religjioneve, marrëdhëniet e një individi ndaj një individi tejtër, e një grupi ndaj një grupi tjetër, e një fetari ndaj një fetari të cilësdo fe apo fraksioni qoftë ai, në të kaluarën por edhe sot, kuptohen si ekskluziviste, inkluziviste dhe pluraliste.

Në aspekti ekskluzivist⁷, të gjithë njerëzit, popujt, bindjet e tyre janë jo të vërteta, kurse “njerëzit e mi, populli im apo vetëm bindja ime është e vërtetë”. Poashtu, sipas kësaj pikëpamja të gjitha religjionet dhe konfesionet e tjera janë jo të vërteta, përveç “religjionit apo konfesionit tim”, i cili është i drejtë dhe i vërtetë. Në epiqendër të kësaj bindjeje qëndron një egocentrizëm i ashpër, i cili përjashton çfarëdo lloji të mirëkuptimit apo të tolerancës për ekzistimin e “Tjetrit”, qoftë në aspektin nacional, fetar apo ideologjik, kurse për dialogun bilateral nuk ka vend fare. Ky koncept i të kuptuarit dhe të trajtuarit të “Tjetrit” tek osmanët, që përbënin një shoqëri multietnike, gjatë historisë nuk ka ekzistuar, por edhe nëse dikund ka ekzistuar ai nuk ka mundur të dominojë, pasi ai mund të ishte vetëm një incident, kurse incidentet nuk janë argumente për të marrë vendim dhe për të shkruar historinë. Sa i takon momentit të dytë, gjegjësisht aspektit inkluzivist, të gjithë popujt, nacionet janë të vërtetë, po populli im është më i miri, më i realti, më i vërteti. Gjithashtu, sipas këtij koncepti të gjitha bindjet, idetë, religjionet, konfesionet e tjera të shpallura pranohen si të tilla që kanë lidhje me dimensionin transcendental, por në rastin konkret “bindja, ideja, religjioni, konfesionimi” është më i drejtë dhe më i realtë se të tjerat. Kurse sipas teorisë pluraliste, që është edhe aspekti i tretë i trajtimit të tjetrit, të gjithë njerëzit pa dallim, gjuhe, ideje, race, konfesionimi apo religjioni, jetojnë, veprojnë, organizohen, dhe e ndjekin rrugën e shfrytëzimit të të drejtës së tyre, gjuhësore, racore, konfesionale, kurse nuk përzihen në atë që i takon “Tjetrit”. Mënyra e dytë dhe e tretë janë koncepte që mund të hasen edhe në kulturën e shoqërisë multietnike dhe multikonfesionale osmane.

Njohësi i mirë i kësaj problematike profesori A. Silajxhiq thekson se, muslimanët, mes tjerash, kulturës botërore i kanë dhuruar përvojën pluraliste, në fushën e respektimit të religjionit dhe të kulturës së tjetrit. Ai kur fletë për këtë lloji të tolerancës në kohën e mesjetës, thekson se, përvoja pluraliste e kulturës, qytetërimit dhe e religjion islam shihet edhe në atë se, në atë kohë

⁷ Shih, Ivan Cvitkovic, Interreligijski odnosi u multireligijskom drustvu, *Znakovi Vremena*, nr. 7-8, Sarajevë, 2000 (www.Ibn-Sina.net); Mahmut Aydın, Hiçbir Din Diğërinde Üstün Değildir, *Dinler Tarihi*, 2004; (www.dinlertarihi.com/dosyalar/haberler/haberal.html); Qani Nesimi, *Dialogu obligim hyjnor*, Shkup, 2005, f.13-24.

(shekulli X, XI dhe XII) një njeri që ka jetuar në Isfahan apo në Bagdat, ka patur mundësi të lexojë libra në arabishtë dhe në persishtë për hinduizmin, budizmin, krishterimin apo hebraizmin. Por, në të njëjtën kohë, një njeri i shkolluar në Paris apo në Bolonjë ka ditur shumë pak për hebraizmin, a të mos bisedohet për islamin, për çka ata kanë besuar se muslimanët kanë qenë paganë dhe pabesimtarë.⁸

Ardhja e Shteti Osman Ballkanin e gjeti në një pozitë shumë të vështirë sa i takon respektimit të së drejtës së “Tjetrit”, gjegjësisht të drejtës nacionale dhe fetare të tjetrit. Këtu dominonte fryma asimiluese e inicuar dhe e realizuar nga serbët dhe grekët, të cilët vepronin në emër të ortodoksizmit, dhe nga katolikët, të cilët vepronin në emër të propagandës që më vonë do të quhet lëvizja uniate. Sipas së cilës Kisha Ortodokse duhet penduar dhe bashkuar me Kishën Katolike. Kjo armiqësi me një fjalë ishte rezultati i skizmës së madhe (viti 1054) që ndodhi me ndarjen midis kishës Lindore dhe kishës Perëndimore. Ata të cilët më tepër vuanin nga kjo ishin ata që nuk pajtoheshin me konceptin e të të jetuarit dhe politikën e kishës krishtere, gjegjësisht kishës ortodokse. Në mesin e tyre mund të numërohen muslimanët e pakët në numër të Ballkanit para ardhjes së Shtetit Osman, bogomilët dhe paganët.

Shteti Osman ishte një shtet multi-etnik dhe multikonfesional, kurse në asnjë mënyrë nuk ishte shtet njënacional. Shprehjet që përdoren për këtë shtet si ai ishte shtet turk e jo osman, se ata kanë qenë turq e jo osmanë, nuk janë për asgjë tjetër, vetëm se për ta minimizuar madhështinë, rolin dhe përkatësinë fetare të shtetit. Të thuash shteti turk është vetë Shteti Osman, është gabim shumë i madh. I pari është shtet nacional me kulturë, gjuhë dhe nacion të kufizuar. Ndërkaq Shteti Osman, edhe pse është e vërtetë se element dominues në të ka qenë elementi turk, ka kuptim shumë më gjithpërfshirës. Osmanë nuk janë vetëm turqit, por të gjithë popujt shtetformues në të: arabët, shqiptarët, kurdët, boshnjakët etj. Prandaj, nëse thuhet se Shteti Osman është vetëm shtet turk, atëherë për shqiptarët është një nënçmim shumë i madh, sepse atyre u mohohet pjesmarrja aktive në atë shtet, e kaluara historike dhe besimi i tyre islam. Pasi është më se e ditur se kjo nuk është tjetër vetëm se një propagandë antishqiptare e realizuar nga qarqe të ndryshme. Kështu është rasti me politikën ortodokse progreke, e cila shqiptarët muslimanë i quan *turkoalvano* (shqiptarë turq).⁹

Një faktor relevant dhe vendimtar në Evropë dhe Ballkan, por që ka qenë jashta kufijve të Shtetit Osman, është prezenca e Kishës Katolike, gjegjësisht e papës si një dirigjent i jetës politike dhe fetare të evropianëve, periudhë kjo në të cilën Europa e atëhershme vuante nga presioni i

⁸ Shih, Adnan Silajdzic, *Muslimani u traganju za identitetom*, Sarajevë, 2006, f. 90-92.

⁹ E. bej Vlora, *Kujtime 1885-1925*, Tiranë, 2003, f. 152, 335-336; Q. Nesimi, *Ortodoksizmi te shqiptarët*, Tetovë, 2005, f. 77-80.

mentalitetit inkuizionar i luftërave të kryqëzatave. Luftërat e kryqëzatave¹⁰, kolonializmi klasik dhe anatimizmi i ushtruar ndaj botës “Tjetër” vërtetohet me anë të qëndrimit negativ që ka ndikuar në formimin e qëndrimit fetar të krishterët ndaj islamit, sidomos të bota katolike. Gjatë këtij studimi është me rëndësi dhe me interes të theksohet se gjatë periudhës historike prej shek. XII e deri në shek. XV, është bërë një literaturë e tërë, përmbajtja e së cilës është përplotë paragjykime dhe qëllime propagandistike¹¹ në lidhje me personalitetin e të dërguarit të fundit (Profetit Muhamedit) dhe me autenticitetin e librit hyjnor- Kur’anit. Gjë kjo e cila nuk ndodh në Shtetin Osman, kundër jomuslimanëve. Si shkrimtarë dhe autorë kryesorë të një literature të tillë antitjetër mund të përmenden: I. Damaskin, N. Vizantiski, B. Ereshki, E. Zigabenos (shek. XI dhe XIII), N. Çaunates (1138-1214) etj.¹²

Shikuar në aspektin religjioz, është me rëndësi të potencohet se, në atë kohë në Ballkan ekzistonte edhe një kishë tjetër e quajtur Kisha Bogomile (patarene, babun), e cila e mori emrin sipas priftit Bogomil. Kjo kishë ballafaqohet me atë që të shpëtojë veten nga asimilimi¹³ që ushtrohet nga mbretëria Hungareze dhe papa. Kështu që, ishte e detyruar¹⁴ të kërkojë strehim dhe mbështetje në një fuqi që do ta mbrojë nga kjo situatë dhe ajo zgjodhi Shtetin Osman, gjegjësisht të bëhet muslimane.¹⁵

Sipas historianit A. B. Kopanski, në fillim të shek. XIV politika serbe ka filluar konkretisht të zgjerohet në jug të Ballkanit, e cila pjesë më herët ka qenë nën Perandorinë Bizantine. Serbët

¹⁰ Duke u bazuar në pikëpamjet e lartpërmendura është e një rëndësie të veçantë të theksohet se, periudha e luftërave të kryqëzatave (1096-1453), sipas historianit turk profesor Inalxhikut, paraqet fytyrën e zezë të kishës katolike, bashkë me të edhe të politikës evropiane ndaj Islamit. Një gjë e tillë vërtetohet edhe me vendimin e papës ku më 25 nëntor 1366, deklarohet fillimi i luftës së kryqëzatave kundër Shtetit Osman. (Shih, H. Inalcik, *Osmanskata Imperija-klasi~no doba 1300-1600*, f. 16).

¹¹ Në këtë moment është shumë me rëndësi të potencohet se bota e krishterë ka qenë e preokupuar me qëllime dhe ideja paragjykuese dhe propagandistike kundër bashkësive të tjera religjioze. (N. Solomon, *Ko su jevreji, Judaizam*, ed. R. Hafizovic, Sarajevo, 2005, f. 399-401).

¹² R. Hafizovic, *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom*, Sarajevë, 2002, f. 71-72; R. Hafizovic, *Uzajamno priznavanje Islama i Krscanstva, Znakovi vremena*, nr. 4, Sarajevë, 1998, (http://ëëë.ibn-sina.net/zv/znakovi_tekst.asp?tekst_id=42&broj_id=3); Fra L. Markovic, *Polemika ili dijalog s islamom?*, Livno, 1995, s. 29-53; A. Silajdzic, *Islam u otkrice krskanske evrope*, Sarajevë, 2003, f. 37-51; M. P. Duric, *Između turskog islama i katoličkog hrišćanstva*, *Forum Bosne*, nr. 19, ed. R. Mahmutçehajic, Sarajevë, 2002, f. 155-156; B. Luis, *Muslimansko otkrice Evrope*, Beograd, 2004, f. 26-49.

¹³ Si rezultat i situates së formuar bashveziri Mahmut Pasha ka dërguar ushtri kundër mbretit boshnjak, S. Toma, me të cilën e ka rrethuar teritorin e Bosnjës. Gjatë rrethimit në qytetin Jajce, vetëm për një ditë 36.000 dhe më tepër pjestarë të bogomilizmit kanë kaluar në Islam. (A. B. Kopanski, *Balkenalarda Osmanlı Barışı ve 'Bati Meselesi'*, f. 31).

¹⁴ Në këtë drejtim kardinali I. de Torkuemada ka publikuar një edikt drejtuar kundër tre bogomilëve boshnjakë: D. Kuciniç, S. Tvrtkoviç i R. Vociniç. Në vitin 1463 nga ana e papës princi boshnjak S. Toma ka qenë i shpallur për mbret të katolikëve romakë në Bosnjë. (*Dei gratia rex Bosnie*). (A. B. Kopanski, *Balkenalarda Osmanlı Barışı ve 'Bati Meselesi'*, f. 30-31).

¹⁵ A. B. Kopanski, *Balkenalarda Osmanlı Barışı ve 'Bati Meselesi'*, f. 30-31; A. B. Kopanski, *Islamization of Albanians in the middle ages: the primary sources and the predicament of the modern historiography*, *Islamic Studies*, 36: 2-3, Islamabad, 1997, f. 191-199; H. M. Handzic, *Islamizacija Bosne i Hercegovine i porijeklo bosnasko-hercegovackih muslimana*, Sarajevë, 1940, f. 8; *Islamska Misao H. Mehmeda Handzjica, Izbor Radova*, Sarajevë, 1994, f. 179-180; A. Handzic, *Population of Bosnia in the Ottoman Period*, IRCICA, Stamboll, 1994, f. 4-13.

prej bizantinëve kanë trashëguar dy ideologji religjioze. E para, idenë për superioritetin e krishterimit. E dyta idenë e armiqësisë ndaj “Tjetrit” (muslimanëve), e cila buronte nga frymëzimi i priftërinjve bizantin që ata e kanë marrë në malin Atos. Ashtu që, mbreti serb, Stefan Dushani, vetveten e ka deklaruar: “Lider i të gjithë të krishterëve dhe kundër muslimanëve”. Kurse mbreti Stefan Nemanja qysh në vitin 1169 e ka okupuar Bosnjën, kurse popullatën e cila nuk e ka pranuar besimin ortodoks (bogomilët) e ka maltretuar dhe torturuar.¹⁶

Për atë se si osmanët e konsideronin “Tjetrin” tregon edhe rasti historik kur mbreti hungarez J. Hunyadi dëshironte ta okupojë Serbinë, mbreti serb Gjorgji Brankoviç, me një letër të shkruar dërgon një delegacion te Hunyadi, kurse një delegacion tjetër me të njëjtën letër dërgon te sulltan Mehmeti Fatihu II. Brankoviç në atë letër ka shkruar: “Nëse shteti im (Serbia) bie nën sundimit tuaj çfarë do të ndodhë me besimin tonë ortodoks”. Hunyadi përgjigjet: ”Në çdo pjesë të Serbisë do të ndërtojë kisha katolike dhe do ti prish kishat ortodokse”. Kurse sulltan Fatihu përgjigjet: “Pranë çdo xhamie do të ndërtojë nga një kishë ortodokse”. Pas kësaj përgjigje mbreti serb vendos të respektojë Shtetin Osman.¹⁷

Osmanët i kanë hudhur themelet e shtetit të tyre botëror duke e bashkuar Anadollin dhe Ballkanin e krishterë nën patronatin e tyre, të cilët me anë të idealit të tyre më të lart¹⁸ kanë kontribuar edhe si mbrojtës të kishës ortodokse dhe të miliona të krishterëve të tjerë ortodoksë. Osmanët kanë garantuar të drejtën e jetës dhe të pasurisë edhe për të krishterët edhe për hebrenjtë, me një kushtë që ata t’i nënshtrohen shtetit dhe të paguajnë tatim (xhizje).¹⁹ Ai u ka lejuar që ata lirshëm t’i zbatojnë bindjet e tyre fetare dhe të jetojnë në përputhshmëri me ligjet e fesë së tyre, lirinë e të vepruarit për liderët fetarë, lirinë për ndërtimin dhe riparimin e kishave etj.²⁰ Kështu Osmanët, duke jetuar bashkë në një bashkësi me të krishterët, nga ana e tyre ata me një zemërgjërësi dhe me një tolerancë të madhe i kanë realizuar këto parime të shtetit. Në vitet e para të themelimit të Shtetit Osman, politika e udhëheqësve ka qenë që të mundësojnë nënshtrim vullnetar të shteteve dhe të principatave krishtere dhe të fitojnë besimin e tyre para se të kapin armën.²¹

Kështu është rasti edhe me sinjorët (vasalët) shqiptarë, të cilët i kishin pronat e tyre dhe i takonin besimit krishterë. Shteti Osman, me kusht që ata të pranojnë autoritetin e tij, familjet

¹⁶ A. Kopanski, *Balkanlarda Osmanlı Barışı ve 'Batı Meselesi'*, f. 13-14.

¹⁷ A. Akgündüz, *İslam'da İnsan Hakları ve Beyanamesi*, Stamboll, 1997, f. 72; A. B. Kopanski, *Balkanlarda Osmanlı Barışı ve 'Batı Meselesi'*, Ankara, 2000, f. 22-25.

¹⁸ Shih më gjërësisht për idealin më të lartë, gjëgjësisht luftën e shenjtë, I. Bardhi, Lufta e “shenjtë” në religjionet monoteiste f. 22.

¹⁹ *Osmanlı Başbakanlık Arşivi İstanbul (OBAl), Kilise Defterleri (KD)*, nr. 8, f. 5-6; *OBAl, Muhimme Defteri (MD)* 89, nr. 265, f. 86; 64, nr. 538, f. 210; nr. 31, f. 220; *OBAl, Gayrimuslimlere Ait Defterler (GD)*, nr. 18, f. 42.

²⁰ Shih, *Arkivi Shtetëror në RM, Sixbilli i Manastirit*, nr. 13, f. 22; nr. 8, f. 16; nr. 24, f. 22.

²¹ H. Inalxik, *Osmanska Imperija-klasi~no doba 1300-1600*, f. 10-11.

vasale të krishtera shqiptare, si: balshajtë, topiatët, dugagjinët, zakariotët, musakët, zenebisët, aranaitët, vullkashinët, kastroitët etj., gjegjësisht sinjorët e tyre i pranoi si legjitim, duke mos kërkuar që ata të ndërrojnë besimin e tyre. Sipas *tahrir defter*-it të vitit 835 hixhri (1431-1432), si vilajete të njohura shqiptare të asaj kohe mund të llogariten: vilajetet e Pavle Kurtikut, Balshajve, Aranitid Kondo Mitkos, Dimitri Gonimas; pastaj krahina e Ashtinit (*Astin ili*), krahina e Gjonit (*Yovan ili*), nahija e Bogdan Ripes. Gjoni ka qenë babai i Skenderbeut, kurse ka administruar me kastroitët. Pavlo Kurtiku, si një i krishter ka poseduar një timar të madh në pjesën veriore të Elbasanit të sotëm. Ndërkaq pas tij kanë vazhduar bijtë (Isa beu, Sinan beu, Mustafa), nipat (Husein) dhe familjar të tjerë të tij.²² Pra siç kuptohet prej emrave të pasuesve të Pavlo Kurtikut, ata të gjithë kanë qenë muslimanë. I njëjtë ka qenë rasti edhe me vasalët e tjerë si: me djemtë e Karlos (Karli), djemtë e Zaganosit, djemtë e Gjonit etj.²³

Sa i takon çështjes së trajtimit të “Tjetrit” në rajon dhe më gjerë, nga ana e osmanëve tregojnë edhe këta fermane të më poshtme të sulltanëve. Në një edikt të sulltan Mehmet Fatihu II për të drejtat që u janë dhënë të krishterëve latinë (katolikëve) në Bosnjë thotë: “...askush nuk ka të drejtë ti pengojë kishat...çdo njëri është i sigurt në shtetin tim dhe kush dëshiron kur të dëshiroj mund të vijë dhe të vendoset këtu...asnjë nga vezirët e mi, nga populli im nuk ka të drejtë të sillt me nënçmim ndaj të tjerëve...jeta dhe kishat e tyre janë të mbrojtura me autoritetin tim..”²⁴ Sulltan Selimi I në hyrje të Jerusalemit ka qenë i pritur nga patriku ermen Serkisi III, ku të njëjtit sulltani (viti 1517) i jep një edikt: “..kishat, manastiret dhe vendet e tjera të shenjta me cilat kushte kanë vepruar deri tash do të vazhdojnë edhe më tutje, pa ndonjë ndryshim...askush prej vezirëve të mi nuk ka të drejtë të përzihet dhe të shqetësojë, të prish ose të ndryshojë diçka...”²⁵ Historiani gjerman F. Babinger shprehet se, sulltan Mehmeti Fatihu II, përfaqësuesve të kishës ortodokse ua ka garantuar tre privilegje: asnjë kishë nuk do të shndërrohet në xhami²⁶, askush nuk ka të drejtë të

²² H. Inalcık, “Arnavutluk’ta Osmanlı Hakimiyetinin Yerleşmesi ve İskender Bey İsyanın Menşei, *Fatih ve İstanbul*, v. 1, nr. 2, Stamboll, 1953, f. 154-156, 159-161; I. Ortaylı, *Osmanlı Barışı*, Stamboll, 2005, f. 117-120; N. Bozborra, *Shqipëria dhe nacionalizmi shqiptar në Perandorinë Osmane*, Tiranë, 2002, f. 45-47.

²³ Gjithë kjo është rezultat i sistemit gulam (devshirme), sipas të cilit të gjithë fëmijët e aristokracisë vendore kanë qenë të përgatitur për tu futur në administratën e Shtetit Osman. Fëmijët e tillë profesionalisht janë përgatitur në Enderun, e cila ka qenë një lloj shkollë në sarajin e sulltanit. (Shih, I. Ortaylı, *Osmanlı’ya Yeniden Keşfetmek*, f. 27-34, 173-177).

²⁴ G. G. Corm, *Prilog proučavanju multikonfesionalnih drustava*, Sarajevë, 1977, f. 70-71.

²⁵ Y. Ercan, “Ermeniler ve Ermeni Sorunu”, *Osmanlıdan Ermeni Sorunu*, ed. H. C. Guzel, Ankara, 2001, f. 83-84.

²⁶ Janë disa arsye që një kishë të shndërrohet në xhami: nëse kisha tregon dominimin politik dhe fetar të vendit në fjalë; nëse në një kishë është thirrur ezani, i cili nuk ka qenë gjithmonë rregull për shndërrimin e një kisha në xhami; nëse muslimanët kanë patur nevojë për realizimin e obligimeve të tyre fetare; nëse vendasit janë bërë musliman kisha e tyre është kthyer në xhami etj. (Shih, Ph. Mansel, *Dünyanın Arzuladığı Şehir 1453-1924 Konstantinopolis*, Stamboll, 1996, f. 48-49; A. Refik, *Onüçüncü Asr-i Hicride İstanbul bayatı (1786-1882)*, Stamboll, 1988, f. 20; *Osmanlı Başbakanlık Arşivi İstanbul, Mühimme Defteri*, v. 71, nr. 584 (989/1581); v. 52, br. 44 (991/1583); v. 62, nr., 209 (995/1587); v. 62, nr., 403 (996/1588); v. 62, nr., 209 (995/1587); v. 62, nr., 403 (996/1588). v. 62, nr., 209 (995/1587); v. 62, nr., 403 (996/1588).

përzihet në rituale kishtare dhe se të krishterët ortodoks kanë të drejtë që ti manifestojnë Pashkët.²⁷ Shteti Osman me platformën e vet shumë të qartë dhe të trashëguar nga e kaluara religjioze²⁸ dhe e bazuar në drejtësinë universale-shpalljen hyjnore, arriti që në Ballkan dhe më gjërë, madje edhe te jomuslimanët, të formojë bindjen se ata janë më të preferuarit se të tjerët. Nga kjo lind edhe shprehja “më mirë një fes osman se sa një mertek katolik”.²⁹

Pozita adekuate në planin religjioz e superfuqisë së ardhshme qëndron në atë se Shteti Osman është gjindur në vendin kufitar ku janë takuar, në një anë, dy religjionet më të mëdha monoteiste botërore, islami dhe krishterimi, kurse në anën tjetër, ekzistonte atmosfera e tendosur, e cila ishte rezultat i anatimizimit reciprok (skizma e madhe-1054) në mes të dy kishave të mëdha krishtere, katolicizmit dhe ortodoksizmit. Kurse pak më vonë krishterimi, sidomos Kisha Ortodokse, dhe hebraizmi do të marrin pozitën e tyre në strukturën sociale dhe ekonomike të Shtetit Osman, gjegjësisht në kuptimin multikonfesional dhe multinacional të tij.

Sistemi *millet* në shtetin Osman, poashtu është e një rëndësie të veçant në trajtimin e “Tjetrit” nga ana e tyre. Ai paraqet një etnikum, i cili nuk kuptohej vetëm si një etnikum nacional, por ai në vete ngërthen një grup njerëzish që i tejkalojnë kufijtë nacional. Në konceptin osman termi *millet*, shikuar në aspektin historik, paraqet një fakt *sui generis*, që tregon se shteti Osman është një bashkësi origjinale kulturologjike dhe sociologjike. Ky sistem nuk mund të krahasohet as me statutin e pakicave në shtetet kolonizuese e as me strukturën e shoqërive federative. Sipas dijetarëve relevant të fushës së historisë sistemi *millet* nuk mundet në asnjë mënyrë që të kuptohet si një sistem i pakicave, pasi ai i paraqet të gjithë përfaqësuesit e besimeve.³⁰ Për shembull si *millet* janë llogaritur katër grupe të mëdha në bazë religjioze: Muslimanët, Grekët (ortodoksë) bashkë me kishat tjera në Ballkan, Ermenët (Gregorianë dhe Katolikë) dhe Hebrenjtë.³¹

Rreziku i sistemit *millet* ka qenë vetëm për ata shqiptarë që kanë qenë të përkatësisë fetare ortodokse. Pasi, Kisha Ortodokse është e nacionalizuar, në rastin konkret në Ballkan, e sidomos aty ku jetojnë shqiptarët, dhe nëpërmjet të besimit ortodoks ata përhapin edhe nacionalizmin e

²⁷ F. Babinger, *Fatih Sultan Mehmed ve Zamani*, Stamboll, 2003, f. 105. Shih, M. Todorova, *Podbrani izvori za istorijata na balkanskite narodi XV-XIX vek*, Sofje, 1977, f. 47-49; S. Gerlah, *Dnevnik na edno ptuvane do Osmanskata porta v Carigrad*, Sofje, 1976, f. 50.

²⁸ Disa dijetarë të kohës së sotme me plotë të drejtë theksojnë se, edhe pse perëndimorët sot islamin e shohin si një fe armike të modernitetit, islami tradicional është religjion i kompromisit, i cili është themeli i shoqërisë moderne. (Shih, S. Schwartz, *Dva Lica Islama*, Sarajevë, 2005, f. 51; M. A. Yamani, *Islam And The West: The Need For Mutual Understanding*, *The American Journal Islamic Social Sciences*, v. 14, nr. 1, New York, 1997, f. 88-89; A. Stojanovski, *Vranjski Kadiluk u XVI Veku*, Vraje, 1985, f. 50).

²⁹ I. Ortaylı, *Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek*, f. 66; A. B. Kopanski, *Balkanlarda Osmanlı Barışı ve 'Batı Meselesi'*, f. 39; D. Goffman, *Osmanlı Dünyası ve Avrupa 1300-1700*, Stamboll, 2004, f. 74.

³⁰ B. Braude, *Millet Sistemi'nin İlginç Tarihi*, *Osmanlı'dan Günümüze Ermeni Sorunu*, ed. Hasan Celal Güzel, Ankara, 2001, f. 316; I. Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, Stamboll, 2002, f. 15.

³¹ I. Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, f. 15-17.

tyre, duke mos e përfillur gjuhën, kulturën e tjetrit. Shqiptarët nuk kanë qenë në pozicion që të kenë primatin e besimit ortodoks në Ballkan, por ata si ortodoksë kanë qenë të njohur o nëpërmjet të Kishës Greke, o nëpërmjet të Kishës Serbe. Kështu raste edhe më të freskëta, të kohës më të re, për të cilat tregon Sami Frashëri³², ka si në Tetovë, Prizren, Ohër, etj., ku shqiptarët ortodoks më nuk janë shqiptarë por, ata janë të sllavizuar. E gjithë kjo është rezultat i asaj që shiptarët kanë qenë pre e nacionalizmave të ndryshme të veshur me petkun e fesë. Në këtë kuptim sistemi millet ka qenë me avantazh për grekët, pasi të gjithë ortodoksët janë quajtur me emrin grekë, jo në kuptimin nacional, por në kuptimin religjioz.

Ndërkaq, nga e gjithë kjo del se në shtetin Osman njerëzit në aspektin religjioz janë klasifikuar në musliman (muslimler) dhe në jomusliman (gajrimuslimler). Dallimi në mesin e tyre ka qenë në bazë të obligimeve që ata kanë patur ndaj shtetit. Jomuslimanët kanë patur edhe obligime edhe të drejtat e tyre. Së pari ata kanë patur statutin e tyre politik: *dhimmi*³³ dhe *must'emen*.³⁴ Lirisht mund të themi se, asnjëherë të krishterët dhe hebrenjtë në shoqërinë multietnike osmane nuk janë trajtuar ashtu sikur shteti katolik në Spanjë i ka trajtuar hebrenjtë në shek. XIV-XV.³⁵

Prej obligimeve të jomuslimanëve ndaj shtetit Osman janë haraçi dhe xhizeja. Fjala haraç është fjalë arabe dhe ka kuptimin e taksës, gjegjësisht taksës për tokën. Kurse xhizeja është një taksë që merrej prej pasurisë materialeve të cilën dhimmiu e posedon dhe është një marrëveshje në mes të shtetit osman dhe jomuslimanëve që jetojnë në atë shtet. Xhizeja është detyrim që paguhet për të fituar garancinë dhe mbrojtjen shtetërore, me të cilën një jomusliman që jeton në Shtetin Osman do të jetë i liruar nga shërbimi ushtarak. Pra një jomusliman i krishter do të paguaj xhizje për t'i shërbyer arkës së shtetit, kurse një musliman një gjë të tillë e bën duke dhënë zeqatin,

³² S. Frashëri, *Kush e prish paqën në Ballkan*, LogosA, Shkup, 2005, f. 60-61.

³³ Dhimmi është një term që tregon statutin politik të jomuslimanëve në shoqërinë osmane/islame, sipas të cilit trajtohet një jomusliman që jeton në Shtetin Osman dhe i posedon të gjitha të drejtat e tij me ligj shtetëror. Dhimmitë në shoqërinë multietnike dhe multikonfesionale osmane/islame kanë qenë të lirë të bëjnë tregëti me mish derri, verë, ose të bëjnë ndonjë marrëveshje me kamatë. (Shih, B. Lewis, *Çatışan Kültürler, keşif çağında hristiyanlar, müslümanlar, yahudiler*, Stamboll, 2002, f. 23; G. G. Corm *Prilog proučavanju multikonfesionalnih drustava*, f. 203; A. Matkovski, *Dietot-krminata*, Shkup, 1973, f. 22).

³⁴ Must'emenët janë jomuslimanë dhe nuk jetojnë në shtetin Islam/Osman, kur vijnë në këtë shtet ata kanë të drejtat dhe përgjegjësitë e tyre. Prandaj fjala must'emen ka kuptimin sigurim, besueshmëri. (Shih, H. Karaman, *Mukayeseli Islam Hukuku*, Stamboll, 1991, f. 243).

³⁵ Shih, H. Karaman, *Mukayeseli Islam Hukuku*, Stamboll, 1991, f. 243.

për të cilin jomuslimani nuk është i obliguar ta realizojë.³⁶ Dallimi në mes të haraçit dhe të xhizjesë është se nëse një jomusliman bëhet musliman, prej xhizjes lirohet, kurse prej haraçit jo.³⁷

Një çështje tjetër që duhet të përmendet është sistemi i devshirmesë. Devshirme ishte një sistem nëpërmjet të cilit zmadhohej numri i ushtarëve në shtetin Osman. Ligji për aktivizimin e devshirmesë daton nga koha e sulltan Muratit II, sipas të cilit ligj Shteti Osman prej popullatës jomuslimane (krishtere), gjejësisht prej çdo 40 shtëpive të krishtera ka marrë nga një fëmi mashkull të moshës të caktuar prej 8 deri në 18 vjeç, kurse më e realizueshmeja ka qenë prej moshës 14 deri në 18 vjeç. Ky ligj është praktikuar vetëm sipas nevojës së shtetit. Në çdo kadilluk, kudo që të ishte, në fillim popullata është lajmëruar për grumbullimin e devshirmesë. Pastaj fëmijët e krishterë me prindërit e tyre ose me shoqërimin e priftërinjve janë tubuar në vendin e caktuar. Me vete ata kanë patur edhe *defterët* ku kanë qenë të regjistruar emrat e fëmijëve devshirme. Të tillët u janë dorëzuar kompetentëve si kadiut, spahiut ose qehasë së fshatit. Të gjithë ata që janë marrë me devshirmenë janë paguar nga ana e shtetit.³⁸ Ky ligj në fillim është realizuar vetëm në pjesën evropiane të Shtetit Osman (Ballkan), kurse ka fundi i shek. XV ka filluar të praktikohet edhe në popullatën e krishterë në Anadoll.³⁹ Sistemi devshirmesë një jomuslimanit ia mundëson që ai të marrë pjesë në ushtrinë dhe administratën osmane, kurse një musliman nuk merret si devshirme, por ai shkon ushtar. Ky është një lloj balansi që Shteti Osman e ka bërë në mesin e njerëzve, pa dallim feje.

Pra, realizmi i devshirmesë, sipas dokumenteve osmane, në Shtetin Osman ka luajtur rolin e avancimit të jomuslimanëve, gjejësisht të të krishterëve në administratën dhe në klerakinë shtetërore. Gjatë realizmit të këtij sistemi nuk mund të themi se nuk ka patur incidente apo keqpërdorime, por sa i takon realizimit në vijën zyrtare ai ka qenë i qartë se kush mund të merret për devshirme, si mund të merret për devshirme etj.⁴⁰ Sa që marr guximin që të konstatoj se, përvec familjeve fanatike tradicionale dhe religjioze të asaj kohe, të tjerët, e sidomos funksionarët

³⁶ H. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, f. 273; Ibni K. el-Xhevzi, *Abkamu ebl'ib-Dhimme*, Kajro, 2003, f. 23-25; S. Riza, *Kosova gjatë shekujve XV, XVI dhe XVII, administrimi, ekonomia, shoqëria dhe lëvizja popullore*, Prishtinë, 1982, f. 397-398.

³⁷ J. Kardavi, *Gajrimuslimin fi'l-muxhteme'il-islamij*, f. 32; E. Mardin, Harac, *Islam Ansiklopedisi*, tom 5/1, Stamboll, 1988, f. 222.

³⁸ A. Özcan, Organizacija Vojske kod Osmanlija, *Historija Osmanske Drzave i Civilizacije*, Sarajevë, 2004, f. 416.

³⁹ A. Özcan, Organizacija Vojske kod Osmanlija, *Historija Osmanske Drzave i Civilizacije*, f. 414-415; İ. Ortaylı, *Osmanlı'ya Yeniden Keşfetmek*, Stamboll, 2006, f. 27-34; A. Ozcan, "Devşirme", *İslam Ansiklopedisi*, v. 9, Stamboll, 1994, f. 254-257; B. Braude i B. Lewis, Osmanlı Devleti İçerisinde Hristiyanlar ve Yahudiler, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, v. 2, nr. 4-5, Stamboll, 2000, f. 184-185.

⁴⁰ Shih, Q. Nesimi, *Odnosot na Osmanliskata Dr`ava kon hritijanstvoto na Balkanot ve XV i XVI vek, so poseben osvrt kon hristijanstvoto vo Makedonija*, punim doktorature i pabotuar, Instituti i Historisë Nacionale, Shkup, 2006, f. 72-80.

e asaj kohe, kanë vrapuar dhe kanë intervenuar që fëmijët e tyre të jenë në listën e devshirmesë⁴¹, pasi ajo ka qenë njëra prej formave më të volitshme për avancimin e fëmijëve dhe të familjeve të tyre në klerarkinë shtetërore. Kjo, në një farë forme, i ngjanë situatës së sotme, ku shumë njerëz, e sidomos funksionarët, duke mos shiuar diversitetin kombëtar, religjioz apo gjuhësor, fëmijët e tyre i dërgojnë për studime dhe avancime profesionale nëpër qendra të ndryshme të botës së zhvilluar.

⁴¹ Shih, Inalcık, “Arnavutluk’ta Osmanlı Hakimiyetinin Yerleşmesi ve İskender Bey İsyanının Menşei, f. 154-156, 159-161; Ortaylı, *Osmanlı Barışı*, f. 117-120; Bozbora, *Sbqipëria dhe nacionalizmi sbqiptar në Perandorinë Osmane*, f. 45-47.

Dr. Qani NESIMI

Rezyme

Koncepti i “*Tjetrit*” te osmanët dhe pozicioni i shqiptarëve në të

Shikuar nga këndvështrimi i Sociologjisë së religjionit dhe Historisë së religjioneve, qëndrimi i një njeriu, shoqërie, konfesionit apo kulture ndaj “Tjetrit-Other”, mund të jetë një qëndrim ekskluzivist, inkluzivist ose pluralist. Dy të parat janë qëndrime përjashtuese, edhe pse e dyta është diç më e butë nga e para. Koncepti i tretë është integrues, i cili në shoqëritë etnikisht dhe kulturalisht heterogjene është më i përshatshëm dhe më efektiv.

Sipas të dhënave historike dhe arkivore, Shteti Osman ka qenë një shtet etnikisht dhe kulturalisht heterogjen dhe ndaj “Tjetrit” ka patur një qëndrim pluralist. Kjo shihet nga sistemi *millet*, sipas të cilit edhe janë klasifikuar popujt brenda këtij shteti. Në aspektin konfesional njerëzit janë klasifikuar në musliman dhe në jomusliman, gjegjësisht në ithtarë të librit. Jomuslimanët politikisht janë trajtuar zimmi, me statut të veçant në nivel shtetëror, dhe mustemen (të siguruarit), të cilët janë jomusliman që jetojnë jashtë shtetit osman, por kur vijnë në këtë shtet trajtohen të siguruar.

Është e një rëndësie të veçant historike që historia mos të bazohet në incidente dhe në raste që nuk bëjnë një argument historik, por ajo duhet bazuar në argumente arkivore që janë me peshë në argumentimin e së kaluarës. Përveç kësaj, duhet patur parasysh që mos të ndodhë që të refuzohet një gjë vetëm nga shkakun se nuk e dimë apo nuk e njohim.

Bibliografija

A. Dokumente arkivore

Gayrimuslimlere Ait Defterler (GD), nr. 18, f. 42. *Osmanli Basbakanlik Arsivi Istanbul (OBAI)*.

Kilise Defterleri (KD), nr. 8, f. 5-6. *(OBAI)*.

Mubimme Defteri (MD) 89, nr. 265, f. 86; 64, nr. 538, f. 210; nr. 31, f. 220: v. 71, nr. 584 (989/1581); v. 52, nr. 44 (991/1583); v. 62, nr. 209 (995/1587); v. 62, nr. 403 (996/1588); v. 62, nr. 209 (995/1587); v. 62, nr. 403 (996/1588). v. 62, nr. 209 (995/1587); v. 62, nr. 403 (996/1588). *(OBAI)*.

Arkivi Shtetëror në RM, Sixhilli i Manastirit, nr. 13, f. 22; nr. 8, f. 16; nr. 24, f. 22.

B. Literatura

A. Ozcan, "Devşirme", *İslam Ansiklopedisi*, v. 9, Stamboll, 1994.

A. Özcan, Organizacija Vojske kod Osmanlija, *Historija Osmanske Drzave i Civilizacije*, Sarajevë, 2004.

Adem Handzic, *Population of Bosnia in the Ottoman Period*, IRCICA, Stamboll, 1994.

Adnan Silajdzic, *Islam u otkrice krsanske evrope*, Sarajevë, 2003.

Adnan Silajdzic, *Muslimani u traganju za identitetom*, Sarajevë, 2006.

Ahmet Akgündüz, *İslam'da İnsan Hakları ve Beyanamesi*, Stamboll, 1997.

Alekasandar. Matkovski, *Dietot-krvninata*, Shkup, 1973.

Aleksandar Stojanovski, *Vranjski Kadiluk u XVI Veku*, Vraje, 1985.

Amet Refik, *Onüçüncü Asr-i Hicride Istanbul hayati (1786-1882)*, Stamboll, 1988.

Ataullah B. Kopanski, *Balkenalarda Osmanlı Barışı ve 'Batı Meselesi'*, TDVY, Ankara, 2000.

Ataullah B. Kopanski, Islamization of Albanians in the middle ages: the primary sources and the predicament of the modern historiography, *Islamic Studies*, 36: 2-3, Islamabad, 1997.

B. Braude i B. Leëis, Osmanlı Devleti İçerisinde Hristiyanlar ve Yahudiler, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, v. 2, nr. 4-5, Stamboll, 2000.

B. Braude, Millet Sistemi'nin İlginç Tarihi, *Osmanlı'dan Günümüze Ermeni Sorunu*, ed. Hasan Celal Güzel, Ankara, 2001.

Bernard Leëis, *Çatışan Kültürler, keşif çağında hristiyanlar, müslümanlar, yahudiler*, Stamboll, 2002.

Bernard Luis, *Muslimansko otkrice Evrope*, Beograd, 2004.

Bibla, Lajmi i Mirë, Tiranë.

Daniel Goffman, *Osmanli Duniyasi ve Avrupa 1300-1700*, Stamboll, 2004.

E. Mardin, Harac, *İslam Ansiklopedisi*, tom 5/1, Stamboll, 1988.

Eqrem bej Vlora, *Kujtime 1885-1925*, Tiranë, 2003.

Fra Luka Markovic, *Polemika ili dijalog s islamom?*, Livno, 1995.

Fransiz Babinger, *Fatih Sultan Mehmed ve Zamani*, Stamboll, 2003.

Goerge G. Corm, *Prilog proucavanju multikonfesijonalnih drustava*, Sarajevë, 1977.

H. M. Handzic, *Islamizacija Bosne i Hercegovine i porijeklo bosnasko-hercegovackih muslimana*, Sarajevë, 1940.

Halil Inalcık, "Arnavutluk'ta Osmanlı Hakimiyetinin Yerleşmesi ve İskender Bey İsyanının Menşei, *Fatih ve İstanbul*, v. 1, nr. 2, Stamboll, 1953.

Halil Inalcık, *Osmanskata Imperija-klasi~no doba 1300-1600*, Shkup, 2002.

Halil. Inalcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1300-1600*, v. 1, Stamboll, 2000.

Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Stamboll, 1991.

- Ibni K. el-Xhevzi, *Abkamu ebli'db-Dhimme*, Kajro, 2003.
- İlber Ortaylı, *Osmanlı Barış*, Ufuk, Stamboll, 2005.
- İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, Stamboll, 2002.
- İlber Ortaylı, *Osmanlı'ya Yeniden Keşfetmek*, Stamboll, 2006.
- İlber Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı-Osmanlı'ya Yeniden Keşfetmek 2*, Stamboll, 2006.
- Islamska Misao H. Mehmeda Handžica, *Izbor Radova*, Sarajevë, 1994.
- Ismail Bardhi, Lufta e “shenjtë” në religjionet monoteiste, *Përmbledhje Punimesh*, V. 1, Nr. 1, FSHI, Shkup, 2002.
- Ivan Cvitkovic, Interreligijski odnosi u multireligijskom drustvu, *Znakovi Vremena*, nr. 7-8, Sarajevë, 2000 (ëëë. Ibn-Sina.net);
- M. A. Yamani, Islam And The East: The Need For Mutual Understanding, *The American Journal Islamic Social Sciences*, v. 14, nr. 1, Neë York, 1997.
- M. Todorova, *Podbrani izvori za istorijata na balkanskite narodi XV-XIX vek*, Sofje, 1977.
- Mahmut Aydın, Hiçbir Din Diğëerinden Üstün Değildir, *Dinler Tarihi*, 2004; (www.dinlertarihi.com/dosyalar/haberler/haberalt.htm).
- Marko P. Duric, Između turskog islama i katoličkog hrišćanstva, *Forum Bosne*, nr. 19, ed. R. Mahmutçehajic, Sarajevë, 2002.
- Norman Solomon, Ko su jevreji, *Judaizam*, ed. R. Hafizovic, Sarajevo, 2005.
- Nuraj Bozboraj, *Shqipëria dhe nacionalizmi shqiptar në Perandorinë Osmane*, Tiranë, 2002.
- Ph. Mansel, *Dünyanın Arzuladığı Şehir 1453-1924 Konstantinopolis*, Stamboll, 1996.
- Qani Nesimi, *Odnosot na Osmanliskata Dr`ava kon britijanstvoto na Balkanot ve XV i XVI vek, so poseben osvrt kon bristijanstvoto vo makedonija*, punim doktorature i pabotuar, Instituti i Historisë Nacionale, Shkup, 2006.
- Qani Nesimi, *Dialogu obligim hyjnor*, Shkup, 2005.
- Qani Nesimi, *Ortodoksiizmi te shqiptarët*, Tetovë, 2005.
- Reshid Hafizovic, *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom*, Sarajevë, 2002.
- Reshid Hafizovic, Uzajamno priznavanje Islama i Krscanstva, *Znakovi vremena*, nr. 4, Sarajevë, 1998. (http://www.ibn-sina.net/zv/znakovi_tekst.asp?tekst_id=42&broj_id=3).
- S. Gerlah, *Dnevnik na edno ptuvane do Osmansliskata porta v Carigrad*, Sofje, 1976.
- Sami Frashëri, *Kush e prish paqën në Ballkan*, LogosA, Shkup, 2005.
- Skender Rizaj, *Kosova giatë shekujve XV, XVI dhe XVII, administrimi, ekonomia, shoqëria dhe lëvizja popullore*, Prishtinë, 1982.
- Sulejman Schëartz, *Dva Lica Islama*, Sarajevë, 2005.
- Yavuz Ercan, “Ermeniler ve Ermeni Sorunu”, *Osmanlıdan Ermeni Sorunu*, ed. H. C. Guzel, Ankara, 2001.