

INSTITUTI PËR HULUMTIME DHE STUDIME ISLAME
RESEARCH INSTITUTE ON ISLAMIC STUDIES

STUDIME

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

5

KONFERENCË SHKENCORE
NDËRKOMBËTARE



VAKËFI
TE SHQIPTARËT
histori – trashëgimi – perspektivë

8-9 dhjetor 2025 | Hotel "Emerald" Prishtinë



Prishtinë, 2025

KDU: 28:008(05)

INSTITUTI PËR HULUMTIME DHE STUDIME ISLAME
RESEARCH INSTITUTE ON ISLAMIC STUDIES

STUDIME

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

5

Boton: **Instituti për Hulumtime dhe Studime Islame**

Kryeredaktor:

Sabri Bajgora

Redaksia:

Sabri Bajgora, Dr. Hysen Matoshi,
Dr. Abdullah Hamiti, Dr. Besir Neziri

Sekretar i redaksisë:

Dr. Besir Neziri

email: studime@ihsi-ks.net

Redaktor gjuhësor:

Bajram Zeqiri

Ballina:

Bashkim Mehani

Redaktor teknik:

Nuhi Simnica

Shtypi:

“Printing press” - Prishtinë

Tirazhi: 200

KDU: 28:008(05)

INSTITUTI PËR HULUMTIME DHE STUDIME ISLAME
RESEARCH INSTITUTE ON ISLAMIC STUDIES

S TUDIME

Revistë Fetare, Kulturore, Shkencore
Religious, Cultural, Scientific Magazine 5



Prishtinë,
2025

EDITORIAL

VAKËFI - INSTITUCION I SHENJTË ISLAM

Institucioni i vakëfit konsiderohet një prej normave më sublimë në Islam, dhe ndërlidhet fuqishëm me cdo pore të jetës shoqërore, duke pasur mbështetje të plotë edhe në parimet themelore të fesë islame për bamirësi (*sadaka xharije*), solidaritet dhe përgjegjësi ndaj tjetrit. Në thelb, vakëfi është një akt i vetëdijësimit, i përkushtimit ndaj Zotit, përmes të cilit besimtari synon që veprat e tij të mira të vazhdojnë të japin fryt edhe pas vdekjes. Në këtë kuptim, ai nuk është vetëm një institucion juridik apo ekonomik, por një manifestim i lidhjes së thellë ndërmjet njeriut dhe Krijuesit dhe reflektim i kësaj në rrjedhat e shoqërisë, me një qëllim të lartë e fisnik, për ta bërë të mirën, të qëndrueshme dhe të përjetshme.

Në traditën islame, vakëfi ka qenë ndër shtyllat kryesore që kanë mbajtur gjallë jetën fetare dhe kulturore të komunitetit. Nëpërmjet tij, janë ndërtuar dhe mirëmbajtur xhami, medrese, biblioteka dhe institucione të tjera të dijes, duke mundësuar përhapjen e diturisë dhe edukimin e brezave. Ky dimension shpirtëror dhe edukativ i vakëfit e bën atë një instrument të pazëvendësueshëm në formësimin e një shoqërie të drejtë, ku besimi nuk mbetet vetëm në sferën individuale, por shndërrohet në veprim konkret në shërbim të së mirës së përbashkët.

Në traditën shqiptare, vakëfi ka zënë një vend qendror dhe të pazëvendësueshëm, duke u bërë pjesë përbërëse e identitetit historik dhe kulturor. Që nga periudha osmane, shqiptarët kanë dëshmuar një përkushtim të veçantë ndaj këtij institucioni, duke themeluar një numër të konsiderueshëm vakëfesh që kanë mbështetur jetën fetare, arsimore dhe sociale. Xhamitë, medresetë, shkollat fillore, bibliotekat, si dhe infrastruktura publike si urat, çeçmat dhe hanet, janë në masë të madhe produkt i kësaj tradite të rrënjosur thellë në ndërgjegjen kolektive shqiptare.

Ajo që e bën veçanërisht të rëndësishme traditën shqiptare të vakëfit është karakteri i saj gjithëpërfshirës dhe vazhdimësia në kohë. Vakëfet nuk kanë qenë vetëm iniciativë e elitave politike apo fetare, por edhe e

shtresave të ndryshme të shoqërisë, duke reflektuar një kulturë të gjerë të dhurimit dhe të përgjegjësisë ndaj komunitetit. Në shumë raste, familjet shqiptare kanë themeluar vakëfe që kanë funksionuar për breza të tërë, duke garantuar jo vetëm mirëmbajtjen e institucioneve fetare, por edhe zhvillimin e arsimit dhe të jetës urbane.

Për më tepër, tradita vakëfnore shqiptare ka tejkaluar kufijtë gjeografikë të trojeve etnike. Personalitete dhe familje shqiptare kanë lënë gjurmë të dukshme në themelimin e vakëfeve edhe në qendra të rëndësishme të botës islame, si në Egjipt, Siri, Turqi, si dhe në diasporën bashkëkohore në Evropë dhe Shtetet e Bashkuara të Amerikës. Kjo dëshmon për një identitet të hapur dhe për një ndërgjegje të zhvilluar fetare e kulturore, që e sheh vakëfin si një mjet universal për të kontribuar në të mirën e përbashkët.

Megjithatë, përkundër kësaj trashëgimie të pasur, studimi i vakëfit në kontekstin shqiptar ende kërkon thellim të mëtejshëm shkencor, sidomos në analizën e dokumenteve osmane, vakëfnameve dhe praktikave konkrete të administrimit të vakëfeve në periudha të ndryshme historike. Një qasje e tillë është e domosdoshme për të kuptuar jo vetëm rolin që vakëfi ka luajtur në të kaluarën, por edhe potencialin që ai mbart për të ardhmen.

Në këtë kuadër, Konferenca Shkencore Ndërkombëtare me temë bosht “Vakëfi të shqiptarët: histori, trashëgimi, perspektivë”, e organizuar nga Instituti për Hulumtime dhe Studime Islame (IHSI), që u mbajt me 8-9 dhjetor 2025 në Prishtinë, përbën një nismë me rëndësi të veçantë akademike dhe shoqërore. Ajo vjen si vazhdimësi e një tradite të konsoliduar kërkimore dhe si përpjekje për të thelluar studimin e këtij institucioni në dimensionet e tij historike, juridike, sociale dhe shpirtërore.

Pjesëmarrja e studiuesve nga të gjitha trojet shqiptare dhe nga diaspora, si dhe tematika e larmishme e kumtesave, dëshmojnë për një interes të gjerë dhe për një nevojë të theksuar për rishqyrtim të rolit të vakëfit në kontekstin bashkëkohor. Duke analizuar burime historike, dokumente vakëfnore dhe sfidat aktuale të administrimit të vakëfeve, kjo konferencë ka synuar të kontribuojë në ndërtimin e një qasjeje më të thellë dhe më të integruar shkencërisht.

Në përfundim, mund të theksohet se tradita shqiptare e vakëfit përfaqëson një trashëgimi të gjallë, e cila ndërthur besimin, kulturën dhe organizimin shoqëror në një formë të qëndrueshme dhe funksionale. Në një kohë kur shoqëritë tona po përballen me sfida të shumta, rikthimi i vëmendjes ndaj kësaj tradite nuk është vetëm një nevojë akademike, por edhe një mundësi për të ndërtuar modele të reja zhvillimi të mbështetura në vlera të qëndrueshme.

Prishtinë, 25 dhjetor 2025

Sabri Bajgora

STUDIME ISLAME

KDU: 28-23(05)
KDU: 28-587(05)

Didmar FAJA

HYRJE NË SHPJEGIMIN INDIKATIV TË KURANIT*

Abstrakt

Ky studim trajton metodën indikative (tefsir ishari) në shpjegimin e Kuranit, duke e vendosur atë në raport me metodat klasike: përcjellëse dhe logjike. Duke u mbështetur në literaturën klasike islame dhe në kontributet e dijetarëve si Ebu Hamid Gazali dhe Ahmed ibën Axhibeh, punimi argumenton se interpretimi indikativ përfaqëson një dimension të thellë shpirtëror dhe epistemologjik të tekstit kuranor. Përmes analizës së shembujve alegorikë dhe reflektimit mbi shenjat kozmologjike, studimi demonstroi se kjo metodë nuk bie në kundërshtim me kuptimin e jashtëm, por e plotëson atë. Gjithashtu, theksohet se qasja indikative kërkon kompetencë të lartë shpirtërore dhe njohuri të thella fetare. Në përfundim, evidentohet rëndësia e kësaj metode në zhvillimin e mendimit meditativ dhe në pasurimin e përvojës shpirtërore në kontekstin bashkëkohor.

Fjalë kyçe: *tefsir ishari, interpretim shpirtëror, Kuran, sufizëm, epistemologji islame*

* Artikulli është shkruar për herë të parë në gjuhën angleze në vitin 2013 dhe është përkthyer dhe reduktuar vetë nga autori në gjuhën shqipe në vitin 2022. Kjo pjesë është shkëputur nga një shkrim më i detajuar, në të cilin kam radhitur pikat kyçe, që ndihmojnë në zhvillimin shpirtëror të individit nga kaptina Jusuf, ku pikë referimit është përdorur komentimi i kaptinës Jusuf nga libri “*Ruh el Bejan*”, i dijetarit të famshëm osman, Ismail Hakki Bursevi (v.1715).

Hyrje

Shpjegimi i Kuranit është një nga disiplinat bazë të Islamit, ngase Kurani është Fjala e Zotit dhe, si i tillë, konsiderohet burim kryesor i teologjisë islame, ligjit islam, madje edhe i gjuhës arabe. Kjo disiplinë ka lidhje të ngushta gjithashtu me të gjitha disiplinat e tjera islame. Pra, analiza adekuate dhe kuptimi i saktë i saj ndikojnë fuqishëm në botëkuptimin dhe praktikën e duhur islame.

Për shekuj me radhë, studiuesit e shpjegimit (tefsir) të Kuranit kanë përdorur në përgjithësi tri metoda themelore të shpjegimit të tij:

- 1. Metoda përcjellëse (tefsir bi rivajeh)**, e cila bazohet te transmetimet e traditës profetike të hz. Muhamedit a.s., të cilat quhen hadithe.
- 2. Metoda logjike (tefsir bi-r’j)**, e cila bazohet në përdorimin e arsyes së shëndoshë dhe hulumtimit (ixhtihad).
- 3. Metoda indikative (tefsir ishari)**, e cila bazohet në shpjegimin e Kuranit përtej kuptimit të tij të jashtëm.¹ Shpeshherë përmendet edhe si shpjegimi sufi (tefsir el sufi).

Megjithëse metoda indikative e shpjegimit të Kuranit, e përdorur më shumë nga dijetarët e dimensioneve të brendshme shpirtërore të Islamit (ehl el tasavvuf), ka qenë shpesh e parë me skepticizëm dhe madje është hedhur poshtë nga disa studiues, të cilët kanë shprehur se ajo bazohet thjesht në opinionet e mistikëve.² Sidoqoftë, sipas imamit të njohur dhe mjeshtrit të disiplinave të njohura islame, Ebu Hamid Gazali (v. 1111),³ përmendet se metoda indikative e shpjegimit të Kuranit ndihmon në arritje të larta shpirtërore. Në librin e tij “*Xhevahir el Kuran ve Duraruh*”, Gazaliu i ka kushtuar një kapitull të tërë dobisë së përdorimit të metodës indikative në Kuran, ku përmend: “Ta dini se çdo dobi gjendet përtej kë-

² Ahmad Von Denfer, *Ulum al-Qurān, An introduction to the sciences of the Quran*, Leicestershire, 2007, f. 124-32.

² Xhelaleddin el Sujuti, *El Itkan fi Ulum el Kur an*, Bejrut, 1973, vëll. II, f.174.

³ Dijetar klasik mysliman, mbrojtës i tefsirit sufi. Mund të shikosh në gjuhën angleze librin e Kristin Z. Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in classical Islam*, Nju Jork, 2006, f. 60.

tyre indikacioneve (të Kuranit), prandaj edhe janë përdorur, në mënyrë që ju, përmes tyre, të dini përkufizimin e rrugës së kuptimeve shpirtërore të botës së padukshme, nëpërmjet fjalëve të njohura që përdoren shpesh. Kështu, dyert e zbulimit të kuptimeve të Kuranit mund të hapen (për ju) dhe metodat e thellimit në detet e tyre mund të njihen.”⁴

Për disa persona, që kërkojnë pasurimin shpirtëror, të kuptuarit e Kuranit, duke përdorur vetëm shpjegimin rrëfyes dhe logjik (*rivajeh* dhe *re'jah*), mund të mos jetë i mjaftueshëm për të arritur te kuptimet e brendshme të ajeteve. Imam Gazaliu ua shpjegon lexuesve në mënyrë të detajuar: “Unë nuk mendoj se ju do të arrini sukses (në kërkim të të fshehtave të Kuranit) nëse vazhdoni me kokëfortësi me opinionin dhe intelektin tuaj. Si mund ta kuptoni ju këtë, kur nuk kuptoni gjuhën e gjendjeve shpirtërore (lisan el ahval)?”⁵

Një pyetje mund të ngrihet me të drejtë: Cilët janë personat kompetentë për zbërthimin e kuptimeve të brendshme dhe hollësitë indikative të përdorura në Kuran?

Sipas shpjeguesit të famshëm të Kuranit, Ahmed ibën Axhibeh (v. 1809), përmendet se disa njerëz që arrijnë afërsinë me Zotin (kurb) ngrihen në një gjendje shpirtërore më të lartë se shumë të tjerë, deri aty sa mund të posedojnë një përvojë shpirtërore dhe njohuri që nuk iu është dhënë çdokujt. Këta janë të vetmit që mund të shtjellojnë kuptimet e brendshme të ajeteve.

Pra, këta njerëz të devotshëm nuk arrijnë lartësimin shpirtëror vetëm nga dituritë fetare. Përveç përmbushjes së obligimeve fetare, ata dedikohen me sineritet dhe devotshmëri në afrimin e tyre me Allahun përmes meditimit (tefekkur), përmendjes së Allahut, disiplinës së egos etj..

Duke iu referuar librit “*Lataif el Minan*”⁶, Ibën Axhibeh, në parathënieën e tefsirit të tij “*Bahr el Medid fi Tefsir el Kuran el Mexhid*”, konstaton:

⁴ Ebu Hamid Gazali, *The jewels of the Qur'ān*, përkthyer nga arabishtja në anglisht nga Muhamad Abul Quasem, Kuala Lampur, 1977, f. 62.

⁵ Ebu Hamid Gazali, *Javahirul Kuran ve Duraruh*, Darul Afak el Xhedeidh, 1983, f. 33.

⁶ Emri i plotë i librit është: *Lataiful Minen ve el Ahlak fi Vuxhub el Tahadduth bi Ni'metil-lahi ala el-tlak*, që shpesh përmendet si: *El Minen el Kubra*, shkruar nga Imam el Muvahib Abdulvehab el Sharani, shtypur nga Darul Kutub el Ilmijeh, Bejrut, 2010.

“Ta dini se shtjellimet e këtyre shpirtmirëve, ose shtjelluesëve sufi, nuk u referohen kuptimeve të dukshme të ajeteve, sepse kuptimi i dukshëm arrihet më lehtë, duke pasur parasysh rrethanat dhe shkaqet e shpalljes së Kuranit dhe shprehjet e ndryshme, ku kuptimi i të cilave arrihet përmes njohurive të gjuhës arabe. Ndërsa kuptimi i brendshëm (ezoterik) i ajeteve të Kuranit ose hadithit është i kuptueshëm vetëm nga ai, të cilit Zoti është i kënaqur me zemrën e tij.”⁷

Shkaku që e bën shpjegimin indikativ të veçantë është aftësia e dijetarëve sufijë të komentojnë Kuranin duke përdorur jo vetëm metodën indikative të shtjellimit, por duke përfshirë gjithashtu edhe dy metodat e tjera: përcjellëse dhe logjike (rivajeh ve dirajeh).⁸ Megjithatë, kjo metodë e të shkruarit nuk është zbatuar nga të gjithë shpjguesit sufijë. Ibën Axhibeh citon nga libri i tefsirit të Kuranit të shejh Ahmed ez Zerrukut: “Pikëpamja sufiste (që ka të bëjë me komentimin e Kuranit) përfshin një shtjellim më të gjerë se sa shtjellimi i komentuesve të zakonshëm të Kuranit, qofshin ata dijetarë të ligjit islam (fukaha) ose të traditës profetike, hadithit (muhaddithun). Pas përmendjes së rregullave islame (që nxirren nga ajetet) dhe kuptimit të drejtpërdrejtë, dijetari ose shpjguesi sufi shton edhe kuptimin indikativ të ajetit. Përndryshe, nëse mohohet kuptimi i drejtpërdrejtë i ajeteve, shpjguesi e kthen veten në një person që ndalet vetëm te kuptimi i brendshëm i ajeteve (batini), dhe një i tillë konsiderohet i dalë jashtë kufijve të ligjit islam (Sheriatit) dhe sufizmit. Zoti e di më së miri!”⁹

Shembuj të shpjgimit indikativ në Kuran

Allahu i Madhëruar, në Kuranin famëlartë, përdor shembuj indikativë, të cilët Ai Vetë i ilustron për njerëzimin. Për shembull, në suren Ibrahim përmendet: “*A nuk ke kuptuar se si Allahu bëri shembull fjalën e mirë si pema e mirë, rrënjët e së cilës janë thellë në tokë dhe degët e saj janë lart,*

⁷ Ahmed ibën Axhibeh, *El Bahrul Medid fi tefsiril Kuran el Mexhid*, Darul Kutub el Ilmijeh, Bejrut, 2010, vëll.1, f. 16-17.

⁸ Nga metodat e shpjgimit të Kuranit që përmenden në fillim të artikullit.

⁹ Ibën Axhibeh, *El Bahrul Medid fi tefsiril Kuran el Mexhid*, f. 18.

*dhe që, me vullnetin e Zotit, jep frytin e vet në çdo kohë. Allahu pra, u parashtron njerëzve shembuj, që ata të mendojnë. Dhe shembulli i fjalës së keqe është si një pemë e keqe, që është shkukur mbi tokë dhe nuk ka të qëndruar.*¹⁰ Në këto ajete shikohet qartë metoda indikative ose figurative, ku Allahu i Lartmadhëruar krahason pemën e mirë me fjalën e mirë. Gjithashtu përmendet pema e keqe, e cila korrespondon me fjalën e keqe. Këto janë shembuj indikues, të ilustruar Vetë nga Allahu. Metoda e ndjekur në këto ajete fton lexuesin të mendojë më thellë rreth lidhjes së veçorive të pemës së mirë me ato të fjalës së mirë, dhe të veçorive të pemës së keqe me ato të fjalës së keqe.

Si rezultat, shembulli indikativ fton lexuesin të hyjë më në brendësi të shembujve, duke e bërë mesazhin më të përshtatshëm për jetën praktike dhe duke ngulitur më mirë këto shembuj në kujtesën e individit.

Por gjithashtu, në Kuran ka edhe shprehje ose ajete të pa ilustruara, përmes së cilave kërkohet të arrihet kuptimi i brendshëm i tyre. Sa më shumë që lexuesi ta njohë Allahun përmes afrimit me Të, ta njohë Kurannin, traditën profetike (Suneh) dhe lëmenjtë e ndryshëm islam, aq më i madh është përfitimi nga kuptimi i brendshëm i tij, gjë që buron nga kuptimi i metodës indikative.

Dikush mund të shtrojë pyetjen: A ka argument se Allahu kërkon nga njeriu t'i kuptojë brendësitë e Kuranit përmes shenjave indikuese? Po. Në suren Ali Imran thuhet: *“Me të vërtetë, në krijimin e qiejve dhe të Tokës dhe në ndërrimin e natës e të ditës, ka shenja për ata që mendojnë.”*¹¹ Në këtë ajet nuk përdoren shembuj të ilustruar dhe nuk jepen detaje se në cilat shenja indikuese të krijimit të Tokës dhe të qiejve njeriu duhet të përqendrohet. Pra, kuptohet se njeriu duhet të mendojë dhe të arrijë në një përfundim të pa luhatur. Ajeti i lartpërmendur na fton të hulumtojmë në të dhëna shkencore se si janë krijuar Toka dhe qiejt. Sipas të dhënave shkencore, i gjithë universi nuk ka qenë në formën që është sot. Përmes bilionë vjetësh, ai është zgjeruar.

¹⁰ Kuran, 14:24-6.

¹¹ Ibid, 3:190.

Dhe, sipas të dhënave shkencore, pasi të arrijë pikën kulminante të zgjerimit, ai prapë do të fillojë të zvogëlohet, derisa të vijë fundi i tij, i njohur në Islam si Dita e Kiametit. A nuk manifestohen këto dukuri natyrore edhe tek individit? Ai është një univers në vetvete. Fillimi i tij është një pikë, dhe më pas zhvillohet deri kur arrin kulmin e zhvillimit, e më pas dobësohet dhe i vjen vdekja.

Pra, dukuritë natyrore përmbajnë shenja indikuese, që lidhen ngushtë me natyrën dhe jetën njerëzore. Një meditim i tillë, sado i thjeshtë, e fton njeriun në brendësitë e ajeteve, dhe ai, duke dëshmuar këto mrekulli kur'anore përmes shenjave indikuese, afrohet edhe më tepër me Krijuesin. Afërimi me Krijuesin e bën besimtarin ta adhurojë Allahun më shumë, ta dëshmojë ekzistencën e Tij me plot bindje dhe t'i frikësohet dënimit të Tij.

Prandaj, në ajetin që vijon në suren Ali Imran, Allahu përmend: *“(Besimtarë të vërtetë) janë ata që e përmendin Allahun duke qëndruar në këmbë, ndenjor ose shtrirë dhe që meditojnë për krijimin e qiejve dhe të Tokës (duke thënë:;) “O Zoti Ynë! Ti nuk i ke krijuar kot këto, lartësuar qofsh (nga çdo e metë)! Prandaj na ruaj nga ndëshkimi i zjarrit.”*¹²

Përfundimi

Në ditët tona, vërehet një rënie ose zbehje e shprehjeve që burojnë nga shembujt alegorikë, indikativë dhe meditues. Ky fenomen nuk vihet re vetëm në shpjegimin e Kuranit nga shpjeguesit dhe oratorët bashkëkohorë, por manifestohet edhe në fusha të tjera, si letërsia, oratoria dhe arti i të folurit. Rritja e përdorimit të teknologjisë, globalizimi dhe shkrirja e kulturave në një kulturë të vetme, kanë lënë gjurmë të konsiderueshme në zbehjen e një meditimi cilësor, që rrjedh nga komponentët indikativë.

Kuptimi i drejtpërdrejtë i ajeteve të Kuranit dhe përmbushja e rregullave që Allahu kërkon nga njerëzit, konsiderohen të domosdoshme nga pikëpamja islame, pasi shumë ajete përmbajnë urdhra dhe mësimet të qarta. Sidoqoftë, kur këndvështrimi mbetet vetëm sipërfaqësor dhe kufizohet

¹² Kuran, 3:191.

te rregulli, kjo mund të frenojë idetë, mendimet, imagjinatën dhe botën shpirtërore të njeriut, duke e kthyer individin në një person të kufizuar në kuptimin e brendshëm të Kuranit.

Kuptimi i retorikës, shprehjeve figurative dhe indikative në Kuran, ndihmon në zhvillimin e gjendjes mendore, shpirtërore dhe meditative, si dhe në mbajtjen në kujtesë të ideve të veçanta. Nëpërmjet shembujve indikues, oratorë dhe shtjellues të ndryshëm, shprehin mendimet e tyre komplekse në një formë më të kuptueshme për lexuesin ose dëgjuesin. Për këtë arsye, shumë dijetarë myslimanë të tefsirit ishari, duke përdorur metodën indikative të shpjegimit, kanë shkruar komentime me vëllime të shumta, me shpresën që t'u sjellin dobi të tjerëve në kuptimin e brendshëm të Kuranit të shenjtë.

Bibliografia:

- Denfer, Ahmad Von, *Ulm al-Qur'an, an Introduction to the Sciences of the Quran*, Leicestershire, 2007.
- El Sharani, Abdulvehab, *Lataiful Minen ve el Ahlak fi Vuxhub el Tahadduth bi Ni'metil-lahi ala el Itlak*, Dar el Kutub el Ilmijeh, Bejrut, 2010.
- Gazali, Ebu Hamid Muhamed ibën Muhamed, *Xhevahir el Kuran ve Duraruh*, Dar el Afak el Xhedideh, 1983.
- Gazali, Ebu Hamid Muhamed ibën Muhamed, *The jewels of the Qur'an. Përkthyer nga arabishtja në anglisht nga Muhamad Abul Quasem*, Kuala Lampur, 1977.
- Ibën Axhibeh, Ahmad, *Bahr el Medid fi Tefsir el Kuran el Mexhid*, Dar el Kutub el Ilmijeh, Bejrut, 2010.
- Sands, Kristin Zahra, *Sufi commentaries on the Qur'an in classical Islam*, Routledge, Nju Jork, 2006.
- Sujuti, Xhelal el Din: *El Itqan fi Ulum el Kuran*, Bejrut, 1973.

KDU: 28-23(05)
KDU: 28-587(05)

Didmar FAJA

INTRODUCTION TO THE INDICATIVE EXPLANATION OF THE QURAN

Abstract

This study examines the indicative method (tafsir ishari) in Qur'anic exegesis, positioning it in relation to the classical transmitted and rational approaches. Drawing on classical Islamic scholarship and the contributions of Ebu Hamid Gazali and Ahmed ibën Axhibeh, the paper argues that indicative interpretation represents a profound spiritual and epistemological dimension of the Qur'anic text. Through the analysis of allegorical examples and reflection on cosmological signs, the study demonstrates that this method complements rather than contradicts the apparent meaning. It also highlights that such interpretation requires advanced spiritual competence and deep religious knowledge. In conclusion, the importance of this method is emphasized in fostering reflective thinking and enriching spiritual experience in contemporary contexts.

Keywords: *tafsir ishari, spiritual interpretation, Qur'an, Sufism, Islamic epistemology*

Prof. Dr. Metin IZETI

ARSYEJA E PAARSYESHME E INJORIMIT TË SHPIRTIT

Abstrakt

Ky studim analizon në mënyrë kritike paradigmen dominuese të modernitetit, e cila, që nga epoka e iluminizmit, ka ngritur arsyen njerëzore në status hyjnor, duke marginalizuar dimensionin shpirtëror të qenies njerëzore. Kjo zhvendosje ka sjellë një krizë ekzistenciale, ku shkenca dhe filozofia moderne kanë dështuar në plotësimin e nevojave themelore, shpirtërore dhe kuptimore të njeriut.

Përmes një analize filozofike dhe epistemologjike, studimi hedh dritë mbi tensionin historik ndërmjet fesë dhe arsyes, duke argumentuar se ai rrjedh nga një luftë për autoritet, dhe jo nga një kundërshtim i papajtueshëm. Në vend të refuzimit të arsyes, studimi propozon një rievualim të pozicionit të saj: nga një zotërues i pasqor në një shërbëtor të shpirtit.

Në përfundim, teksti paraqet një apel për një sintezë harmonike, ku feja, filozofia dhe shkenca, duke funksionuar në nivele të ndryshme por plotësuese, mund të ofrojnë një bazë të qëndrueshme për prosperitet të vërtetë njerëzor.

Fjalë çelës: *arsyeja, shpirti, iluminizmi, moderniteti, feja, filozofia, epistemologjia, kriza ekzistenciale*

Hyrje

Njerëzimi ka një lidhje dashurie me arsyen, që filloi që në epokën e Iluminizmit (shekulli XVIII), kur u krijua një rebelim kundër çdo gjëje mbiracionale, besëtytnive dhe mësimëve fetare. Elita intelektuale e kohës, e përbërë nga mendimtarët, si: Volteri, Rousseau, Kanti dhe Newtoni, mbrojti prestigjin e arsyes mbi gjithçka, duke pretenduar se ne mund të racionalizojmë gjithçka në jetë dhe se arsyeja njerëzore mund të zgjidhte të gjitha problemet njerëzore. Kjo paradigmë formëson ende perceptimin e botës sot, duke çuar në një zhvendosje të shpirtit dhe në një adhurim të arsyes si kurorë të gjithçkaje. Si pasojë e asaj kohe, njerëzit anojnë nga arsyeja në kurriz të shpirtit dhe përpiqen të jetojnë të udhëhequr nga koka, sikur të ishte kurora e gjithçkaje.¹

Ne jemi dashuruar marrëzisht me arsyen dhe kemi marginalizuar më së shumti gjithçka që ka të bëjë me shpirtin dhe frymën (edukimi formal neglizhon ose e vendos zhvillimin e shpirtit në plan të dytë). Madje, ne e racionalizojmë edhe përmasën e shpirtit, edhe pse nuk ka kuptim. Kështu, mendimet tona morën forcë, u bënë shkaku i gjithçkaje dhe shpresa që duhet të na mundësojë të kemi mirëqenie. Vetëm, a është vërtet kështu?! A janë intelektualët vërtet më të suksesshëm dhe më të lumtur se të tjerët? A është me të vërtetë arsyeja aq e vlefshme sa ne i japim meritat? A nuk e teprojmë pak?

Qasja në gjithçka, që nuk mund të kuptohet dhe shpjegohet, në të gjitha përvojat shpirtërore mistike, mrekullitë dhe përvojat e mrekullueshme, shtypet dhe marginalizohet si diçka e palogjikshme dhe për këtë arsye e parëndësishme. Prandaj, gjatë jetës së tyre, shumë mistikë dhe shpirtërorë ishin institucionalisht të papranuar, të pashpërblyer dhe të padekoruar për shkak të kontekstit shoqëror që mbretëronte.

Në ditën kur lindi dashuria për arsyen, ne vendosëm që Zoti është një qenie racionale dhe se çdo gjë që ndodh në jetën tonë duhet të ketë një arsye, jo thjesht një arsye, por një arsye logjike. Prandaj, çdo gjë që nuk

¹ Spengler, Oswald, *Rënimi e Perëndimit*, (Titulli original: Der Untergang des Abendlandes), f. 23.

mund të shpjegohet me arsye dhe që nuk ka logjikë sipas kuptimit të arsyes u konsiderua e pavlerë, madje edhe e tallur. Në këtë mënyrë, shumë ide dhe opsione me vlerë të lartë, të pakuptueshme për logjikën instrumentale, lëvizën në vend ose keqpërdorën në trajta okultiste.

Kritika e modernitetit dhe marginalizimi i shpirtit

Projekti i modernitetit, me parimin e tij udhëheqës të racionalizimit të plotë, ka sjellë një marginalizim sistematik të gjithçkaje që i shpëton kuptimit të arsyes instrumentale. Pra, “ne jemi dashuruar marrëzisht me arsyen”, duke e racionalizuar edhe vetë dimensionin shpirtëror, edhe pse ky akt është në thelb i paarsyeshëm. Kjo qasje ka çuar në shtypjen e përvojave mistike, shpirtërore dhe të mrekullueshme, duke i klasifikuar ato si të palogjikshme dhe, për rrjedhojë, të parëndësishme.²

Pasojat e kësaj qasjeje janë të thella. Shkenca dhe filozofia moderne, ndërsa kanë arritur suksese të paimagjinueshme në fushën teknologjike, kanë dështuar në plotësimin e nevojave themelore shpirtërore dhe kuptimore të njeriut. Filozofia moderne, siç shihet te teoricienë si Kanti, e ka kufizuar veten brenda kufijve të mendjes, duke e ngushtuar atë dhe duke i hapur derën “hiçit dhe pakuptimësisë”. Kjo krizë është e tillë, sa që edhe mbrojtësit e modernitetit, si Habermasi, bëjnë thirrje për të thirrur fenë në ndihmë, duke njohur kufizimet e projektit të tyre.

Shkenca dhe filozofia moderne vazhdojnë të krijojnë probleme për njerëzit dhe kanë siklet në plotësimin e nevojave themelore shpirtërore, kuptimore dhe abstrakte të tyre. Na mbetet vetëm një mundësi: feja... Në këtë pikë, është e dobishme të sqarohet çfarë është kuptimi i vërtetë i fesë. Feja është përkufizimi i asaj që njerëzit kërkojnë të gjejnë kuptim në jetën e tyre, qoftë përmes interpretimeve të feve të shpallura, qoftë përmes shkencës dhe filozofisë. Feja është një nevojë për njerëzit. Ajo siguron transmetimin e kulturës dhe legjitimitetin e marrëdhënieve mes njerëzve. Prandaj, kur një njeri refuzon një fe, ai nuk mund të mos e kthejë në jetë

² Izeti, Metin, *Shtigjet e estetikës*, f. 45.

diçka që e zëvendëson fenë.³ Ashtu siç moderniteti i sotëm është kthyer në një fenomen që ngërthen të gjitha karakteristikat e fesë, por e kundërshton të njëjtën nëse është e pranishme në konceptet fetare.

Feja jep lajme, dhe lajmet janë për të panjohurën dhe të padëshmuarin. Ju pranoni ose refuzoni. Prandaj, feja është subjekt i besimit. Feja, e ndërtuar mbi besimin, përcakton natyrën e marrëdhënieve të njerëzve përmes urdhrave dhe ndalimeve. Njerëzit marrin parasysh perspektivën e fesë në marrëdhëniet e tyre me natyrën, si dhe në marrëdhëniet e tyre me njëritjetrin. Epistemikisht, feja ka origjinë në lajmin hyjnor. Domethënë, Zoti zgjedh një nga njerëzit, e cakton atë si të dërguar dhe ia zbret librinshpalljen. Njerëzit ndërtojnë botën e tyre të kuptimit sipas kësaj zbuluese. Kështu del në pah një element i ri epistemik.⁴

Islami bazohet në këtë element epistemik. Dija islame ka dy veçori themelore: **haberin-lajmin** dhe **ixhman-konsensusin**. Haberi-lajmi është shpallje, është rregulluar që të përfshijë informacionin, për shembullin e të dërguarit, që është shpjegimi i shpalljes. Ixhmai-konsensusi është transferimi i përmbajtjes dhe zbatimi i lajmit për “dëshminë e një komuniteti, që nuk ka gjasa të gënjejë me marrëveshje”.

Ne, edhe në qasjet filozofike ndaj qenies, duhet të marrim parasysh dallimin ndërmjet filozofisë moderne dhe filozofisë klasike, si dhe ndryshimin e dukshëm ndërmjet të dyjave, që të mund të bëjmë të qartë vendin e filozofisë. Filozofia klasike ndërtonte lëndën e saj mbi qasjet ndaj Zotit, njeriut, vdekjes, metafizikës dhe madje edhe jetës së përtejme përmes konceptimit dhe, si rrjedhojë, e bazonte pikëpamjen e saj mbi këto.

Megjithatë, moderniteti e ka bërë arsyen bazë të njohjes së subjektit. Moderniteti u përpoq ta shpëtonte mendjen nga konceptimi dhe hermeneutika, duke e kufizuar atë në kufijtë e mendjes, të shoqëruar me kategori dhe duke kufizuar njohuritë filozofike. Kjo gjendje e ngushtoi filozofinë, duke i kthyer kufizimet e shkencës në kufizime të filozofisë. Kështu, mendja e njeriut goditi një mur në fushën e jetës. Kjo qasje, e cila shquhet si

³ Kalin, Ibrahim, *Arsyeja dhe virtyti*, f. 76.

⁴ Nasr, Seyyed Hossein, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, f. 38.

kriza e Kantit, i hapi derën hiçit dhe pakuptimësisë për shkak të pazgjidhshmërisë së saj.

Me fjalë të tjera, filozofia moderne, e cila nuk i shërben qëllimit tjetër, veçse burgosjes së njerëzve brenda kufijve të jetës, është e ekspozuar ndaj implikimeve “të vdekura-të përfunduara”. Në çdo rast, inteligjenca artificiale dhe teknologjia robotike do të kërkojnë një **episteme** krejtësisht të ndryshme. Është pothuajse koha që të shpallet fundi i njerëzimit nga aspekti i mosekzistimit të zgjidhja me instrumentet me të cilat funksionojmë.

Feja, filozofia dhe kërkimi për një sintezë harmonike

Përgjigja ndaj kësaj krize nuk qëndron në refuzimin e arsyes, por në ripozicionimin e saj. Arsyja duhet të jetë shërbëtori i shpirtit, jo zotëruesi i tij. Për ta arritur këtë, duhet rishikuar marrëdhëniet ndërmjet fesë, filozofisë dhe shkencës.

Feja, e përcaktuar si “kërkimi për kuptim në jetë”, është një nevojë thelbësore njerëzore, që transmeton kulturën dhe legjitimon marrëdhëniet. Ajo ofron një strukturë epistemike të ndryshme, të bazuar në ‘lajmin’ (haberin) dhe ‘konsensusin’ (ixhmain), siç shihet në traditën islame. Në këtë kuptim, feja nuk është armik i filozofisë. Përkundrazi, detyra e vërtetë filozofike, sipas modelit sokratik, është të vazhdojë të dyshojë dhe të kërkojë, duke qenë gjithmonë në rrugën e duhur, jo të pretendojë se ka përgjigjet absolute.

Nga këndvështrimi i filozofisë, feja nuk është armik. Është diçka që e intereson dhe e shqetëson atë. Pika e parë që një filozof duhet të veprojë ndërsa filozofon është parimi, sipas fjalëve të Sokratit: “Nëse një gjë e di me siguri, është se nuk di asgjë.”

Detyra e filozofisë nuk është t’i japë fund diçkaje duke pretenduar se e di me siguri dhe të tronditë aftësinë e dyshimit dhe kritikës, por të jetë gjithmonë në rrugën e duhur, duke vënë në dyshim kuptimin e gjithçkaje me të cilën merret.⁵

⁵ Izeti, M, *Shtigjet e estetikës*, f. 98.

Tensioni dhe armiqësia ndërmjet fesë dhe filozofisë, e cila e ka bërë të ndjeshme praninë e saj gjatë historisë së mendimit, ka arritur kulmin me filozofinë iluministe dhe filozofinë bashkëkohore. Ky tension gradualisht është intensifikuar me mosnjohjen e të dyja palëve, duke e konsideruar njëra-tjetrën joadekuate, madje duke e refuzuar njëra-tjetrën si të dëmshme. Mendimtarët materialistë, pozitivistë dhe ateistë, që e reduktojnë fenë në shkaqe natyrore ose e refuzojnë atë në baza shkencore dhe filozofike, e kanë nxitur më tej këtë konflikt. Në fakt, çështja është një luftë se kush do të jetë autoriteti në fushën politike, sociale, ekonomike, juridike, morale, estetike dhe epistemologjike, dhe kush duhet të formësojë individin dhe shoqërinë.

Në këtë luftë, një krah të veçantë formojnë mendimtarët që nuk janë materialistë, pozitivistë apo ateistë, madje edhe vetë janë fetarë, por që besojnë se arsyeja dhe shkenca duhet të jenë autoriteti absolut edhe në fushat e përmendura dhe në fushën e fesë. Këta mendimtarë gjithashtu nuk pëlqehen nga autoritetet fetare dhe akuzohen se kanë krijuar fenë e tyre. Në sytë e këtyre mendimtarëve, feja e vërtetë është feja e bazuar në dituri dhe virtyt.

Pothuajse të gjithë ata që kanë pasur nderin të ecin sadopak në rrugën e historisë së filozofisë, e dinë se filozofia ka qenë gjithmonë një aktivitet pyetës dhe analitik, dhe filozofi ka qenë gjithmonë një identitet, që shkakton shqetësim duke pyetur. Ashtu siç tha Badiou, kudo ku ka një të ashtuquajtur të vërtetë/të pavërtetë, që kërkon harmoni të përhershme, kënaqësi pa konflikt dhe përpjekje, pushtet pa kundërshtim, siguri dhe universalitet pa justifikim, ka filozofë që ndjekin të vërtetën, lirinë dhe autenticitetin.

Për këtë arsye, qeveritë politike totalitare nuk kanë pasur marrëdhënie të mira me filozofët gjatë historisë. Sepse filozofët qëndrojnë kundër çdo lloj autoriteti-fuqie, që kërkon-detyron të marrë përsipër identitetin tonë pa e vënë në pyetje dhe duke e asgjësuar atë. Filozofët e mirëfilltë besojnë se një e vërtetë, që e përqendron mendjen e përbashkët të njerëzve dhe miratohet nga mendja kritike, dhe një autonomi dhe liri në drejtim të shfaqjes së guximit dhe vendosmërisë për të nxjerrë fatin e vet, është mënyra e vetme që mund të sjellë lumturinë lëndore dhe mendore te njerëzit.

Filozofët janë avokatë madhështorë dhe flijues në rrugën e së vërtetës. Ata janë zemërgjerë, sepse kanë virtytin të mund të kritikojnë dhe të vënë në dyshim edhe veten pa mëshirë dhe me të njëjtën ndjeshmëri siç i kritikojnë edhe të tjerët.⁶

Tensioni historik ndërmjet fesë dhe filozofisë, pra, nuk është një konflikt i domosdoshëm epistemik, por një “luftë se kush do të jetë autoriteti” në fushat politike, sociale dhe morale. Zgjidhja nuk qëndron në njërën anë të kësaj false dikotomie, por në njohjen e nivelove të ndryshëm në të cilët funksionojnë këto fusha. Feja, si “vlerë ombrellë”, ofron kuadrin kuptimor të përgjithshëm; filozofia analizon dhe vë në dyshim; shkenca zbulon mekanizmat e botës fizike. Kur pozicionohen në mënyrë korrekte, ato “bashkërisht mund të ofrojnë bazën për harmoninë dhe jo konfliktin”.

Duhet parë si një virtyt i postmodernizmit që mendja zbret nga froni mbretëror dhe shkon në një pikë ku pranon gabueshmërinë e saj dhe kritikon veten si të pamjaftueshme, dhe prej andej shkon drejt kanalit të arsyes së përbashkët. Mendja e modernizmit, duke vepruar me motivimin e shkencës-racionalitetit, zhvilloi strategji të ndryshme kundër fesë. Ajo ose krijoi një lloj feje të arsyes duke e futur fenë në një gjuhë dhe kallëp shkencor-racional, ashtu si Spinoza dhe Kanti, ose privilegjoi deizmin, ose shkëputi lidhjen me burimin transcendent të fesë dhe e ktheu atë në një mall që kënaq kërkimin e njerëzve për lumturi dhe paqe, ndërsa fenë e shndërroi në vegël dhe e refuzoi atë për arsye humanizmi, shkence apo lirie.

Përballë këtyre strategjive, besimtarët nuk kishin zgjidhje tjetër veçse të modernizonin fenë, pra të riinterpretonin atë sipas kërkesave individuale dhe shoqërore të modernizimit dhe ta përshtatnin me kushtet e epokës, ose të refuzonin rrënjësisht mendjen e modernizmit, duke akuzuar për blasfemi, perversion dhe, në rastin më të mirë, pamundësi për të kuptuar fenë.

Feja e përcakton jetën e njeriut si një vlerë gjithëpërfshirëse. Ajo mund të shndërrohet në një sistem, që përfshin shkencën dhe filozofinë. Ka shembuj të tillë në histori. Feja është një vlerë ombrellë; filozofia dhe

⁶ Nasr, Seyyed Hossein, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, f. 98.

shkenca duhet të ngërthejnë edhe vlerat fetare në një nivel që i bën ato më të kuptueshme. I shndërron ato në një nivel që mund të jenë burim i aktiviteteve arsimore dhe kulturore. Shkenca mund të trajtohet si vlerë në reciprocitet me fenë, në një nivel që do të lehtësojë natyrën dhe jetën njerëzore.

Mënyra për ta arritur këtë është gjetja e një mënyre për ta kthyer fenë, shkencën dhe filozofinë në identitetin e tyre origjinal. Vlefshmëria e këtij interpretimi brenda lëvizjeve të mendimit duhet të vihet në agjendën e kohës. Duke lënë mënjanë tiparet shterpe që ka marrë secila prej tyre në fushën e instrumentalizimit dhe nënshtrimit, një vlerësim i ri se cilit dimension të qenies njerëzore i përgjigjen, do ta lehtësojë zgjidhjen e problemit. Ajo që sjell ndarjen në agjendë mund të hapë rrugën për unitetin.

Atëherë, shkenca, filozofia dhe feja nuk mund të pozicionohen në mënyrë të njëjtë, sepse ato funksionojnë në nivele të veçanta, por ato bashkërisht mund të ofrojnë bazën për harmoninë dhe jo konfliktin.⁷

Dhe çfarë është ajo që ushqen shpirtin? Është çdo gjë që na prek thellë, që na bën të harrojmë kohën, që na ngop aq sa harrojmë të hamë dhe nuk kemi nevojë për ëmbëlsira, alkool, drogë apo ndonjë gjë tjetër, me të cilat përpiqemi të mpijmë vuajtjet tona të shkaktuara nga egoja që manipulon mendjen tonë. Si p.sh.: adhurimet fetare, kontemplimi, meditimi, disa vepra arti frymëzuese, aktivitete krijuese, qëndrimi në xhami, një shëtitje relaksuese në mal, shkuarja në natyrë, teatër apo ndonjë vend tjetër, dëgjimi i muzikës shpirtnore ose i zogjve, shikimi i peizazheve të bukura ose i filmave të veçantë artistikë, biseda me dikë që është në të njëjtën gjatësi vale, noti, qeshja, shikimi në sytë e foshnjës, leximi i poezisë, etj..

Çdo gjë që ushqen egon tuaj e privon shpirtin tuaj nga ushqimi. Prandaj, përmbahuni nga ushqyerja e egos tuaj në kurriz të shpirtit tuaj, pasi do ta pengoni shpirtin tuaj që t'ju udhëheqë drejt prosperitetit. Egoja nuk do t'ju çojë kurrë drejt mirëqenies, të paktën jo afatgjatë ose të përherëshme. Egoja ju detyron të përdorni arsyen si zotërinë tuaj, dhe shpirti ju shtyn të përdorni arsyen vetëm si shërbëtorin tuaj.

⁷ Kalin, Ibrahim, *Arsyeja dhe virtyti*, f.134.

Pra, çfarë është ajo që mund të na ofrojë shpëtimin? Cila është alternativa jonë? Sigurisht që nuk është të refuzosh arsyen, as të jesh i paarsyeshëm, kjo sigurisht nuk është zgjidhja. Arsyeya duhet të jetë shërbëtori ynë, jo zotëria jonë. Mendja, trupi dhe ndjenjat janë shërbëtorë në shërbim të të vetmit zotëri të vërtetë - shpirtit njerëzor (i cili është një frymë e Fuqisë së Lartë).

Prandaj, është më mirë që arsyeya të udhëhiqet nga zëri i shpirtit tënd, i cili komunikon me ne përmes intuitës, ndërgjegjes, shqisës së gjashtë, imagjinatës, frymëzimit, vizioneve, ëndrrave, instinkteve (kur vetëdija jonë është në shkallën e duhur), larg nga e ashtuquajtura “rastësi” dhe të ngjashme.

Çdo sëmundje dhe çdo krizë, qoftë financiare, dashurie apo shëndetësore, është një krizë shpirtnore dhe jo mendore. Prandaj, në esencë, pothuajse të gjitha sëmundjet janë shpirtnore. Është shpirti ai që vuan për shkak të neglizhencës së tij, ndërsa fizikisht na ndodh neve si tërësi.

Për sa kohë që ne ushqejmë mendjen dhe jo shpirtin, do të na ndodhin të njëjtat modele, që sjellin kriza në derën tonë. Për sa kohë që bëjmë një punë, që nuk na pëlqen dhe përjetojmë konflikte me të tjerët, pavarësisht shpjegimeve logjike dhe justifikimeve të arsyeshme, do të kemi probleme shpirtnore, sepse nuk është në përputhje me natyrën tonë, me shpirtin tonë.

Për sa kohë që ne ndjekim vetëm idetë (të folurit e mendjes), pa intuitën apo ndërgjegjen tonë (të folurit e shpirtit), ne do të shkojmë në drejtimin e gabuar, në të kundërtën e mirëqenies.

I gjithë ky model anakronik i përdorimit të arsyes nuk është funksional, megjithëse ka përfitimet e veta. Po të ishte, nuk do të na ndodhte ajo që na ndodh vazhdimisht, dhe as intelektualët tanë nuk do të ishin aq të pakënaqur sa janë.

Shikoni përreth jush dhe shikoni se cilët janë njerëzit që janë vërtet të lumtur, të shëndetshëm dhe të mbushur me dashuri, që jetojnë në prosperitet. A janë ata akademikë, pedagogë dhe të tjerë që udhëhiqen vetëm nga arsyeya? Apo janë disa njerëz të tjerë më pak të arsimuar, më pak të arsyeshëm?

Edhe nëse intelektualët kanë status dhe reputacion të mirë në shoqëri, kjo nuk do të thotë se janë të lumtur dhe të kënaqur. Pse arsyeja nuk i çoi të gjithë njerëzit me arsim të lartë drejt mirëqenies dhe kënaqësisë në jetë? Pyete veten dhe mos kërko përgjigje me arsye, sepse thjesht do të rrotullohesh në rreth.

Nëse arsyeja do të ishte vërtet një “dashnor” kaq i përsosur, a do të vuanim ne në atë “marrëdhënie dashurie” apo do të ishim të lumtur? Kush nga ata që mbështeten kryesisht në arsyen dhe aftësitë e tyre intelektuale është me të vërtetë i lumtur sot? Shumica e intelektualëve janë të prirë për të debatuar, kritikuar, dënuar, stuhi mendimesh... Përveç kësaj, ata kanë probleme financiare, dashurie dhe shëndetësore.

Megjithatë, arsyeshmëria dhe intelektualiteti, janë, pa dyshim, shumë më pozitive sesa sjellja dhe marrëzia e paarsyeshme. Askush nuk dyshon se arsyeja është e vlefshme, por pyetja është se në çfarë mase, apo nëse ka diçka më të mirë se arsyeja.

Shumë intelektualë nuk do ta pranojnë me vete se bëjnë një jetë të padenjë për një person me arsim të lartë, dhe se dija, arsimimi, si dhe arsyeja, nuk i plotësuan pritshmëritë e tyre. Mendjet e tyre nuk janë të hapura për përgjigje të paarsyeshme. Mendja, ashtu si një parashutë, është e dobishme vetëm kur është e hapur.

Si ia racionalizon vetes një intelektual kaq shumë dekada të shpenzuara në mësimin dhe zhvillimin e aftësive intelektuale, për të përfunduar një jetë me të cilën nuk është i kënaqur? Si ia racionalizon vetes një intelektual kaq shumë përpjekje të investuara për të ndërtuar diçka, qoftë kjo njohuri, aftësi, martesë, miqësi, biznes apo diçka tjetër, dhe që e gjithë kjo përfundon me probleme të përditshme, vuajtje, zhgënjime, konflikte, shëndet të dëmtuar etj.?

Natyrisht, sipas vendeve dhe kohërave të ndryshme, ekzistojnë edhe metodologji të ndryshme për kryerjen e detyrës së përmendur. Mirëpo, metodologjia që nuk ndryshon dhe është e njëjtë në çdo kohë dhe në çdo vend është marrja në konsideratë e të gjitha përmasave njerëzore dhe mosmargjinalizimi i asnjërit prej tyre. Prandaj, besimi i pastër në vetvete përfaqëson thirrje për të vërtetën. E vërteta, në një farë mënyre, duhet të

përjetësohet dhe mbrohet nga përpjekjet për ta ndryshuar atë nën ndikimin e kuptimeve dhe perceptimeve të ndryshme.

Njeriu asnjëherë nuk është dhe nuk do të jetë i pafuqishëm në jetën njerëzore dhe thirrjen ndaj së vërtetës, shmangien e së keqes dhe largimin prej saj. Në këtë rrugë, arsyeja dhe shkenca duhet t'i shërbejnë të vërtetës dhe qenies.

Ushqimi i shpirtit, i ndryshëm nga ai i egos, gjendet në aktivitete, që na prekin thellë dhe na lidhin me një kuptim më të madh: adhurimi, meditimi, arti frymëzor, jeta në natyrë, muzika dhe lidhjet autentike njerëzore. Refuzimi për t'i ushqyer këto nevoja çon në sëmundje shpirtërore, të cilat manifestohen si kriza financiare, dashurie dhe shëndetësore.⁸

Përfundimi

Anakronizmi i mbizotërimit të arsyes është bërë i dukshëm në mosplohtësimin e premtimeve të saj për lumturi dhe mirëqenie. Intelektualët dhe akademikët, si produktet më përfaqësuese të kësaj paradigme, shpesh pësojnë nga një mos kënaqësi e thellë shpirtërore, e cila dëshmon për dështimin e projektit të modernitetit për të racionalizuar çdo aspekt të jetës njerëzore.

Alternativa nuk qëndron në një kthye të paarsyeshme, por në një rikuptim të hierarkisë natyrore të qenies njerëzore. I vetmi zotërues i vërtetë duhet të jetë shpirti, ndërsa arsyeja, mendja, trupi dhe ndjenjat duhet t'i shërbejnë atij. Kjo kërkon një sintezë të re, ku feja, filozofia dhe shkenca nuk luftojnë për autoritet, por punojnë në harmoni, duke njohur nivelet e tyre të ndryshme të vlefshmërisë dhe ndikimit. Vetëm duke lënë mënjanë instrumentalizimin dhe duke ia nënshtuar secilës një vlerësimi të ri për rolin që luan në ekologjinë e qenies njerëzore, mund të shpresojmë të gjejmë shpëtimin nga kriza ekzistenciale e kohëve tona.

⁸ Izeti, M, *Shtigjet e estetikës*, f.198.

Bibliografia:

1. Guénon, René, *Kriza e Botës Bashkëkohore*, (Titulli origjinal: La Crise du monde moderne), <https://archive.org/details/reneguenon1927krizaebotesbashkekohore/mode/2up>
2. Izeti, Metin, *Shtigjet e estetikes*, Logos-a, Shkup, 2023.
3. Kalin, Ibrahim, *Arsyeja dhe virtyti*, Logos-a, Shkup, 2015.
4. Nasr, Seyyed Hossein, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, <https://sufipathoflove.com/wp-content/uploads/2019/09/nasr-seyyed-hossein-man-and-nature-the-spiritual-crisis-of-modern-man-1991-scan-ocr.pdf>
5. Spengler, Oswald, *Rënimi e Perëndimit*, (Titulli origjinal: Der Untergang des Abendlandes), <https://archive.org/details/deruntergangdesa01spen>

KDU: 28-584(05)

Prof. Dr. Metin IZETI

THE IRRATIONALITY OF IGNORING THE SPIRIT

Abstract

This study critically analyzes the dominant paradigm of modernity, which, since the Enlightenment era, has elevated human reason to a divine status, marginalizing and desecrating the spiritual dimension of human existence. This displacement has led to an existential crisis, where modern science and philosophy have failed to fulfill fundamental human spiritual and meaningful needs.

Through a philosophical and epistemological analysis, the study sheds light on the historical tension between religion and reason, arguing that it stems from a struggle for authority rather than an irreconcilable contradiction. Instead of a rejection of reason, the study proposes a re-evaluation of its position: from a master to a servant of the spirit. Ultimately, the text presents a call for a harmonious synthesis, where religion, philosophy, and science, functioning on different but complementary levels, collectively offer a foundation for true human prosperity.

Keywords: *Reason, Spirit, Enlightenment, Modernity, Religion, Philosophy, Epistemology, Existential Crisis.*

Assoc. Prof. Dr. Feim GASHI

EFEKTET PSIKOLOGJIKE TË VIZITAVE TË VARREZAVE TEK INDIVIDËT

Abstrakt

Vdekja është një realitet i pashmangshëm i jetës, dhe humbja e të dashurve përbën një proces sfidues për individin. Këto humbje mund të çojnë te mendimet e harresës apo mosvlerësimit nga ana e individit. Megjithatë, vizitat në varreza përfaqësojnë një akt dome-thënës që tregon se individët nuk i kanë harruar të dashurit e tyre dhe vazhdojnë ta ruajnë lidhjen shpirtërore me ta. Këto vizita janë njëkohësisht shprehje e mërzisë dhe mallëngjimit personal, si dhe pjesë e rëndësishme e ritualeve kulturore dhe fetare. Si pasqyrim i besimeve dhe kulturës fetare popullore, në shumë shoqëri vizitohen gjithashtu varret e profetëve, evlijave dhe shenjtoreve. Qëllimi i këtij studimi është të shqyrtojë nëse vizitat në varreza ndihmojnë në lehtësimin e ndjenjës së mungesës ndaj personave të humbur dhe ndikimin e tyre në procesin e zisë. Në këtë kërkim janë trajtuar frekuenca e vizitave, ndjenjat që përjetohen gjatë vizitës, ritualet që realizohen dhe efektet psikologjike që shfaqen kur vizitat mungojnë për një periudhë të gjatë kohe. Njëkohësisht, është analizuar edhe se si këto vizita ndikojnë në besimet fetare të individëve. Në kuadër të punimit është realizuar një rishikim i literaturës për të ndërtuar bazën teorike, ndërsa më pas janë zhvilluar intervista të drejtpërdrejta me njëzet persona, që kishin humbur të afërm të fundmi, duke u bazuar në metodologjinë cilësore të kërkimit.

Sipas të dhënave të përfituara, është vërejtur se vizitat në varreza ndihmojnë individët të përballojnë ndjenjat e pikëllimit, dhimbjes dhe mallëngjimit. Pjesëmarrësit kanë theksuar se këto vizita u sjellin lehtësim shpirtëror dhe i nxisin drejt përkushtimit më të madh ndaj besimit fetar. Ritualet më të zakonshme gjatë vizitave përfshijnë leximin e Kuranit, lutjet dhe kërkimin e faljes për të vdekurit. Disa nga pjesëmarrësit gjithashtu kanë përmendur se shpërndajnë ëmbëlsira si karamelle dhe llokume gjatë vizitave, sidomos për fëmijët. Studimi ka zbuluar se vizitat në varreza nxisin individët të reflektojnë/rishikojnë mbi jetën, vdekjen dhe jetën pas vdekjes, duke i motivuar gjithashtu t'u kushtojnë më shumë vëmendje lutjeve dhe praktikave fetare. Këto vizita shërbejnë si një pjesë e procesit të zisë, duke ua mundësuar ruajtjen e lidhjes shpirtërore me të dashurit e ndjerë. Njëkohësisht, vizitat në varreza forcojnë lidhjen me të kaluarën dhe ndihmojnë në ruajtjen e identitetit kulturor dhe fetar. Si përfundim, vizitat në varreza nuk përfaqësojnë vetëm një akt zie apo përmbushje të ritualeve fetare, por përbëjnë gjithashtu një përvojë të rëndësishme, që kontribuon në zhvillimin shpirtëror të individit dhe në ruajtjen e lidhjes me të dashurit e humbur. Varrezat, duke kujtuar vdekjen, nxisin reflektimin/rishikimin mbi përkohshmërinë e jetës dhe ndihmojnë individët të përqendrohen më shumë në adhurimet fetare. Përmes këtyre vizitave, individët gjejnë paqe të brendshme dhe i ruajnë vlerat e tyre kulturore dhe fetare, duke i transmetuar ato te brezat e ardhshëm. Në këtë mënyrë, vizitat në varreza bëhen pjesë integrale e identitetit personal dhe shoqëror të individit.

Fjalët çelës: vizita në varreza, përballim emocional, rituale fetare, identitet kulturor

Hyrje

Një nga veçoritë më të rëndësishme që e dallon njeriun nga qeniet e tjera të gjalla është vetëdija e tij për vdekshmërinë. Edhe pse vdekja ka një rëndësi të madhe nga pikëpamja evolucionare dhe janë vërejtur raste ku disa kafshë duket se e kuptojnë fenomenin e vdekjes, vetëdija dhe reagimi i njeriut përballë saj është shumë më i thellë dhe më kompleks. Frika nga vdekja nxit përpjekjen e individit për t'i dhënë kuptim jetës së tij dhe përballja me pashmangshmërinë e vdekjes mund të shënojë fillimin e procesit të zisë. Gjatë këtij procesi, njerëzit mund të përjetojnë situata të ndryshme dhe të shfaqin reagime të larmishme ndaj tyre. Te disa individë mund të vërehen gjendje, si: dëshpërim, lodhje e thellë, mbyllje në vetvetë, mërzë dhe pikëllim i thellë; ndërsa të tjerët mund të përjetojnë nervozizëm, pandjeshmëri, ëndrra të përsëritura dhe mendime të vazhdueshme për personin e humbur.

Marrja e mbështetjes sociale, psikologjike apo fetare gjatë procesit të zisë mund ta ndihmojë individin që të ndikohet më pak nga kjo përvojë. Për më tepër, mohimi i dhimbjes që lind si pasojë e humbjes së të dashurve apo shmania e përjetimit të saj nuk përbën një qasje të shëndetshme. Kjo për arsye se mohimi i dhimbjes nuk e eliminon as vetë dhimbjen, as ndikimet emocionale që ajo shkakton. Përkundrazi, një qasje e tillë mund të çojë në shtypjen e përjetimeve në nivel të pavetëdijshëm, duke ndikuar më thellë dhe më afatgjatë tek individ. Prandaj, përjetimi, shprehja dhe kujtimi i dhimbjes, mund të kontribuojnë në pranimin gradual të situatës dhe në përmirësimin emocional të individit. Si rrjedhojë, përjetimi i drejtë dhe i plotë i procesit të zisë ndihmon në lehtësimin e kalimit drejt një jete të zakonshme dhe funksionale.¹

Vizitat në varreza realizohen herë pas here me qëllim për të shuar mallin për personin e humbur dhe për të përjetuar një lehtësim emocional. Këto vizita përfaqësojnë një praktikë të kultivuar në shoqërinë tonë dhe janë kthyer në një traditë, veçanërisht gjatë ditëve të veçanta. Varrezat

¹ Deniz Uyanık - Çağrı Mert Bakıcı, “Kayıp, Yas ve Ölümün Psikolojik Etkileri Nelerdir?”, *Evrım Ağacı* (6.6.2023).

vizitohen më shpesh gjatë festave fetare, përvjetorëve të vdekjes dhe në kohë të tjera të veçanta. Të kujtuarit e të dashurve, shuarja e mallëngjimit për ta dhe lehtësimi i dhimbjes që shkakton mungesa e tyre, i japin këtyre vizitave një kuptim të thellë dhe domethënës.² Nga ana tjetër, vizitat në varreza, të cilat forcojnë marrëdhënien ndërmjet fesë dhe shoqërisë dhe konsiderohen si pjesë e jetës fetare, përbëjnë një reflektim/rishikim të rëndësishëm të kulturës popullore fetare. Edhe pse format e vizitës ndryshojnë sipas kulturave, dihet se varret e personave të shenjtëruar, si pejgamberët, evliatë apo shenjtorët, vizitohen rregullisht në shumë shoqëri. Kulti i të parëve të turqit e lashtë, vizitat në tyrbe në Afrikën paraislame dhe përdorimi i katakombeve si vende kulti në krishterim, janë shembuj që ilustrojnë shfaqjet ndërkulturore të këtij fenomeni.³

Varrezat konsiderohen si hapësira konkrete që mbeten pas vdekjes dhe ku ndiejmë se jemi afër personave të humbur. Sipas Jung-ut, “varri” në fjalorin e simboleve përfaqëson “nënë” dhe njëkohësisht vlerësohet si simbol i feminitetit dhe dhembshurisë amnore. Ndërsa Murray e interpreton dëshirën për vdekje dhe për të shkuar drejt varrit si një prirje për “kthim në barkun e nënës.” Qasje të tilla psikoanalitike si simbolizmi i “nënës” të Jung dhe tema e “kthimit në barkun e nënës” të Murray, tregojnë se vdekja dhe vizitat në varreza pasqyrojnë ndjenja të ndërlikuara në ndërdijen njerëzore. Këto qasje psikoanalitike, të ushqyera nga elegjitë e Lindjes dhe romantizmi i Perëndimit, kanë ndikuar në trajtimin e temave të varrit dhe vdekjes në mënyrë të shpeshtë në letërsi. Tema e varrezës dhe vdekjes është trajtuar në veçanti në poezi me një sfond të thellë filozofik dhe psikologjik. Jale Parla bën këtë vëzhgim në lidhje me poezinë e varrezës: “Dyshimet mbi ekzistencën e jetës pas vdekjes, pasiguria nëse njeriu është një krijesë e veçantë e Zotit apo jo, si dhe vlerësimet për vendin dhe rolin e njeriut në kuadër të evolucionit, shprehin shqetësimin ekzistencial

² Uyanık - Bakıcı, “Kayıp, Yas ve Ölümün Psikolojik Etkileri Nelerdir?”.

³ Adurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009), 327.

themelor të llojit të poezisë së varrezës.”⁴ Ky interpretim shpjegon thellësinë filozofike dhe pasqyrimet letrare të poezive të varrezës në kultura të ndryshme. Varrezat dhe vizitat në varreza nuk janë vetëm hapësira fizike, por njëkohësisht zona me dimensione të thella psikologjike, kulturore dhe metafizike, të cilat lënë gjurmë të theksuara në botën emocionale dhe mendore të individëve. Në literaturë, është e mundur të hasen studime mbi vizitat në varreza në vendin tonë. Megjithatë, këto studime fokusohen kryesisht në aspektet fizike të varrezave,⁵ kulturën e varrezave⁶ dhe praktikat fetare⁷ që realizohen në to. Ekzistojnë gjithashtu edhe studime mbi vizitat në tyrbe, por këto punime i trajtojnë më shumë motivimet fetare dhe psikologjike, që qëndrojnë pas këtyre vizitave.⁸ Ndërkohë, studime që trajtojnë vizitat e realizuara te të afërmit në varreza dhe ndikimet e këtyre vizitave mbi individin ende nuk janë hulumtuar, çka e bën këtë punime të veçantë dhe një kontribut origjinal në fushën përkatëse.

1. Korniza konceptuale - varri dhe vizitat në varreza

Fjala “varr” dhe “varreza” në terminologjinë shqipe nënkupton një gropë të thellë në tokë, në gjatësi pak më të madhe se gjatësia e trupit të njeriut të vdekur, për ta futur trupin e të vdekurit; vendi ku varroset dikush bashkë me grumbullin e dheut që i hidhet përsipër, ose me muret e mbulesën.⁹ Ndërsa ndarja e hapësirave të veçanta për varrosjen e të vdekurve është më e zakonshme në shoqëritë e vendosura. Dihet gjithashtu se

⁴ Süheyla Yüksel, “Şairlerimizde Anne Hasretinin Sembolü Olarak Mezar/The Graves İn Our Poets As A Symbol Of Longing For The Mother”, *CÜFEFSBD* 35/2 (10.6.2012), 5.

⁵ Emine Güzeş, *Malatya Sancaktar Mezarlığı'ndaki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2021).

⁶ Fatma Bağdatlı, *Antik Dönem Mezar Stelleri* (İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 2023).

⁷ Aksel Tibet (ed.), “İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri”, XXVI (İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996), 385-265.

⁸ Ali Ayten - Ali Köse, *Türbeler : Popüler Dindarlığın Durakları* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010).

⁹ Fjalor I Gjuhës Së Sotme Shqipe, <http://www.fjalori.shkenca.org/>, 2006-2025.

edhe komunitetet nomade kanë përdorur zona të caktuara për këtë qëllim në territoret ku qëndronin përkohësisht. Formimi i varrezave është i lidhur drejtpërdrejt me traditën e varrosjes dhe, sipas Kuranit, kjo traditë ka filluar me Kabilin, djalë të Ademit a.s..¹⁰

Varret dhe varrezat janë tregues të rëndësishëm, që pasqyrojnë besimet e shoqërive dhe marrëdhënien e tyre me vdekjen. Kuptimet që ka fjala “varrezë” në gjuhë të ndryshme ofrojnë të dhëna të vlefshme mbi qëndrimet e kulturave ndaj vdekjes. Për shembull, fjala angleze “cemetery” rrjedh nga fjala greke e lashtë “koimeterion”, që do të thotë “vend gjumi”; ndërsa në gjermanisht, “friedhof” nënkupton “vend paqeje”. Në të gjitha kulturat, varrezat marrin kuptim përmes vlerave shpirtërore dhe besimeve fetare dhe zakonisht respektohen si simbole të qetësisë dhe paqes.¹¹

Në këtë kontekst, varret përbëjnë një përbërës themelor të strukturës fizike të varrezave, duke shërbyer si elemente, që identifikojnë personin të cilit i përketin dhe që forcojnë domethënien shpirtërore të këtyre hapësirave. Për këtë arsye, për shkak të qëndrueshmërisë së saj, zakonisht është preferuar përdorimi i gurit si material ndërtimor, një traditë që vazhdon edhe sot. Megjithatë, nuk ka të dhëna të sakta mbi kohën kur ka filluar kjo praktikë. Në Dhiatën e Vjetër përmendet se pejgamberi Jakub ka vendosur një gur mbi varrin e bashkëshortes së tij, Rahelës, dhe aty bëhet fjalë edhe për varre familjare dhe tyrbe.¹² Në kulturat e lashta indo-evropiane, pas djegies së trupave, hiri i të ndjerit ose lihej në lumenj të shejnjtë, ose ruhej në një enë të posaçme, ose bashkë me enën varrosej në tokë. Megjithatë, edhe zakoni i varrimit të trupit nëpërmjet hapjes së një grope në tokë është një praktikë e përhapur.¹³ Varret nuk janë thjesht vende ku trupat varrosen; ato mbartin gjithashtu kuptime dhe simbole të

¹⁰ Nebi Bozkurt, “Mezarlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDVY, 2004), 29/519.

¹¹ Ahmet Moda, *Kent Mezarlıklarının Kentsel Yeşil Alanlar İçindeki Önemi ve Ziyaretçi Memnuniyetinin Belirlenmesinde - Kayseri Asri Mezarlığı Örneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, YL, 2019), 7.

¹² Bozkurt, “Mezarlık”, 29/519.

¹³ Kürşat Demirci, “Kabir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDVY, 2001), 24/34.

ndryshme. Përdorimi i gurit si shenjë identifikuese mbi varr jo vetëm që e lehtëson procesin e vizitës, por i jep gjithashtu varrit një dimension kulturor dhe simbolik. Në këtë kuptim, varret nuk vlerësohen vetëm si objekte fizike, por edhe si hapësira me rëndësi fetare, kulturore dhe simbolike.

2. Vizitat në varreza të fetë e ndryshme

Mënyrat e varrosjes së trupave pas vdekjes kanë ndryshuar në varësi të kohës, gjeografisë dhe besimeve fetare, ndërsa arkitektura e varreve dhe kuptimet që i atribuohen atyre janë formësuar sipas këtyre bindjeve.¹⁴ Vizita e varrezave është një fenomen universal që haset pothuajse në të gjitha fetë, që nga varret më të hershme. Këto vizita, të cilat e mbajnë të gjallë marrëdhënien ndërmjet fesë dhe shoqërisë dhe që konsiderohen si pjesë përbërëse e jetës fetare, kanë gjithashtu një rëndësi të veçantë edhe nga perspektiva e kulturës popullore fetare.¹⁵ Në kontekstin e feve universale, rëndësia dhe praktikat e vizitave në varreza paraqiten si një fushë kërkimi me vlera të veçanta për vëzhgim dhe analizë.

2.1. Judaizmi

Edhe pse nuk ekzistojnë të dhëna të sakta mbi kohën kur kanë filluar vizitat në varreza, në Dhiatën e Vjetër përmendet se pejgamberi Jakub vendosi një gur mbi varrin e bashkëshortes së tij, Rahelës; aty flitet gjithashtu për varre familjare dhe për tyrbe të mbretërve të parë.¹⁶ Mund të thuhet se zakonet e varrosjes të komunitetave të lashta dhe në disa kultura të sotme kanë pësuar ndryshime me kalimin e kohës. Në kulturat e lashta, për shkak të frikës nga përhapja e sëmundjeve dhe perceptimit të vdekjes si një dukuri mbinatyrore, është kushtuar rëndësi e madhe ruajtjes së trupit të të ndjerit dhe mbajtjes së tij larg shoqërisë. Prandaj, trupat ndonjëherë braktiseshin jashtë vendbanimeve, lihen të pavarur, vareshin

¹⁴ Demirci, “Kabir”, 24/33.

¹⁵ Kamile Ünlüsoy, “İhvân-ı Müslimin’in Kabir Ziyaretleriyle İlgili Görüşleri ve Muhaliflerinin Eleştirileri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/44 (31 Mayıs 2020), 80.

¹⁶ Bozkurt, “Mezarlık”, 29/519.

nëpër pemë ose hidheshin në ujë.¹⁷ Edhe pse është e vështirë të përcaktohet me saktësi fillimi i vizitave në varreza, dëshmitë nga Dhiata e Vjetër dhe nga kultura të ndryshme historike tregojnë se varret dhe varrezat kanë pasur një vend të rëndësishëm në historinë e njerëzimit.

Në hebraisht, fjala kryesore për “varr” është “kvr”, që në thelb nënkupton një gropë të hapur në tokë. Për varret e ndërtuara duke gdhendur shkëmbinjtë, përdoret shpesh termi “kôk”. Megjithatë, theksohet se këta dy terma janë përdorur ndonjëherë në mënyrë të ndërsjellë. Izraelitët, në fillim të mijëvjeçarit të dytë para erës sonë, zakonisht ndërtonin varret jashtë qyteteve, ose në formë gropash në tokë, ose duke gdhendur shkëmbinjtë. Për shembull, termi “etërit” në hebraisht shpesh lidhet me dëshirën për t’u varrosur në varre shkëmbore. Varret hebraike janë zakonisht të organizuara në formë varrezash familjare. Në Mesjetë, kjo u zëvendësua nga krijimi i varrezave të mëdha dhe arkitektura e varreve filloi të përfshinte forma prej sënduku, mermeri ose guri.¹⁸ Disa hebrenj vizitojnë varrezat para Roş Aşana (Viti i Ri Hebraik) dhe Yom Kipur (Dita e Faljes), si dhe në ditën e Yahrtzeit. Gjatë vitit të parë të vdekjes, vizitat zakonisht kufizohen në ditën e tridhjetë (Shloşim) dhe në përvjetor. Në sinagogë, lutja Yizkor, e cila kërkon nga Zoti që t’i sjellë paqe shpirtit të të ndjerit, lexohet katër herë në vit me praninë e një minjani (minjani; dhjetë persona që kanë mbushur moshën trembëdhjetë vjeç).¹⁹

Një tjetër traditë hebraike është vendosja e një guri të vogël mbi varr me dorën e majtë gjatë vizitave. Kjo praktikë konsiderohet si një dëshmi se varri është vizituar dhe si një shenjë pjesëmarrjeje në ceremoninë mortore. Gjatë periudhës së Roş Aşana dhe Yom Kipur, shpesh vërehen gurë të vegjël ose fragmente shkëmbi të lënë nga vizitorë të mëparshëm mbi varre.²⁰ Këta gurë shihen si një mënyrë për të nderuar kujtimin e të ndjerit

¹⁷ Demirci, “Kabir”, 24/34.

¹⁸ Demirci, “Kabir”, 24/34.

¹⁹ Cyrus Adler - Judah David Eisenstein, “Yılbaşı”, *Yahudi Ansiklopedisi* (The Kopelman Foundation, 1906), 7/63-64.; Yusuf Besalel, *Yahudilikte Temel Kavramlar/ Mınyan-1*, Ocak 2010.

²⁰ Ahmet Güç, “Yahudilik’te Defin ve Sonrası Ait Gelenekler”, *UÜİFD* 10/1 (Ocak 2001), 71.

dhe për të krijuar një lidhje shoqërore.²¹ Në Judaizëm vizitohen gjithashtu shpesh edhe varret e figurave me rëndësi fetare. Për shembull, varri i mbretit David në malin Sion, shpella e Ilisë në malin Karmel, varri i Maimonidit, rabini Meir dhe figurat e tjera talmudike përfaqësojnë vende të rëndësishme pelegrinazhi.²² Vizitat në varreza janë të zakonshme edhe në periudhën ndërmjet Roş Aşana dhe Yom Kipur, në ditën e fundit të festës Sukot (Hoşana Raba) dhe para festave të tjera.²³ Në rastet kur individët nuk kanë mundësi ta vizitojnë varrin e të afërmit të tyre në përvjetorët e vdekjes, ata shpesh zgjedhin të vizitojnë varret e figurave fetare në qytetin ose fshatin ku jetojnë.²⁴ Si përfundim, vizitat në varreza në Judaizëm përfaqësojnë një traditë të rëndësishme dhe me vlera të thella, si për të nderuar kujtimin e familjarëve të ndjerë, ashtu edhe për figurat fetare.

2.2. Krishterimi

Në periudhën e hershme të tij, Krishterimi trashëgoi një kulturë varrezash të ngjashme me atë të Judaizmit. Megjithatë, me kalimin e kohës, të krishterët u larguan nga ndikimi hebraik dhe filluan t'u japin varreve një kuptim të ndryshëm. Veçanërisht nga shekulli IV, ndërtimi i varreve monumentale për martirët çoi në lindjen e një qasjeje të veçantë arkitekturore. Gjatë kësaj periudhe, në komplekset kishtarë filluan të shfaqen njësi monumentale arkitekturore.²⁵ Varret nuk konsideroheshin më vetëm si monumente që përkujtonin vdekjen, por edhe si porta që çelin rrugën drejt botës tjetër. Reflektimet e vizitave në varreza mund të shihen edhe në artin e pikturës bizantine, veçanërisht në shekujt VI dhe VII në kishat e gdhendura në shkëmbinjtë e Kapadokisë. Në pikturat murale të

²¹ J. A. Boscarino vd., "Psychiatric Medication Use Among Manhattan Residents Following the World Trade Center Disaster", *Journal of Traumatic Stress* 16/3 (Haziran 2003), 301-306.

²² Resul Çatalbaş, "Yahudilik", *Resulcatalbas* (10 Haziran 2019).

²³ Yusuf Altıntaş, *Yahudilikte Kavram ve Değerler Dinsel Bayramlar Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2001), 47.

²⁴ Altıntaş, *Yahudilikte Kavram ve Değerler Dinsel Bayramlar Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler*, 40.

²⁵ Demirci, "Kabir", 24/34.

këtyre kishave paraqiten shpesh skena të varrimit, vizita në varre dhe vdekja e Shën Marisë.²⁶

Në Krishterim është i përhapur zakoni i ndezjes së qirinjve në varreza në ditë të caktuara. Vizitat në varreza zakonisht zhvillohen në tri etapa të rëndësishme. E para është vizita që bëhet menjëherë pas vdekjes së personit. E dyta, gjatë çdo përvjetori të varrimit. Dhe së treti, në ditët që të krishterët i quajnë “Dita e Përkujtimit”.²⁷ Në disa rajone, është gjithashtu zakon të lihen ushqime në varre. Për këtë qëllim, pranë varreve ndërtohen vende të vogla ku vendosen ushqime dhe llamba. Këto rituale kryhen veçanërisht të enjten përpara Kreshmës së Madhe dhe kjo ditë njihet si “Dita e të gjithë Shpirtrave”.²⁸ Mbajtja zi në Krishterim mund të zgjasë deri në një vit dhe ritualet e përkujtimit që kryhen gjatë kësaj periudhe quhen *panikhida*. Panikhida përfshin të gjitha ceremonitë e përkujtimit pas vdekjes. Pas 40 ditëve të para, organizohen përkujtime çdo tre muaj deri në një vit, duke simbolizuar Trininë e Shenjtë. Pas vitit të parë, përkujtimet mund të vazhdojnë çdo vit deri në shtatë vjet. Disa familje i vazhdojnë këto rite përkujtuese edhe përtej këtij afati.²⁹ Familja e të ndjerit mund të qëndrojë për një kohë të gjatë në zi dhe të mbajë gjallë kujtimin e tij përmes këtyre ritualeve. Si përfundim, vizitat në varreza dhe ritualet përkujtimore në Krishterim zënë një vend të rëndësishëm në kuptimin e besimeve fetare dhe vlerave kulturore. Ashtu si në Judaizëm, edhe në Krishterim vizitat në varret e të afërmeve të ndjerë luajnë një rol thelbësor në ruajtjen e lidhjes shpirtërore me të kaluarën.

²⁶ Feride İmrana Altun, “Kapadokya Kaya Kiliselerinde Buhurdan Tasvirleri”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (30 Haziran 2020), 118.

²⁷ Mustafa Güre, *Dinlerde Geçiş Dönemleriyle İlgili İnanç ve Uygulamalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 140.

²⁸ Pavlos Ulaş, “Ortodoks Kilisesinde ölüm ve cenze töreni”, *Ortodokslar Topluluğu* (16 Ekim 2014).

²⁹ Güre, *Dinlerde Geçiş Dönemleriyle İlgili İnanç ve Uygulamalar*, 141.

2.3. Islami

Në shoqëritë myslimane, vizitat në varreza kanë një rëndësi të madhe si nga aspekti kulturor ashtu edhe nga ai fetar. Këto vizita realizohen për të kujtuar të ndjerët, qofshin ata të afërm apo të tjerë besimtarë myslimanë, për të bërë lutje për ta dhe për të krijuar një lidhje shpirtërore me ta. Në Islam, vizitat në varreza mbështeten në sunetin e Pejgamberit Muhamed a.s. dhe për myslimanët përbëjnë një formë respekti, që forcon lidhjen me të ndjerët dhe përforcon ndjenjat shpirtërore. Këto vizita gjithashtu ua kujtojnë myslimanëve vdekjen dhe i nxisin ata të reflektojnë thellë mbi vdekjen dhe botën e përtejme. Në traditën islame, vdekja është vlerësuar si një fenomen psikosocial. Në këtë kontekst, praktika të tilla, si: vizitat e të sëmurëve, pjesëmarrja në ceremonitë e varrimit, ngushëllimi i të afërmeve të të ndjerit dhe vizitat në varreza, janë të rekomanduara fetarisht dhe kanë gjetur jehonë të gjerë në shoqëritë islame. Veçanërisht në shoqërinë tonë, dihet se këto tradita përpiqen të ruhen dhe se vizitat në varreza zënë një vend të veçantë. Varret e të moshuarve të familjes, të afërmeve, miqve, njerëzve të dashur, figurave të rëndësishme shtetërore, dëshmorëve dhe dijetarëve fetarë vizitohen në kohë të caktuara.

Vizitat në varreza intensifikohen zakonisht të xhumave dhe në ditën e parë të festave të bajrameve. Në veçanti, gjatë netëve të shenjta/mëdha të myslimanëve dhe të xhumave, organizohen ceremoni mevludi për shpirtat e të ndjerëve, lexohet Kurani dhe bëhen lutje. Këto rituale shërbejnë si mjete të rëndësishme për të përmbushur nevojat shpirtërore të komuniteteve myslimane dhe për të mbajtur gjallë kujtimin e të vdekurve.³⁰ Në Islam, vizitat në varreza fillimisht janë trajtuar me dy qasje të ndryshme. E veçanta në këtë kontekst është fakti që Pejgamberi Muhamed fillimisht i kishte ndaluar vizitat në varreza, por më pas i lejoi ato. Arsyeja për ndalimet e hershme ishte frika se zakonet e periudhës së injorancës paraislamike (xhahilijet) do të vazhdonin. Sjellje të papërshtatshme, si: goditja e fytyrës, shqyerja e rrobave, vajtimet me zë të lartë dhe shfaqja e respektit të tepruar apo tendenca për t'u falur pranë varreve, ishin ndër shkaqet krye-

³⁰ Faruk Karaca, “‘Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle’ Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle ilgili Bazı Değerlendirmeler”, *İslâm Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001), 505.

sore të këtyre ndalimeve.³¹ Me përhapjen dhe rrënjosjen e Islamit në shoqëri, këto ndalime u hoqën dhe vizitat në varreza u lejuan.

Në hadithet profetike, qëllimi i vizitave në varreza është shpjeguar si një mënyrë për ta kujtuar vdekjen dhe botën e përtejme, për të reflektuar/rishikuar dhe për të nxjerrë mësim. Pejgamberi Muhamed a.s., ka thënë: “*Vizitoni varrezat, sepse vizita në varreza ju kujton Ahiretin.*”³² Për këtë arsye, vizita në varreza myslimane konsiderohet sunet, me qëllim që të kujtohet vdekja dhe Ahireti, të pastrohet zemra nga ndjenjat negative dhe që të ndjerët të përfitojnë nga leximi i Kuranit dhe duatë. Në veçanti, vizitat e kryera gjatë ditëve të festave fetare-bajrameve dhe në intervalin nga e enjtja në mbrëmje deri të shtunën në mëngjes konsiderohen si sunet muekkede.³³ Këto vizita janë të rëndësishme për të forcuar jetën shpirtërore të myslimanëve, për të kujtuar të vdekurit dhe për të mbajtur të gjallë vetëdijen për botën tjetër. Në Islam, në rast vdekjeje të një besimtar, larja e trupit sipas rregullave fetare, mbështjellja me qefin dhe varrosja në varr përbëjnë një përgjegjësi fetare. Megjithatë, nuk mjafton vetëm përmbushja e këtyre detyrimeve: është gjithashtu e rëndësishme që vëllai mysliman të mos braktiset edhe pas vdekjes, por të vizitohet varri i tij. Kjo nuk është vetëm një sjellje në përputhje me etikën islame, por konsiderohet si një nga përgjegjësitë shpirtërore të myslimanëve.³⁴ Vizitat në varreza nuk shërbejnë vetëm për të mbajtur të gjallë kujtimin e të ndjerit, por edhe për të zbutur zemrën dhe për të forcuar ndërgjegjen për Ahiretin.

Gjatë vizitës, individit përballet me realitetin e vdekjes dhe kujton përkohshmërinë e jetës. Kjo nxit pastrimin nga cilësitë e këqija si urrejtja, lakmia, zilia dhe grykësia, dhe orienton individin drejt virtyteve të mira që do të jenë të dobishme në jetën e përtejme. Vizitat në varreza nxisin gjithashtu rritjen e adhurimeve dhe veprave të mira. Në Islam, është e

³¹ Yaşar M. Kandemir, “Ziyaret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDVY, 2013), 44/496.

³² Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Yezîd Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr*, nşr. Beshâr Avvâd Ma'rûf (Dimaşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430), 38 (No 114).

³³ Muahammet Abdullah Seydaoğlu, *İslam'da Şefaât Tevessül Kabir Ziyareti ve Kabir Azabı* (İstanbul: Kırkkandil Yayınevi, 2019), 89-90.

³⁴ Demirci, “Kabir”, 24/33-34.

lejueshme edhe vizita në varret e jomyslimanëve.³⁵ Kjo praktikë shihet si një mundësi për të reflektuar mbi pashmangshmërinë e vdekjes, për të menduar rreth jetës së përtejme dhe për të kontribuar në zhvillimin shpirtëror të individit. Si përfundim, vizitat në varreza përbëjnë një praktikë me rëndësi të madhe në shoqëritë myslimane, si për forcimin e jetës shpirtërore individuale, ashtu edhe për nxitjen e solidaritetit shoqëror. Këto vizita janë të rëndësishme për të mbajtur gjallë kujtimin e të vdekurve, për të ruajtur vetëdijen mbi vdekjen dhe për të thelluar reflektimet mbi jetën e përtejme.

3. Tema, qëllimi dhe metodologjia e kërkimit

Tema kryesore e këtij kërkimi është përcaktuar si *“Efektet psikologjike të vizitave të varrezave tek individët.”* Në kuadër të kësaj studimi do të shqyrtohet nëse vizitat në varreza ndihmojnë në lehtësimin e mallëngjimit dhe dhimbjes për personat e humbur. Gjithashtu, ndër temat thelbësore të studimit përfshihen: frekuenca e pjesëmarrjes në vizita të tilla, ndjenjat që përjetojnë individët gjatë vizitave, ritualet e kryera, ndikimet emocionale që lindin nga mungesa e vizitave për një kohë të gjatë, si dhe ndikimet e këtyre vizitave në procesin e reflektimit mbi jetën dhe në besimet fetare.

Qëllimi i këtij studimi është të kuptojë efektet e vizitave në varreza mbi gjendjen psikologjike dhe emocionale të individëve, duke ofruar një qasje shkencore mbi këtë tematikë. Për më tepër, hulumtimi synon të analizojë ndikimin e vizitave në varreza dhe të besimeve fetare në përmirësimin psikologjik dhe emocional gjatë periudhës së zisë. Kërkimi ka filluar duke u mbështetur në metodën e dokumentacionit. Kjo metodë ka mundësuar shqyrtimin e të dhënave ekzistuese dhe rishikimin e studimeve të mëparshme mbi efektet psikologjike të vizitave në varreza. Më pas, në metodologjinë e studimit janë përfshirë edhe teknikat përshkruese dhe intervistimi. Metoda përshkruese synon të trajtojë ndikimet e vizitave në varreza në një kuadër më të përgjithshëm, ndërsa teknika e intervistës ka pasur si objektiv kuptimin në thellësi të përvojave dhe ndikimeve emocio-

³⁵ Halis Ece, “İslam’da Türbe/Kabir Ziyareti ve Tevessül”, *Halisece* (02 Aralık 2022).

nale të individëve.³⁶ Përdorimi i metodave të ndryshme në mënyrë të integruar ka kontribuar në nxjerrjen e rezultateve më gjithëpërfshirëse dhe të besueshme nga studimi.

Pyetjet e intervistës të përdorura në këtë studim janë miratuar si të përshtatshme nga Bordi i Etikës për Kërkime Shkencore dhe Botime në Shkencat Sociale dhe Humane të Universitetit të Kërklarelit, me vendim të vitit 2024 dhe numër protokolli E-35523585-199-134888. Para zhvillimit të intervistave, nga të gjithë pjesëmarrësit është marrë miratim verbal për pjesëmarrjen e tyre të lirë dhe të ndërgjegjshme në kërkim, dhe ky miratim është dokumentuar përmes regjistrimeve audio. Ky proces është ndjekur me kujdes në përputhje me normat etike me qëllim mbrojtjen e të drejtave të pjesëmarrësve. Zbatimi i intervistave është kryer në muajin shtator të vitit 2024. Një pjesë e intervistave janë realizuar ballë për ballë, ndërsa pjesa tjetër është zhvilluar duke përfutur nga mundësitë teknologjike. Të dhënat e mbledhura nga këto intervista janë transkriptuar dhe më pas analizuar dhe interpretuar në përputhje me qëllimin e studimit.

Pjesëmarrësit e këtij kërkimi përbëhen nga individë që kanë humbur një ose më shumë persona të afërt në një periudhë të afërt kohore. Ndërsa mostra e studimit përbëhet nga 20 persona të përzgjedhur në mënyrë të qëllimshme, në përputhje me temën dhe objektivat e kërkimit. Gjatë zbatimit, pjesëmarrësve iu drejtuan disa pyetje të strukturuar. Në përgatitjen e pyetjeve të intervistës, janë analizuar në mënyrë të detajuar studimet akademike të mëparshme në këtë fushë dhe është përfutur nga gjetjet e tyre. Formulimi i pyetjeve është bërë duke u mbështetur në kërkimet paraprake dhe konceptet e trajtuara në pjesët teorike të studimit.

Karakteristikat demografike të pjesëmarrësve: Në studim kanë marrë pjesë gjithsej 20 persona. Sa i përket gjinisë, shumica e pjesëmarrësve janë femra, gjithsej 14 persona (70%), ndërsa 6 pjesëmarrës (30%) janë meshkuj. Në lidhje me statusin martesor, 11 pjesëmarrës (55%) janë të martuar, 6 pjesëmarrës (30%) janë beqarë, ndërsa 3 pjesëmarrës (15%) janë të ve. Sa i përket profesionit, gjysma e pjesëmarrësve janë amvise (10

³⁶ Şelale Uşen, “Bilimsel Araştırmalarda Veri- Veri Toplama Yöntemleri - Ölçme ve Ölçekler”, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2016), 163.

persona, 50%), ndërsa 4 pjesëmarrës (20%) janë nxënës, 3 pjesëmarrës (15%) punojnë si punëtorë zyrtarë, 1 pjesëmarrës (5%) është shofer, 1 pjesëmarrës (5%) ushtron veprimtari si esnaf dhe 1 pjesëmarrës (5%) punon në sektorin e sigurimeve. Për sa i përket moshës, pjesëmarrësi më i ri është 24 vjeç, ndërsa më i moshuari është 60 vjeç. Mosha mesatare e pjesëmarrësve është 36.6 vjeç. Për ta mbrojtur privatësinë e pjesëmarrësve, emrat janë koduar si P1 (pjesëmarrësi 1), P2 (pjesëmarrësi 2), P3 (pjesëmarrësi 3) e kështu me radhë deri në P20 (pjesëmarrësi 20). Kjo mënyrë kodimi është përdorur për të garantuar ruajtjen e anonimatit dhe të privatisë së pjesëmarrësve.

4. Rezultatet dhe interpretimi

4.1. Kuptimi i vizitave në varreza

Në kuadër të këtij studimi, pjesëmarrësve iu drejtua fillimisht pyetja: *“Çfarë kuptimi kanë për ju vizitat në varreza?”*. Pjesëmarrësit P1, P3, P6, P7, P8, P9, P12, P14, P16, P17, P18 dhe P20, kanë deklaruar se vizitat në varreza për ta përfaqësojnë ndjenja të mallëngjimit, përjetimin e një kontakti shpirtëror me të ndjerët, si dhe ndjenja të mërzisë.

Për shembull, P3 i ka shprehur ndjenjat në këtë mënyrë: *“E ndiej sikur e shoh, sikur bisedoj me të, sikur flas me të. Ka një domethënie shumë të madhe për mua dhe, kur shkoj, ndjehem sikur flas drejtpërdrejt me të, andaj edhe ndihem e lehtësuar.”* Në mënyrë të ngjashme, P9 e ka shpjeguar përvojën e tij me këto fjalë: *“E vetmja gjë që përfaqëson vizita për mua është ta shuaj mallin. Kur shkoj atje, ndiej sikur jam ribashkuar me ta.”* Ndërsa P5 është shprehur kështu: *“Kur dal nga shtëpia, ata (dy fëmijët e mi të ndjerë) i ndiejnë hapat e mi. Shkoj atje që ata të jenë të lumtur. Dy shpirtrat e mi prehen atje, edhe shpirti im dëshiron t'i shohë, prandaj shkoj.”*

Siç mund të shihet, 60% e pjesëmarrësve (12 persona), kanë deklaruar se vizitat në varreza për ta përfaqësojnë mall, ribashkim shpirtëror dhe mërzi. Këto rezultate tregojnë se vizitat në varreza tek individët vizitorë shkaktajnë ndjenja si zbutje e mallëngjimit për të dashurit, ndjesia e pra-

nisë së tyre dhe një përjetim simbolik i ribashkimit. Përkufizimi i P9, i cili e shpreh vizitën si një mënyrë për ta shuar mallin dhe për ta ndjerë se është ribashkuar me të dashurit e tij, tregon se vizitat në varreza krijojnë, qoftë edhe përkohësisht, ndjenjën e afërsisë dhe lidhjes me të ndjerët. Ndërsa përvoja e P5, e cila shkon në varreza duke menduar për lumturinë e fëmijëve të saj të ndjerë dhe ndien praninë e tyre, tregon se kjo praktikë përbën një burim kuptimi dhe mbështetje emocionale gjatë procesit të zisë. Edhe në një studim të realizuar nga Güngör dhe Sivri, është konstatuar se ndjenja psikologjike më e lartë e përjetuar nga individët që vizitojnë varrezat është ndjenja e mallëngjimit (57,3%).³⁷

Pjesëmarrës të tjerë kanë shprehur se vizitat në varreza për ta nënkuptojnë përkujtim, përballje me realitetin, rikujtim të botës tjetër dhe të vdekjes (P2, P4, P10, P15, P19 dhe P20). Për shembull, P15 i ka shprehur ndjenjat me këto fjalë: *“Kur jam në shtëpi, mendoj se nëna ime është ende gjallë. Por kur shkoj në varreza, kuptoj që ajo ka vdekur. Për mua është një përballje. Aty e kuptoj se ajo nuk do të kthehet më dhe aty besoj vërtet në mungesën e saj.”* P18 ka pohuar se vizitat në varreza përfaqësojnë njëkohësisht ndjenjën e mallëngjimit dhe rikujtimin e përhershëm të vdekjes. Ai shprehur: *“Për mua, vizitat në varreza shprehin jo vetëm mall, por edhe praninë e vazhdueshme të vdekjes. Qëndroj përballë mendimit se jeta është vetëm një moment i shkurtër dhe i përkohshëm.”* Ndërsa P19 i ka shprehur mendimet e tij në këtë mënyrë: *“Vizitat në varreza për mua përfaqësojnë kujtimet me të dashurit e mi, sa shumë i kam dashur ata dhe më kujtojnë vdekjen. Gjatë vizitës, kujtoj se në fund, vendi ku do të shkojmë të gjithë është ky.”*

Këta pjesëmarrës (30%, gjithsej 6 persona), kanë theksuar se vizitat në varreza për ta mbartin kuptime si përkujtim, përballje me realitetin, kujtesë për Ahiretin dhe vdekjen. Këto vizita ndihmojnë në pranimin e mungesës së të dashurve që nuk janë më gjallë dhe në rikujtimin e vdekshmërisë personale. Deklarata e P15, ku ajo tregon se përballet me realitetin e

³⁷ Sertaç Güngör - Esra Sivri, “Kent Mezarlıklarında Pandemi Dönemi Öncesi ve Sonrası Ziyaretçi Memnuniyeti Üzerine Bir Araştırma: Konya Üçler Mezarlığı Örneği”, *Journal of Architectural Sciences and Applications* 7/Özel Sayı (30 Nisan 2022), 21.

vdekjes së nënës së saj vetëm kur shkon në varreza dhe se aty fillon ta pranojë mungesën e saj, tregon se këto vizita ndihmojnë në konkretizimin e humbjes. Përkufizimi i P18, që i sheh vizitat si një përvojë që ia kujton njëkohësisht mallin dhe natyrën e përkohshme të jetës, tregon se kjo praktikë nxit një proces reflektimi ekzistencial tek individit. Përmbledhtas, mund të thuhet se vizitat në varreza kanë një ndikim të rëndësishëm mbi individët, duke nxitur si përballjen me humbjet, ashtu edhe një proces të thellë reflektimi mbi jetën dhe vdekjen. Ashtu siç theksohet edhe në hadithin e Pejgamberit Muhamed: *“Vizitoni varrezat, sepse ato ju kujtojnë Ahiretin,”* vizitat në varreza janë një praktikë që forcon vetëdijen për vdekjen. Në një studim të realizuar nga Bora, është theksuar se 37% e pjesëmarrësve vizitojnë varreza *“për ta kujtuar vdekjen dhe për të nxjerrë mësim,”* ndërsa 41% e bëjnë këtë *“sepse është e rekomanduar në hadithet e Pejgamberit.”*³⁸

Ndërkaq, pjesëmarrësit P11 dhe P13, i kanë interpretuar vizitat në varreza si një shprehje të mirënjohjes dhe besnikërisë. P11 është shprehur kështu: *“Për mua, vizitat në varreza janë një akt mirënjohje. Kur e vizitohet varrin e tij/saj, ndiej se po përmbush detyrimet e mia ndaj tij/saj.”* Përkufizimi i P11, që i sheh këto vizita si përmbushje e një detyrimi, tregon se vizitat sjellin qetësi shpirtërore tek individit dhe ndihmojnë në ruajtjen e lidhjes me të ndjerin. Kjo situatë vë në dukje se vizitat në varreza e konkretizojnë ndjenjën e mirënjohjes dhe respektit, duke i dhënë procesit të zisë një kuptim më të thellë.

Përgjigjet e pjesëmarrësve tregojnë se vizitat në varreza mbartin kup-time shumë të ndryshme për individët. Këto vizita nuk shërbejnë vetëm për të zbutur mallin, por gjithashtu krijojnë efekte emocionale si kujtesa e vdekjes dhe Ahiretit, përballja me të kaluarën, dhe shprehja e mirënjohjes ndaj të dashurve. Pjesëmarrësit gjithashtu kanë theksuar se këto vizita ndihmojnë në zbutjen e dhimbjes së humbjes së një personi të dashur. Lutjet, sadakatë dhe vizitat që bëhen për të ndjerët konsiderohen të rëndësi-

³⁸ Elif Mendil Bora, *Sanal Ortamda Mezar Ziyaretleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 85.

shme si për paqen shpirtërore të të vdekurit, ashtu edhe për kënaqësinë dhe përmbushjen shpirtërore të personit që viziton.

4.2. Të afërmit që vizitohen në varreza dhe frekuenca e vizitave

Në kuadër të këtij hulumtimi, pjesëmarrësve iu parashtrua pyetja e dytë: *“Cili është i afërmi që e vizitoni në varreza?”* Përgjigjet e marra tregojnë një spektër të gjerë marrëdhëniesh familjare dhe emocionale me të ndjerët që vizitohen rregullisht. Më konkretisht: P1 ka deklaruar se viziton varrezat e nënës, babait dhe bashkëshortes, P2 viziton nënën dhe babanë, P3 nënën dhe bashkëshortin, P4 nënën, P5 bashkëshortin, djalin, nënën dhe motrën, P6 gjyshin, P7 motrën, P8 gjyshin, P9 hallën, P10 nënën, P11 bashkëshortin, P12 bashkëshortin, P13 bashkëshortin, P14 fëmijën, P15 nënën, P16 nënën, P17 mikun, P18 kushëririn, P19 gjyshen nga babai dhe P20 xhaxhain.

Pjesëmarrësve gjithashtu iu parashtrua pyetja: *“Sa shpesh e vizitoni atë?”*, dhe u analizuan përgjigjet e dhëna. Nga të dhënat e mbledhura, dymbëdhjetë pjesëmarrës (P1, P2, P3, P4, P5, P6, P8, P9, P13, P14, P19 dhe P20), deklaruan se vizitojnë varrezat dy deri në tri herë në vit. Ata e lidhin këtë frekuencë të ulët të vizitave kryesisht me faktorë si largësia gjeografike dhe kushtet e vështira të jetesës. Pjesëmarrësit, gjithashtu, shprehën shqetësim dhe ndjenjë pakënaqësie për shkak të rrallësisë së këtyre vizitave, duke e konsideruar këtë si një pengesë për mbajtjen e lidhjes shpirtërore me të ndjerët. P14 e shpjegon këtë situatë në këtë mënyrë: *“E vizitoj herë pas here, që kur jam zhvendosur në qytet tjetër, nuk kam mundur të shkoj më. Kur isha në fshat, shkoja gjatë festave dhe të xhumave.”* P3 e përshkruan uljen e frekuencës së vizitave si më poshtë: *“Në fillim shkoja shpesh, derisa u martova për herë të dytë, kanë kaluar pesë vjet dhe bashkëshorti i ri nuk më lejon, është xheloz. Prandaj, në këto pesë vjet kam shkuar vetëm dy herë, në netët e shenja/mëdha dhe gjatë festave fetare.”*

Këta pjesëmarrës kanë theksuar se dëshira për t'i vizituar varret e të dashurve është e kufizuar për shkak të distancës, vështirësive në transport, apo kufizimeve që burojnë nga marrëdhëniet shoqërore. Rasti i P14 tre-

gon qartë se largësia fizike ndikon drejtpërdrejt në frekuencën e vizitave, ndërsa rasti i P3 dëshmon se marrëdhëniet personale dhe dinamikat sociale mund të formësojnë pjesëmarrjen e individit në ritualet e zisë. Pakënaqësia e pjesëmarrësve për shkak të reduktimit të vizitave tregon rëndësinë që mbartin vizitat në varreza në krijimin e një lidhjeje me humbjen dhe në përmbushjen shpirtërore. Kjo gjendje tregon se, edhe pse për shkak të kushteve jetësore vizitat mund të jenë të rralla, nevoja për këtë ritual vazhdon të mbetet e fortë. Edhe në një studim të kryer nga Bora, 3% e pjesëmarrësve kanë deklaruar se për shkak të largësisë së varrezave dhe vështirësisë për të arritur aty, nuk kanë mundur t'i realizojnë vizitat.³⁹ Në një mënyrë të ngjashme, një studim i realizuar në Itali, thekson se vizitat në varreza janë në rënie, përveç në “Ditën e të Vdekurve”.⁴⁰

Tetë pjesëmarrës (P7, P10, P11, P12, P15, P16, P17 dhe P18), kanë deklaruar se i realizojnë vizitat në varreza sa herë që kanë kohë. P7 e përshkruan situatën si vijon: *“Shkoj për vizitë sa herë që gjej mundësi.”* P12, nga ana tjetër, deklaron se i kryen vizitat më shpesh, duke thënë: *“Sa herë që shkoj në qytet, çdo mbrëmje shkoj tek ai para se të përfundoj ditën, ose çdo mëngjes e filloj ditën me të.”*

Këta pjesëmarrës kanë theksuar se realizimi i rregullt i vizitave në varreza përbën për ta një lidhje shpirtërore, një burim paqeje dhe një nevojë emocionale. Deklarata e P7, i cili shprehet se shkon në varreza sa herë që i jepet mundësia, nënkupton se këto vizita nuk kryhen në mënyrë të rregullt, por varen nga koha dhe rrethanat. Në të kundërt, P12 deklaron se e ka bërë këtë ritual pjesë të përditshmërisë së tij, duke i kushtuar çdo mundësi për të realizuar vizita, çka tregon dallimet individuale në mënyrën e përjetimit dhe praktikimit të këtij rituali. Edhe në një studim të realizuar nga Sami, është vërejtur se 50% e pjesëmarrësve i vizitojnë shpesh varret e të afërmeve të tyre të ndjerë.⁴¹ Po ashtu, në një studim të MacHale të realizuar

³⁹ Bora, *Sanal Ortamda Mezar Ziyaretleri*, 87.

⁴⁰ Asher D. Colombo - Eleonora Vlach, “Why Do We Go to the Cemetery? Religion, Civiness, and the Cult of the Dead in Twenty-First Century Italy”, *Review of Religious Research* 63/2 (01 Haziran 2021), 226.

⁴¹ Said Sami, *Travmatik Kayıp (Ölümler) Sonrasında Dinî İnanç Sahibi Olan Ve Olmayan Bireylerin Ölümüne, Yasa Ve Sonrasında Yaşanan Sürece Dair Tutumlarının Karşı-*

në vitin 2002, 65% e pjesëmarrësve kanë deklaruar se kryejnë rregullisht vizita në varreza,⁴² ndërsa në studimin e Allison dhe bashkëpunëtorëve, 57% e pjesëmarrësve kanë pohuar se kanë vizituar varrezat gjatë dy muajve të fundit.⁴³

Pjesëmarrësit kanë theksuar se vizitat në varreza i realizojnë kryesisht gjatë festave/bajramave, në prag të festave/bajrameve, ditën e parë të festës/bajramit dhe të xhumave. Edhe në një studim të kryer nga Çalışır dhe bashkëpunëtorët, është konstatuar se pjesëmarrësit i realizojnë vizitat në varreza kryesisht në ditët e festave/bajrameve.⁴⁴ Vizitat në varreza në prag dhe gjatë ditëve të festave/bajrameve fetare përbëjnë një praktikë tradicionale të rrënjosur në kulturën tonë. Kjo traditë është si në Prizren, Sarajevë, po dhe në Shkup.⁴⁵ Vizitat në varreza gjatë ditëve të veçanta kontribuojnë në ruajtjen e gjallë të kujtimit të personit të dashur.

Një pjesë e pjesëmarrësve kanë shprehur se për shkak të largësisë, kushteve të jetesës, ose vështirësive në marrëdhëniet shoqërore, nuk kanë mundësi t'i realizojnë sa duhet këto vizita dhe për pasojë ndihen të shqetësuar. Nga ana tjetër, pjesëmarrës të tjerë kanë theksuar rëndësinë që i kushtojnë vizitave në varreza dhe e kanë cilësuar këtë praktikë si një lidhje shpirtërore, burim paqeje dhe nevojë emocionale për ta. Këto rezultate tregojnë se vizitat në varreza luajnë një rol të rëndësishëm në përmbushjen e nevojave shpirtërore të individit dhe në ruajtjen e kujtimit të të dashurve të ndjerë.

laştırılması (Nitel Bir Araştırma) (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 152.

⁴² Rosemary MacHale - Seán Carey, "An Investigation of the Effects of Bereavement on Mental Health and Challenging Behaviour in Adults with Learning Disability.", *British Journal of Learning Disabilities* 30/3 (01 Eylül 2002), 115.

⁴³ Fraser Allison vd, *The Future Cemetery Survey 2021* (The University of Melbourne University of Oxford, 2021) 14

⁴⁴ Gülsüm Çalışır, "Dinî Bayram Geleneklerinin Kişilerarası İletişime Yansımaları", *Zeyugma I. Uluslararası Multi Disipliner Çalışmalar*, ed. Ebru G. Işıksacan - Esra Manıkan (Gaziantep: İktisat Yayınevi, 2018), 2/209.

⁴⁵ Erol Eroğlu, "Kosova -Prizren Türk Halk Kültüründe Ölüm", *Eurasian Academy of Sciences Eurasian Art & Humanities Journal* 12 (Mayıs 2020), 65.

4.3. Pasqyrimet emocionale të vizitës së varrit të të afërmeve të ndjerë

Në këtë studim, pjesëmarrësve iu parashtrua pyetja e tretë: *“Çfarë ndjeni kur shihni varrin e të afërmit tuaj të ndjerë?”*, dhe u analizuan përgjigjet e tyre. Pjesëmarrësit P1, P3, P4, P5, P6, P7, P8, P9, P13, P14, P15, P16, P17, P18, P19 dhe P20, kanë raportuar se përjetojnë ndjenja të tilla si mërzi, pikëllim, dhimbje, mallëngjim dhe boshllëk emocional në momentin kur shohin varrin e të dashurve të tyre të ndjerë. Këto ndjenja janë interpretuar si të lidhura ngushtë me intensitetin e marrëdhënieve që pjesëmarrësit kishin me personin e humbur, ndjesinë e mungesës së tij në jetën e përditshme, si dhe me kujtimet e përbashkëta që nuk mund të përjetojnë më.

P6 e shpreh këtë gjendje emocionale në këtë mënyrë: *“Sa herë që shkoj, më vijnë në mendje çastet që kemi kaluar bashkë. Do të doja të kaloja kohë me të, por kjo sigurisht nuk është e mundur.”* P17 përshkruan ndjenjat e tij si më poshtë: *“Është pikëlluese të mendosh se personi me të cilin dikur ndaje të njëjtin ajër dhe vend tani pushon në atë vend.”* P19 e shpreh dhimbjen e tij me këto fjalë: *“Ndiej mërzi dhe keqardhje, më vjen shumë rëndë. Është sikur një pjesë e trupit tim është shkëputur nga unë.”* Mërzitja, pikëllimi, dhimbja, mallëngjimi dhe ndjenja e boshllëkut, që ndihen gjatë vizitave në varreza, janë pasqyrim i lidhjeve të thella me të ndjerët dhe e pamundësisë për të ndarë më përjetime me ta. Malli i P6, i cili rigjallërohet përmes kujtimeve të përbashkëta, shpreh zbrazëtinë emocionale që shkakton humbja. Ndërsa mërzitja e P17 për faktin që personi me të cilin ka ndarë jetën tashmë ndodhet në varr, përbën një ballafaqim me realitetin konkret të vdekjes. Përkufizimi i dhimbjes nga P19 si *“sikur më është shkëputur një pjesë e trupit”*, tregon ndikimin e thellë të humbjes në individ. Këto shprehje dëshmojnë se vizitat në varreza përbëjnë për individët një përjetim emocionalisht intensiv dhe një mjet për të rritur ndërjegjësimin për humbjen. Edhe në një studim të kryer nga Güngör dhe Sivri, ndjenjat më të forta të përjetuara gjatë vizitave në varreza ishin malli (57,3%) dhe mërzia (61,2%).⁴⁶

⁴⁶ Güngör - Sivri, “Kent Mezarlıklarında Pandemi Dönemi Öncesi ve Sonrası...”, 21.

Ndërkaq, pjesëmarrësit P2 dhe P12 kanë shprehur se ndiejnë gëzim dhe qetësi kur vizitojnë varrin e të afërmeve të tyre të ndjerë. P2 e shpjegon këtë gjendje kështu: *“Kur shkoj për të parë nënën dhe babanë tim, ndjehem shumë i lumtur, sepse besoj se edhe ata më shohin mua.”* P12, nga ana tjetër, i përshkruan ndjenjat e tij si vijon: *“Kur shkoj te varri i tij, ndjehem vërtet shumë i lehtësuar, më pushton një ndjenjë qetësie. Është sikur brenda meje ka një ngarkesë të madhe, sikur mbaj një barrë në shpinë, dhe kur shkoj atje, sikur e lë atë barrë pas dhe largohem më i qetë.”*

Deklaratat e pjesëmarrësve që ndiejnë gëzim dhe qetësi gjatë vizitave në varreza tregojnë se këto vizita kanë një funksion të rëndësishëm në vendosjen e një lidhjeje emocionale me të ndjerët dhe në lehtësimin shpirtëror. Besimi i P2 se prindërit e tij e shohin atë gjatë vizitës në varreza përfaqëson një mënyrë simbolike të komunikimit me të ndjerët dhe një përpjekje për të kapërcyer ndjenjën e vetmisë. Ndërsa përjetimi i P12 se gjatë këtyre vizitave ndien sikur liron një ngarkesë të brendshme, dëshmon se ky ritual përmbush një funksion qetësues dhe siguron një paqe të brendshme. Me fjalë të tjera, vizitat në varreza për disa individë përfaqësojnë një mekanizëm të rëndësishëm përballjeje, i cili e lehtëson ballafaqimin me humbjen, zbut ngarkesën emocionale dhe ofron kënaqësi shpirtërore. Edhe në një studim të kryer nga Sami, 50% e pjesëmarrësve kanë deklaruar se vizitat në varreza u ofrojnë qetësi.⁴⁷ Sipas rezultateve të studimit, shumica e pjesëmarrësve përjetojnë ndjenja si mërzë, pikëllim, dhimbje, mallëngjim dhe boshllëk gjatë vizitave në varreza, ndërsa një pjesë më e vogël i lidh këto vizita me ndjenja lumturie dhe lehtësimi shpirtëror.

4.4. Roli i besimeve fetare në përballimin e dhimbjes dhe mërzisë

Në kuadër të këtij hulumtimi, pjesëmarrësve iu parashtrua pyetja e katërt: *“A ju ndihmojnë besimet tuaja fetare në përballimin e kësaj mërzie?”*, dhe u analizuan përgjigjet e dhëna. Gjashtëmbëdhjetë pjesëmarrës (P1, P2, P4, P5, P6, P7, P8, P9, P10, P11, P12, P13, P14, P15, P19 dhe P20), kanë deklaruar se besimet e tyre fetare u ofrojnë mbështetje dhe

⁴⁷ Sami, *Travmatik Kayıp (Ölümler)...*, 152.

lehtësi emocionale në përballimin e dhimbjes dhe pikëllimit që ndiejnë për humbjen e të afërmeve të tyre.

P1 e shpreh ndihmën që ka marrë nga besimi fetar në këtë proces me fjalët: *“Kam kaluar periudha shumë të vështira, por ia dola falë besimit tim. Besimi më ka dhënë një mbështetje shumë të madhe.”* P4, nga ana tjetër, deklaron: *“Po të mos kisha besim, me siguri do të kisha përjetuar gjëra shumë të ndryshme. Besimi më mban gjallë; pa të nuk do të mund të qëndroja në këmbë.”* P11 thekson ndikimin e besimit fetar në përballimin e dhimbjes me këto fjalë: *“Nëse nuk do ta kishim këtë besim fetar, kjo dhimbje nuk do të ishte e përbalueshme dhe as e kuptueshme. Besimi im fetar më ka ndihmuar shumë në këtë aspekt.”* Megjithatë, P17 shpreh se besimi fetar nuk është gjithmonë i mjaftueshëm dhe komenton: *“Besimet e mia fetare sigurisht që më ndihmojnë në përballimin e kësaj mërzie. Por, ndonjëherë nuk mjaftojnë. Sepse kur humb dikë shumë të dashur dhe të afërt, atëherë mërzia bëhet aq e madhe sa nuk mund ta interpretoj përmes besimit. Në ato momente, njeriu nuk mendon për asgjë tjetër përveç mërziës.”*

Nga deklaratat e pjesëmarrësve mund të konkludohet se besimi fetar luan një rol mbështetës në përballimin e dhimbjes dhe pikëllimit. P1 dhe P4 theksojnë se besimi u ka ndihmuar të qëndrojnë të fortë dhe të kapërcejnë periudhat e vështira, ndërsa P11 thekson se besimi ia ka bërë të mundur përballimin e kësaj dhimbjeje. Megjithatë, deklarata e P17 tregon se humbja e një personi shumë të dashur mund të tejkalojë kuadrin e përjetimit fetar, duke bërë që në disa raste besimi të mos mjaftojë si mjet përbalues. Kjo situatë tregon se megjithëse besimi ofron një mbështetje të rëndësishme gjatë procesit të zisë, përjetimi emocional është thellësisht personal dhe mund të tejkalojë kuptimin dhe konsolidimin që ofron feja.⁴⁸

Ndërsa shumica e pjesëmarrësve shprehen se besimi fetar u ka ndihmuar ndjeshëm në përballimin e ndjenjave të dhimbjes dhe pikëllimit,

⁴⁸ Ö. Aydın Güler, “Dini İnanç ve Psikolojik Sağlık İlişkisine Dair Bir Değerlendirme”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/4 (2010), 99; Mustafa Özkan, “Orta Yaş Erkeklerde Ebeveyn Ölümü Sonrası Rezidüel Yası Etkileyen Faktörler”, *Düşünen Adam Dergisi* 11/2 (1998), 27-32.

disa të tjerë kanë përjetuar hezitim ose ndjenjë të pamjaftueshmërisë në këtë drejtim. Këto qasje të ndryshme mund të shpjegohen përmes faktorëve si karakteristikat personale, niveli i besimit, struktura familjare dhe formimi në edukimin fetar. Rezultatet tregojnë se si vizitat në varreza, ashtu edhe besimet fetare, kanë një rol të rëndësishëm në procesin e rikuperimit psikologjik, por ky rol ndryshon nga individ në individ.

4.5. Vizitat në varreza - dëshira për të ndjerin dhe lehtësimi i dhimbjes

Në këtë hulumtim, pjesëmarrësve iu parashtrua pyetja e pestë: *“A ju ndihmojnë vizitat në varreza ta lehtësoni mallin për të ndjerin dhe dhimbjen tuaj?”*, dhe u analizuan përgjigjet e tyre. Nga të dhënat e mbledhura, katër pjesëmarrës (P2, P3, P14 dhe P16), kanë deklaruar se vizitat në varreza u ndihmojnë në zbutjen e ndjenjës së mallëngjimit dhe në lehtësimin e dhimbjes së humbjes.

P14 e përshkruan këtë përvojë si vijon: “Po, kur shkoj atje, sikur e shoh atë aty, madje ndiej sikur e nuhas aromën e tij. Është një ndjesi shumë e veçantë.” Ndërsa P16 shprehet: “Ndiej që lehtësohem, qoftë edhe pak. Sikur e kam përballë, flas me të, i tregoj çfarë ka ndodhur, hapem me të.” Deklaratat e këtyre pjesëmarrësve tregojnë se vizitat në varreza nuk përbëjnë vetëm një pjesë të mërzisë, por shërbejnë gjithashtu si mjet për lehtësim emocional dhe ngushëllim shpirtëror. Ndjesia e P14 për praninë fizike të të ndjerit dhe ndjesia e afërsisë me të sugjeron se këto vizita ndihmojnë në përballimin e mallëngjimit. Fakti që P16 e konsideron vizitën në varreza si një mundësi për të biseduar dhe ndarë ndjenja, tregon se ky ritual ndihmon në reduktimin e ndjenjës së vetmisë tek individ dhe në ruajtjen e lidhjes me të ndjerin në një nivel mendor dhe emocional. Kjo situatë dëshmon se vizitat në varreza ofrojnë mbështetje si në aspektin emocional, ashtu edhe në atë shpirtëror, dhe kontribuojnë në mënyrë pozitive në procesin e kuptimit dhe përpunimit të humbjes nga ana e individëve.

Megjithatë, dhjetë pjesëmarrës (P1, P4, P5, P6, P12, P13, P15, P18, P19 dhe P20), kanë deklaruar se vizitat në varreza as nuk e zbusin mallin,

as nuk e lehtësojnë dhimbjen; përkundrazi, i intensifikojnë këto ndjenja. P1 këtë situatë e ka shpjeguar në këtë mënyrë: “Përkundrazi, kjo ma shton edhe më shumë dhimbjen, ma rrit mallin, ma thellon mallëngjimin.” P6 e shpjegon kështu: *“Nuk e lehtëson mallin tim, përkundrazi e shton. Kur e shoh emrin e shkruar në gurin e varrit, e kuptoj se nuk do të mund ta përqafoj më kurrë deri në botën tjetër.”* P12 gjithashtu përshkruan ndjesitë e saj: *“Kur shoh fotografinë e tij mbi varr, pyes veten nëse dhimbja ime do të lehtësohet sadopak, nëse telashet e mia të kësaj bote do të zbuten, por fatkeqësisht, as malli nuk shteron, as dhimbja nuk shuhet.”*

Këta pjesëmarrës kanë theksuar se vizitat në varreza nuk e lehtësojnë mallin dhe dhimbjen e tyre, përkundrazi, ato shkaktojnë intensifikimin e mëtejshëm të këtyre ndjenjave. Fakti që P1 dhe P6 shprehin se ndjenja e mallëngjimit shtohet kur shohin gurin e varrit dhe emrin e të ndjerit të gdhendur mbi të, tregon se këto vizita e konkretizojnë ballafaqimin me humbjen dhe e thellojnë dhimbjen, duke e bërë më të ndjeshëm realitetin e pamundësisë për t’u ribashkuar me të dashurit në këtë botë. Ndërkohë, megjithëse P12 shpreson që shikimi i fotografisë mbi gurin e varrit do të sjellë lehtësim të mallëngjimit dhe dhimbjes, ai shpreh se këto ndjenja nuk ndryshojnë, çka tregon se pritshmëritë emocionale që lidhen me vizitat në varreza nuk përmbushen gjithmonë. Kjo situatë tregon se për disa individë, vizitat në varreza nuk funksionojnë si mbështetje shpirtërore, por përkundrazi, e bëjnë edhe më të dukshme thellësinë dhe përhershëmërinë e humbjes së përjetuar.

Gjithashtu, gjashtë pjesëmarrës (P7, P8, P9, P10, P11 dhe P17), kanë deklaruar se vizitat në varreza e zbusin mallin në një farë mase, por nuk e lehtësojnë dhimbjen. P7 thekson: “Malli më pakësohet. Ndihehem mirë kur shkoj, por dhimbja nuk lehtësohet. Përkundrazi, ajo thellohet më shumë. Çdo vizitë e sjell dhimbjen dhe kujtimet përsëri.” Ndërsa P8 shprehet: “Dhimbja nuk kalon. Por malli zbutet në atë mënyrë që kur lutem te varri i tij, gjej një ngushëllim; ndjehem sikur është pranë meje, sikur nuk ka ikur fare.”

Deklaratat e P7 dhe P8 se këto vizita zbusin deri diku mallin, por nuk lehtësojnë dhimbjen, tregojnë kompleksitetin e pikëllimit të përjetuar dhe

natyrën shumëdimensionale të përvojave emocionale të individëve. Fakti që P7 shpreh se vizitat në varreza e zbusin mallin, por e rrisin dhimbjen, tregon se këto vizita intensifikojnë ballafaqimin me humbjen, duke krijuar një përjetim njëkohësisht ngushëllues dhe të dhimbshëm. Ndërkohë, qasja e P8, i cili e sheh vizitën në varreza si një mjet për të krijuar një lidhje emocionale përmes duasë/lutjes dhe për të gjetur ngushëllim, pasqyron përdorimin e mekanizmave të përballimit të ndërtuara mbi përvojën personale. Megjithatë, pohimi i tij se dhimbja vazhdon dhe është tepër e thellë për t'u zbutur lehtësisht, thekson sfidat që sjell humbja emocionale. Me pak fjalë, këto përvoja dëshmojnë se vizitat në varreza krijojnë një ekuilibër mes mallëngjimit dhe dhimbjes; ndonëse ndihmojnë në krijimin e një lidhjeje simbolike me të ndjerin, ato nuk janë të mjaftueshme për ta zhdukur barrën emocionale që sjell humbja.

Në përmbledhje, pjesëmarrësit mund të ndahen në tri grupe bazuar në përgjigjet e tyre ndaj kësaj pyetjeje: Grupi i parë: ata që ndiejnë se vizitat në varreza zbusin mallin dhe lehtësojnë dhimbjen. Grupi i dytë: ata që besojnë se këto vizita as nuk e zbusin mallin dhe as nuk e lehtësojnë dhimbjen, përkundrazi, i intensifikojnë ndjenjat negative. Grupi i tretë: ata që përjetojnë një zbutje të mallëngjimit, por jo të dhimbjes. Këto dallime mund të lidhen me faktorë të tillë si mosha e të ndjerit në momentin e vdekjes, natyra e marrëdhënies, niveli i afërsisë dhe dashurisë, intensiteti i mallëngjimit, përkushtimi fetar dhe edukimi fetar i individëve. Te disa persona, vizitat në varreza ofrojnë një burim ngushëllimi dhe lehtësimi shpirtëror, ndërsa për disa të tjerë, ato e bëjnë më të ndjeshëm dhimbjen dhe theksojnë vazhdimësinë e mungesës. Këto gjetje tregojnë se ndikimi i vizitave në varreza ndryshon në varësi të faktorëve personalë dhe kontekstualë, dhe nuk është i njëjtë për të gjithë individët.

4.6. Rituale dhe praktika fetare të kryera gjatë vizitave në varreza

Në kuadër të këtij hulumtimi, pjesëmarrësve iu parashtrua pyetja e gjashtë: “Çfarë ritualesh fetare (praktika fetare) kryeni gjatë vizitave tuaja në varreza?”, dhe u analizuan përgjigjet e tyre. Gjashtëmbëdhjetë pjesëmarrës (P1, P2, P3, P4, P5, P6, P7, P8, P9, P11, P12, P14, P15, P16, P17, P18, P19 dhe P20), kanë deklaruar se gjatë vizitave të tyre në varreza praktikojnë leximin e pasazheve nga Kurani, siç janë surja Jasin, Fatiha dhe pjesë të tjera të shenjta.

P4, duke ndarë mendimet e saj për këtë ritual, shprehet si vijon: “Kur lexoja një Fatiha, në brendësi i thosha vetes: “Nënë e dashur, po ta dërgoj këtë si një puthje në faqe.” Kur lexoja Jasin ose hatme nga Kurani, nuk doja ta dhuroja për askënd tjetër përveç nënës sime, sepse ndihesha sikur po e ndaja atë që i takonte asaj. Më vonë lexova diku se ‘sevapi i dhuruar nuk zvogëlohet për asnjë’, dhe atëherë fillova t’i dhuroja edhe për shpirtërat e të tjerëve.” Ndërkohë, P17 shprehet: “Në radhë të parë për të afërmit e mi, por edhe për shpirtërat e të gjithë të vdekurve, lexoj Kuran dhe bëj lutje.”

Ndër pjesëmarrësit është vërejtur se leximi i Kuranit është një praktikë mjaft e përhapur. Ky ritual mund të interpretohet si një përpjekje për të gjetur paqe shpirtërore dhe për të krijuar një lidhje simbolike me të afërmit e humbur. Shprehjet e pjesëmarrësve në lidhje me këtë praktikë reflektojnë jo vetëm një kërkim të ngushëllimit të bazuar në besim, por gjithashtu ndjenja dashurie, mallëngjimi dhe përgjegjësie. Dëshira e P4 për t’ia kushtuar posaçërisht nënës së saj leximin e Jasinit dhe hatmeve të Kuranit, shpreh përpjekjen për të krijuar një kuptim personal të këtij akti dhe lidhjen e thellë që ndien ndaj personit të dashur. Megjithatë, pas njohjes së besimit se “sevapi i dhuruar nuk zvogëlohet”, ajo filloi t’ia dhuronte edhe shpirtërat e tjerë, çka tregon një transformim në kuptimin e saj shpirtëror dhe adoptimin e një qasjeje që forcon ndjeshmërinë sociale dhe solidaritetin kolektiv. Ky ritual përmbush një funksion të rëndësishëm si mekanizëm përballues, që ndihmon individin ta lehtësojë dhimbjen e tij, ndërsa njëkohësisht shërben si një praktikë shpirtërore për të shprehur dashurinë dhe përkushtimin ndaj të ndjerëve. Në një studim të mëparshëm

të kryer nga Bora, 100% e pjesëmarrësve deklaruan se gjatë vizitave në varreza lexojnë lutje dhe sure të ndryshme.⁴⁹ Po ashtu, edhe në hulumtimin e Dikici dhe Büyükdoğan, kjo praktikë është raportuar gjerësisht.⁵⁰

Gjashtë pjesëmarrës (P1, P3, P10, P11, P19 dhe P20), kanë deklaruar se gjatë vizitave në varreza lutën për faljen e mëkateve të të dashurve të tyre të ndjerë dhe bëjnë lutje për ta. P10 e shpjegon këtë ritual në mënyrë të tillë: “Mbjell bimë me aromë të këndshme dhe e zbukuroj varrin me lule, pastroj barërat e këqija. Dhe lutem që shpirti i tij të gjejë paqe.” P19 shprehet në mënyrë të ngjashme: “Më e rëndësishmja është të lutem dhe të lexoj Kuran që Allahu t’ia falë mëkatet.” Rituali i kërimit të faljes dhe lutjes për të dashurit gjatë vizitave në varreza mund të interpretohet si një shprehje e ndjenjave të përgjegjësisë dhe dashurisë ndaj të afërmeve të humbur, si dhe si një përpjekje shpirtërore për të kontribuar në qetësinë dhe paqen e tyre në jetën pas vdekjes. Deklaratat e pjesëmarrësve tregojnë se ky ritual mbart një domethënie si personale, ashtu edhe fetare. Sjellja e P10, i cili zbukuron varrin me lule dhe pastroj barërat e këqija, mund të konsiderohet jo vetëm si një akt kujdesi dhe respekti, por edhe si një mënyrë për t’i dhënë kuptim dhimbjes përmes një veprimi fizik dhe për të kërkuar lehtësim emocional. Ndërkaq, veprimi i P19 për të kërkuar falje nga Allahu dhe për të lexuar Kuran reflekton përpjekjen për të gjetur ngushëllim në bazë të besimit fetar dhe shpreh besimin e tij në jetën pas vdekjes. Këto rituale mbartin funksione të rëndësishme psikologjike në procesin e zisë, siç janë: krijimi i një lidhjeje të vazhdueshme me personin e humbur, siguri i lehtësimit emocional, zbutja e ndjenjës së fajit dhe përpjekja për të siguruar paqen e përjetshme të të ndjerit. Në studimin e kryer nga Güngör dhe Sivri, 84,5% e pjesëmarrësve kanë deklaruar se qëllimi i tyre kryesor për të vizituar varrezat ishte për të bërë lutje.⁵¹

⁴⁹ Bora, *Sanal Ortamda Mezar Ziyaretleri*, 88.

⁵⁰ Erkan Dikici - Seda Büyükdoğan, “Değişmeyen Ölüm Gerçeği Karşısında Değişen Taziye Kültürü: Kayseri/Tokmak Köyü Avşar Türkleri Örneği”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2020), 59.

⁵¹ Güngör - Sivri, “Kent Mezarlıklarında Pandemi Dönemi Öncesi ve Sonrası Ziyaretçi Memnuniyeti Üzerine Bir Araştırma”, 20.

Gjashtë pjesëmarrës (P3, P5, P6, P8, P9, P16), kanë deklaruar se gjatë vizitave në varreza shpërndajnë ushqime (karamеле, llokume, ëmbëlsira) për shpirtin e të ndjerëve. P3 i shpreh mendimet e tij në këtë mënyrë: “Kur shkoj te varri, marr me vete karamеле, llokume, ëmbëlsira për t’ua shpërndarë fëmijëve, njëherazi për të gjetur qetësi në ndërgjegjen time dhe për të mos dashur që personi im i dashur të përjetojë dhembje apo vuajtje. Gjithashtu i dhuroj hatme nga Jasin dhe Kurani Kerim.” P5 e shpjegon zakonet e shpërndarjes së ushqimeve gjatë vizitave në varreza si më poshtë: “Gjatë bajrameve/festave apo netëve të mëdha/Kandilit, marr me vete biskota, karamеле, llokume për t’i shpërndarë te fëmijët apo te vizitorët e tjerë që ndodhen aty.” Pjesëmarrësit kanë treguar se shpërndarja e ushqimeve për shpirtin e të ndjerit përmbush një funksion të dyfishtë: ofron qetësim të ndërgjegjes dhe reflekton dëshirën që i ndjeri të mos përjetojë mundime në jetën pas vdekjes. Kjo praktikë shpesh shoqërohet me rituale si leximi i Kuranit dhe lutjet, të cilat nuk anashkalohen.

Ndërkohë, pjesëmarrësi P13 ka deklaruar se nuk kryen ndonjë ritual fetar gjatë vizitave në varreza, duke u shprehur: “Kur shkoj në varreza, shkoj për të folur. Jam kundër leximit të Kuranit apo të ajeteve. Ato janë për të gjallët.” P13 i jep përparësi komunikimit të drejtpërdrejtë me të ndjerin dhe shprehjes së ndjenjave të tij, përkundër praktikave tradicionale fetare.

Siç mund të kuptohet nga deklaratat e pjesëmarrësve, këto vizita dhe ritualet që kryhen gjatë tyre luajnë funksione si psikologjike ashtu edhe shoqërore në procesin e përbalimit të humbjes nga ana e individëve. Praktika e shpërndarjes së ushqimeve për shpirtin e të ndjerëve, e përmendur nga pjesëmarrësit, mund të interpretohet si një përpjekje për të arritur qetësi ndërgjegjësore dhe si shprehje e dëshirës që i ndjeri të mos përjetojë vuajtje. Njëkohësisht, kjo mund të vlerësohet si një traditë që nxit solidaritetin dhe ndarjen brenda komunitetit. Ky ritual përmbush nevojat e individëve për të shprehur hidhërimin, për të gjetur kënaqësi shpirtërore dhe për t’i dhënë kuptim ndjenjave të tyre nëpërmjet një praktike simbolike. Nga ana tjetër, fakti që P13 preferon të komunikojë me të dashurit e tij të ndjerë në vend të kryerjes së ritualeve fetare tregon se përballja me hidhë-

rimin dhe kërkimi i kuptimit përballë humbjes mund të shprehen përmes rrugëve personale dhe individuale. Kjo pasqyron diversitetin e përjetimeve dhe qasjeve ndaj zisë dhe dhimbjes. Përhapja e praktikave si leximi i Kuranit dhe bërja e lutjeve tregon rolin e rëndësishëm që luajnë këto rituale në përballjen me realitetin e vdekjes, në kërkimin e ngushëllimit të bazuar në besim, si dhe në ruajtjen e vlerave kulturore kolektive. Në përmbledhje, vizitat në varreza përfaqësojnë një proces shumëdimensional që u shërben njëkohësisht nevojave të individit për të gjetur paqe shpirtërore dhe për të forcuar ndjenjën e përkatësisë shoqërore.

4.7. Ndikimet e ndërprerjes së vizitave në varreza

Në kuadër të intervistës, pjesëmarrësve iu parashtrua pyetja e shtatë: *“Si ndiheni kur nuk shkoni në varreza, apo kur bëni një ndërprerje të gjatë në vizitat tuaja?”*, dhe u analizuan përgjigjet e tyre. Shumica e pjesëmarrësve (P2, P3, P5, P6, P7, P9, P10, P11, P13, P14, P15, P16, P18, P19 dhe P20), kanë deklaruar se përjetojnë ndjenja të pakëndshme kur nuk arrijnë të vizitojnë varrezat për një periudhë të gjatë kohore. Ata kanë theksuar se pamundësia për të realizuar vizita të rregullta shkakton te ta ndjenja faji, shqetësim ndërgjegjeje dhe një ndjesi të shtuar përgjegjësie morale ndaj të ndjerëve.

P3 e përshkruan këtë përvojë me këto fjalë: “Kur nuk shkoj, ndihem sikur jam një bashkëshort apo fëmijë i paudhë. Sidomos kur nuk shkoj në ditët fetare/bajrameve, gjatë festave dhe netëve të mëdha/Kandilit, ndjehem edhe më keq. Në ato ditë përpiqem të shkoj që të ndiej paqe në ndërgjegje.” P6, duke përshkruar ndjesitë e ngjashme, shprehet: “Kur nuk shkoj në varreza gjatë verës kur jam në vendlindje, ndjehem shumë keq. Ndjehem sikur po bëj diçka të gabuar, sikur po e mërzis atë.” P7 e shpreh situatën në këtë mënyrë: “Ndien një lloj faji. Është sikur je zënë me dikë dhe nuk shkon ta takosh, edhe pse e di që duhet.” P14 thotë: “Kur nuk shkoj, ndihem sikur kam bërë diçka të gabuar.”

Fakti që një ndërprerje e gjatë e vizitave në varreza shkakton ndjenja faji dhe shqetësim ndërgjegjeje, përbën një tregues të fuqishëm të ndjenjës së përgjegjësisë dhe të lidhjes emocionale që individët ndiejnë ndaj të

afërmve të tyre të ndjerë. Deklaratat e pjesëmarrësve tregojnë se ky ritual nuk përjetohet vetëm si një detyrim fetar apo tradicional, por gjithashtu si një mjet për ta ruajtur ekuilibrin emocional gjatë procesit të zisë. Veçanërisht deklaratat e P3 dhe P6 dëshmojnë se mos përmbushja e këtij rituali perceptohet si një formë neglizhence apo mungesë ndjeshmërie ndaj të dashurit të humbur, çka thëllon më tej ndjenjën e fajit. Komenti i P7, se mosshkuarja në varreza krijon ndjesinë e një lloji “zemërimi” të ndërsjellë, reflekton përpjekjen e individëve për ta ruajtur lidhjen emocionale me të ndjerin dhe vështirësinë psikologjike që përjetojnë kur mendojnë se kjo lidhje ndërpritet. Me pak fjalë, vizitat në varreza nuk përfaqësojnë vetëm një ritual fetar, por gjithashtu mbartin një funksion psikologjik të rëndësishëm në procesin e kuptimit të humbjes, përjetimit të zisë dhe ruajtjes së një ndjenje paqije të brendshme.

Nga ana tjetër, katër pjesëmarrës (P4, P8, P12, P17), kanë deklaruar se ndërprerja e gjatë e vizitave apo moskryerja fare e tyre nuk ka sjellë te ta ndjenja negative apo faj. P4 është shprehur: “Nuk ndiej asnjë ndjenjë fajti.” Ndërsa P8 ka komentuar: “Nëse do të ishte pranë meje dhe nuk do të shkoja, do të ndihesha keq. Por përderisa është larg dhe nuk mund të shkoj, nuk ndiej keqardhje.” Këta pjesëmarrës kanë theksuar se mungesa e ndjenjës së fajit lidhet me faktorë si distanca, pamundësia fizike dhe perceptimi personal se vizitat nuk përbëjnë një domosdoshmëri shpirtërore. Kjo situatë tregon se përjetimi i zisë dhe lidhja me të ndjerin mund të ndryshojë në mënyrë domethënëse nga një individ te tjetri, në varësi të kushteve kontekstuale dhe bindjeve personale.

Një nga pjesëmarrësit (P1) ka deklaruar se në fillim përjetonte ndjenjë fajti kur nuk shkonte në varreza, por me kalimin e kohës këto ndjenja u zvogëluan: “Në fillim ndihesha fajtor, por tani nuk ndiej aq shumë, mbase jam mësuar.” Kjo deklaratë tregon se reagimet emocionale dhe zakonet e individëve mund të ndryshojnë me kalimin e kohës.

Siç mund të kuptohet edhe nga deklaratat e pjesëmarrësve, mungesa e ndjenjës së fajit apo keqardhjes për mosshkuarjen në varreza reflekton perceptimet personale, kushtet jetësore dhe vlerat individuale të secilit. Me fjalë të tjera, faktorë të jashtëm si largësia apo pamundësia fizike mu-

nd të ndikojnë në reduktimin e ndjenjës së fajit, ndërkohë që mungesa e një ndjenje detyrimi ndaj këtij rituali tregon se disa individë nuk e shohin vizitën në varreza si një domosdoshmëri që lidhet drejtpërdrejt me lidhjen emocionale ndaj të ndjerit. Rënia graduale e ndjenjës së fajit të përjetuar nga P1 në periudhën fillestare sugjeron se reagimet emocionale dhe zakonet e individëve mund të pësojnë përshtatje në përputhje me kohën dhe kushtet aktuale të jetës. Kjo situatë dëshmon se përjetimi i zisë është një përvojë dinamike dhe personale, e cila formësohet në ndërveprim të vazhdueshëm mes faktorëve të jashtëm dhe të brendshëm që ndikojnë tek individit.

4.8. Ndikimi i vizitave në varreza në rishikimi i jetës/reflektimin mbi jetën

Në këtë hulumtim, pjesëmarrësve iu parashtrua pyetja e tetë: *“A ju nxisin vizitat në varreza të rishikoni jetën ose të reflektoni mbi jetën tuaj?”*, dhe u analizuan përgjigjet e tyre. Shumica e pjesëmarrësve (P1, P2, P3, P5, P6, P7, P8, P9, P10, P11, P12, P14, P15, P16, P18, P19 dhe P20), janë përgjigjur pozitivisht, duke pohuar se vizitat në varreza i nxisin të rishikojnë/reflektojnë mbi jetën, mbi përkohshmërinë e ekzistencës dhe mbi vlerat që duhet ta udhëheqin jetën e tyre të përditshme.

P3 e shpjegon këtë proces rishikimi/reflektimi në mënyrë të tillë: “Po, pa asnjë dyshim. Pas kthimit nga varreza, filloj t’u kushtoj më shumë rëndësi adhurimeve të mia, në veçanti faljes së namazeve dhe leximit të Kuranit. Mundohem të jem një njeri më i mirë, i ndershëm dhe të shmang gënjeshtrenë.” P6 shprehet në mënyrë të ngjashme: “Sigurisht që rishikoj/reflektoj. Kur e shikon, e kupton se jetën po e jetojmë vetëm për këtë botë, hamë, pimë, udhëtojmë, por nuk kemi asnjë garanci se do të jemi këtu nesër.” P8, sa i përket rishikimit/reflektimit mbi jetën, thotë: “Po, më nxit të rishikoj/reflektoj. E analizoj jetën. Ka vdekje, ka të drejtë. Mendoj me vete: nëse do të vdisja tani, a jam i përgatitur për botën tjetër?” P19 e përshkruan këtë përjetim në këtë mënyrë: “Pa dyshim që rishikoj/reflektoj. Sepse të kujton vdekjen. E kur të kujton vdekjen, bëhesh më i kujdesshëm në përmbushjen e përgjegjësi ndaj Allahut.”

Deklaratat e pjesëmarrësve tregojnë se vizitat në varreza krijojnë një ndërgjegjësim etik dhe shpirtëror tek individët, duke nxitur nevojën për të rishikuar praktikatat jetësore dhe besimet personale. Theksimi i P3 dhe P19 për rëndësinë që u kushtojnë adhurimeve pas këtyre vizitave tregon se rishikimi/reflektimi i nxitur nga varrezat e motivon individin të përmbushë me më shumë vetëdije përgjegjësitë e tij ndaj Allahut. Kritika e P6 ndaj mënyrës së jetesës të përqendruar vetëm në këtë botë sinjalizon se përvoja e varrezës e ndihmon individin të kuptojë përkohshmërinë e jetës dhe ta integrojë realitetin e vdekjes në kuptimin e ekzistencës. Ndërkohë, mendimi i P8 për përgatitjen për jetën e përtejme është rezultat i një procesi rishikimi/reflektimi shpirtëror që lind përmes përballjes me vdekjen. Pra, vizitat në varreza nuk përmbushin vetëm funksionin e vendosjes së një lidhjeje me të ndjerët, por gjithashtu kontribuojnë në proceset e kuptimit të jetës, rivlerësimit të vlerave dhe kërkimit për qetësi shpirtërore. Për më tepër, këto përjetime përputhen me hadithin e Pejgamberit Muhamed: *“Vizitoni varrezat, sepse vizitat në varreza ju kujtojnë ahiretin.”*⁵²

Nga ana tjetër, pjesëmarrësit P4, P13 dhe P17, kanë deklaruar se vizitat në varreza nuk i nxisin ata të rishikojnë/reflektojnë mbi jetën. Megjithatë, këta pjesëmarrës kanë theksuar se rishikimi/reflektimi mbi jetën tek ata ndodh më tepër si pasojë e humbjes së të dashurve dhe nën ndikimin e bindjeve të tyre fetare. P4 këtë çështje e ka shprehur me këto fjalë: “Nuk kam rishikuar/reflektuar kurrë mbi jetën, sepse besimi im më ka mbajtur të fortë. Vdekja e nënës më bëri të kuptoj se kjo botë dhe bota tjetër janë një tërësi. Kjo është një jetë, ajo është një tjetër; por të dyja janë një tërësi, si dy gjysmat e një molle.” P13 mendimet e tij i ka shprehur si më poshtë: “Nuk janë vizitat në varreza ato që më bëjnë të rishikoj/reflektoj mbi jetën. Kur humb dikë të dashur, ose dikë shumë të afërt, atëherë fillon ta mendosh jetën. Nuk është e nevojshme të vizitosh varreza për këtë.” P17 është përgjigjur në këtë mënyrë: “Nuk është vetëm kur hyj në varreza, unë e rishikoj/reflektoj jetën time në çdo moment.”

Nga ana tjetër, është vërejtur se ekzistojnë edhe pjesëmarrës që deklarojnë se vizitat në varreza nuk i kanë nxitur të rishikojë/reflektojnë mbi

⁵² Tirmizî, “Cenâiz”, 60 (No: 1054).

jetën. Përkufizimi i P4 për jetën dhe vdekjen si një tërësi sugjeron se një besim i fortë mund ta qetësojë individin përballë ekzistencës së vdekjes dhe të krijojë ndjesinë e pranimit, më shumë sesa të nxisë një proces rishikimi/reflektimi. Komenti i P13, që e lidh rishikimin/reflektimin me përvojën e humbjes së një të afërmi, sugjeron se këto procese janë të lidhura ngushtë me përjetimin individual të zisë dhe ndikimin emocional që shkakton humbja. Deklarata e P17, i cili thotë se rishikon/reflekton mbi jetën në çdo moment, tregon se vetëdijësimi dhe analiza e jetës mund të ndodhin në mënyrë të pavarur nga vizitat në varreza dhe se janë të ndikuara nga niveli i ndërgjegjësimit dhe vëzhgimit të vazhdueshëm të vetvetes. Në këtë kuptim, rishikimi/reflektimi mbi jetën formësohet nga përvojat jetësore të individit, bindjet e tij fetare dhe niveli i vetëdijes personale, ndërsa vizitat në varreza mund të jenë vetëm një ndër shumë faktorët që ndikojnë në këtë proces.

Sipas rezultateve të studimit, shumica e pjesëmarrësve kanë deklaruar se vizitat në varreza i kanë nxitur të rishikojnë/reflektojnë mbi jetën e tyre. Këto vizita i kanë orientuar ata drejt një kujdesi më të madh për adhurimet, vlerësimin të jetës dhe thellimit të mendimeve mbi vdekjen dhe botën tjetër. Vizitat në varreza mund të vlerësohen si një mjet, që ndihmon individët të meditojnë mbi pashmangshmërinë e vdekjes dhe përkohshmërinë e jetës. Nga ana tjetër, disa pjesëmarrës kanë pohuar se vizitat në varreza nuk kanë qenë shkak për rishikim/reflektim mbi jetën, por se ky reflektim ka ndodhur pas humbjes së të dashurve dhe në përputhje me bindjet e tyre fetare. Kjo situatë tregon se vizitat në varreza mund të krijojnë efekte të ndryshme, në varësi të qasjeve personale dhe të bazuara në besim. Si përfundim, mund të thuhet se vizitat në varreza kontribuojnë në zhvillimin shpirtëror të individit dhe i mundësojnë atij të kuptojë në mënyrë më të thelluar marrëdhënien mes jetës dhe vdekjes. Megjithatë, ndikimi i këtyre vizitave mund të ndryshojë sipas bindjeve fetare, përvojave personale dhe filozofisë së jetës së individit.

4.9. Ndikimi i vizitave në varreza në orientimin fetar

Në kuadër të intervistës, pjesëmarrësve iu parashtrua pyetja e dhjetë: *“A mendoni se këto vizita ju kanë nxitur të orientoheni më shumë drejt besimeve dhe vlerave fetare?”*, dhe u analizuan përgjigjet e tyre. Gjashtëmbëdhjetë pjesëmarrës u përgjigjën pozitivisht “Po”, duke pohuar se vizitat në varreza i kanë nxitur të thellojnë lidhjen e tyre me besimet dhe vlerat fetare. Ndërkohë, katër pjesëmarrës nuk dhanë përgjigje lidhur me këtë pyetje. Pjesëmarrësit që deklaruan se vizitat në varreza i kanë ndihmuar të forcojnë lidhjen e tyre me besimin dhe vlerat fetare janë: P1, P2, P3, P4, P5, P7, P9, P10, P13, P14, P15, P16, P17, P18, P19 dhe P20.

P3 e shpjegon këtë proces me fjalët: “Sigurisht, nëse një njeri vërtet dëshiron të kujtojë vdekjen, duhet t’i vizitojë varrezat. Kur sheh aty dhe mendon se sa sundimtarë, princa dhe njerëz të mëdhenj kanë kaluar e tani prehen aty, njeriu duhet të nxjerrë mësim. Për të besuar në vdekjen dhe përtej saj, duhet të vizitosh shpesh varrezat. Edhe unë, sa herë që shkoj në varreza, besoj përsëri në Ahiret, në ekzistencën e Xhenetit dhe të Xhehenemit.” P5 e shpreh ndjesinë e tij kështu: “Po, e mendoj këtë. Pasi ata vdiqën, u lidha më shumë me Kuranin. Më herët nuk dija, por për të lexuar për shpirtin e tyre e mësova ta lexoj Kuranin.” P9 deklaroi: “I drejtohem më shumë Allahut, besimi im fetar forcohet. I kushtoj më shumë kujdes faljes së namazit. Mendoj se një ditë edhe unë do të jem atje dhe mendoj në çfarë gjendje do të jem, prandaj i kushtoj më shumë rëndësi gjithçkaje.”

Vizitat në varreza, siç u shpreh në deklaratat e pjesëmarrësve, kanë ndikuar në orientimin e tyre drejt besimeve dhe vlerave fetare, duke nxitur nevojën për të rishikuar kuptimin e jetës pas përballjes me vdekjen dhe për të forcuar lidhjet shpirtërore. Deklaratat e pjesëmarrësve tregojnë se këto vizita krijojnë ndërgjegjësim për vdekjen, forcojnë besimin në jetën pas vdekjes dhe rrisin përkushtimin ndaj adhurimeve fetare. Perceptimi i P3 se varrezat përfaqësojnë një mësim mbi realitetin e vdekjes dhe përkohshmërinë e jetës tregon se përmes këtyre vizitave, individit e përvetëson më thellë besimin në jetën e përtejme. Po ashtu, deklarata e P5, i cili shpreh se pas humbjes së të dashurve mësoi të lexojë Kuranin me që-

llim që të lexonte për shpirtin e tyre, dëshmon se vizitat në varreza nuk shërbejnë vetëm për të krijuar një lidhje shpirtërore, por edhe për të nxitur përvetësimin e njohurive fetare dhe zhvillimin të reja të adhurimit. P9, i cili gjatë vizitave në varreza reflekton mbi vdekjen e tij dhe gjendjen që do të ketë pas saj, dhe si pasojë i kushton më shumë vëmendje përgjegjë-sive fetare, tregon se këto vizita sjellin ndryshime të dukshme në sjelljen dhe përjetimin e besimit të individit. Këto të dhëna tregojnë se vizitat në varreza nuk janë vetëm një pjesë e ritualeve të zisë, por përbëjnë gjithash-tu një proces që forcon orientimin shpirtëror, fetar dhe rrit ndërgjegjësi-min etik të individit.

Sipas rezultateve të hulumtimit, vizitat në varreza shkaktojnë ndikime të ndryshme emocionale te pjesëmarrësit. Për disa, këto vizita sjellin ndje-nja qetësie dhe lehtësimi, ndërsa për të tjerë, ndjenja mërzie dhe rraska-pitjeje. Megjithatë, vizitat në varreza për shumicën e pjesëmarrësve për-bëjnë një përvojë të rëndësishme që forcon besimin fetar dhe bindjen në jetën e përtejme. Kjo tregon se vizitat në varreza kanë ndikime të shuman-shme në jetën shpirtërore dhe emocionale të individëve.

Përfundimi

Një nga veçoritë më të rëndësishme që e dallon njeriun nga qeniet e tjera të gjalla është vetëdija për vdekshmërinë e tij. Kjo vetëdije bën që reagimet e njeriut përballë vdekjes të jenë më të thella dhe më komplekse. Në këtë kontekst, vizitat në varreza dalin në pah si një traditë e rëndësi-shme, që ka për qëllim ruajtjen e lidhjes emocionale me të ndjerin, lehtë-simin e mallëngjimit dhe zbutjen e dhimbjes së humbjes. Njëkohësisht, këto vizita, të cilat forcojnë marrëdhënien ndërmjet fesë dhe shoqërisë, përbëjnë një pjesë të pandashme të praktikave kulturore dhe fetare. Në këtë drejtim, varrezat dhe vizitat në to nuk përfaqësojnë vetëm një ngu-shëllim emocional, por bartin edhe një funksion të rëndësishëm në forci-min e lidhjeve shoqërore dhe shpirtërore.

Megjithëse format e varrimit ndryshojnë në varësi të kohës dhe gjeo-grafisë, çdo fe i ka atribuuar varrit kuptime të veçanta dhe e ka konsi-deruar vizitën në varreza si një fenomen fetar me rëndësi të veçantë. Në

Judaizëm, vizitat në varrezat familjare dhe ato që bëhen në përvjetorin e vdekjes janë praktika tradicionale. Në Krishterim, vizitat në varreza realizohen në përvjetorët e vdekjes, të varrimit dhe në ditët e përkujtimit. Ndërsa në Islam, Pejgamberi Muhamed i ka inkurajuar vizitat në varreza dhe ka theksuar se këto vizita kujtojnë botën tjetër dhe ofrojnë forcë shpirtërore.

Në këtë studim është arritur në përfundimin se pjesëmarrësit i konsiderojnë vizitat në varreza të rëndësishme për sa i përket përmbushjes së mallëngjimit, përkujtimit të vdekjes dhe shprehjes së mirënjohjes. Shumica e pjesëmarrësve kanë theksuar se, për shkak të largësisë ose kushteve të jetesës, mund të realizojnë këto vizita rrallë dhe se kjo situatë u shkakton shqetësim. Në të kundërt, disa pjesëmarrës kanë deklaruar se realizojnë vizita të shpeshta në varreza dhe se përjetojnë qetësi shpirtërore si rezultat i këtyre vizitave. Diversiteti i ndjenjave të përjetuara gjatë vizitave në varreza ka qenë një element i theksuar: disa pjesëmarrës kanë përjetuar mërzë, pikëllim dhe ndjenjë boshllëku, ndërsa të tjerë kanë deklaruar se ndihen të qetë dhe të lehtësuar. Pjesa më e madhe e pjesëmarrësve kanë shprehur se besimi i tyre fetar u ndihmon për të përballuar këto ndjenja, ndërkohë që disa kanë manifestuar hezitim në këtë drejtim.

Është vërejtur gjithashtu se gjatë vizitave në varreza praktikohet leximi i Kuranit, kërkimi i faljes, lutjet dhe shpërndarja e ushqimeve. Pjesëmarrësit kanë pohuar se këto vizita i nxisin të rishikojnë/reflektojnë mbi jetën, t'u kushtojnë më shumë kujdes adhurimeve të tyre dhe të mendojnë më thellë mbi çështjet e vdekjes dhe botës tjetër. Në këtë kuadër, është konstatuar se vizitat në varreza nuk përfaqësojnë vetëm një praktikë për të kujtuar të vdekurit, por edhe një përvojë, që forcon vlerat shpirtërore të individit, vetëdijen për adhurim dhe ndërgjegjen për jetën e përtejme. Si përfundim, është vërejtur se vizitat në varreza rrisin ndjenjat e mallëngjimit, mërzisë dhe ngushëllimit tek individët, si dhe nxisin orientimin drejt vlerave fetare. Këto vizita luajnë një rol të rëndësishëm në përmbushjen e nevojave emocionale dhe shpirtërore të individëve, si dhe në forcimin e besimeve të tyre fetare.

Referencat:

- Adler, Cyrus - Eisenstein, Judah David. “Yılbaşı”. Yahudi Ansiklopedisi. 7/63-64. The Kopelman Foundation, 1906.
- Allison, Fraser vd. The Future Cemetery Survey 2021. The University of Melbourne University of Oxford, 2021.
- Altıntaş, Yusuf. Yahudilikte Kavram ve Değerler Dinsel Bayramlar Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2. Basım., 2001.
- Altun, Feride İmrana. “Kapadokya Kaya Kiliselerinde Buhurdan Tasvirleri”. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 37/1 (30 Haziran 2020), 116-135.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâlî. çev. Halil Altıntaş - Muzzafer Şahin. Ankara: Yenigün Matbaacılık, 12 Basım., 2011.
- Ayten, Ali - Köse, Ali. Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Bağdatlı, Fatma. Antik Dönem Mezar Stelleri. İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 2023.
- Bora, Elif Mendil. Sanal Ortamda Mezar Ziyaretleri. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Boscarino, J. A. vd. “Psychiatric Medication Use Among Manhattan Residents Following the World Trade Center Disaster”. Journal of Traumatic Stress 16/3 (Haziran 2003), 301-306.
- Bozkurt, Nebi. “Mezarlık”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29/519-522. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Colombo, Asher D. - Vlach, Eleonora. “Why Do We Go to the Cemetery? Religion, Civicness, and the Cult of the Dead in Twenty-First Century Italy”. Review of Religious Research 63/2 (01 Haziran 2021), 217-243.
- Çalışır, Gülsüm. “Dini Bayram Geleneklerinin Kişilerarası İletişime Yansımaları”. Zeugma I. Uluslararası Multi Disipliner Çalışmalar. ed. Ebru G. Işıksacan - Esra Mankan. 2/204-216. Gaziantep: İktisat Yayınevi, 2018.
- Çatalbaş, Resul. “Yahudilik”. Resulcatalbas (10 Haziran 2019).
http: resulcatalbas.com
- Demirci, Kürşat. “Kabir”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 24/33-35. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

- Dikici, Erkan - Büyükdoğan, Seda. “Değişmeyen Ölüm Gerçeği Karşısında Değişen Taziye Kültürü: Kayseri/Tokmak Köyü Avşar Türkleri Örneği”. Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi 4/1 (30 Haziran 2020), 49-67.
- Ece, Halis. “İslam’da Türbe/Kabir Ziyareti ve Tevessü-l”. Halisece (02 Aralık 2022).
- Eroğlu, Erol. “Kosova -Prizren Türk Halk Kültüründe Ölüm”. Eurasian Academy of Sciences Eurasian Art & Humanities Journal 12 (Mayıs 2020), 60-70.
- Güç, Ahmet. “Yahudilik’te Defin ve Sonrası Ait Gelenekler”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/1 (Ocak 2001), 63-78.
- Güler, Ö. Aydın. “Dini İnanç ve Psikolojik Sağlık İlişkisine Dair Bir Değerlendirme”. Toplum Bilimleri Dergisi 8/4 (2010), 95-105.
- Güngör, Sertaç - Sivri, Esra. “Kent Mezarlıklarında Pandemi Dönemi Öncesi ve Sonrası Ziyaretçi Memnuniyeti Üzerine Bir Araştırma: Konya Üçler Mezarlığı Örneği”. Journal of Architectural Sciences and Applications 7/Özel Sayı (30 Nisan 2022), 16-26.
- Güre, Mustafa. Dinlerde Geçiş Dönemleriyle İlgili İnanç ve Uygulamalar. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Güzeş, Emine. Malatya Sancaktar Mezarlığı’ndaki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2021.
- Kandemir, Yaşar M. “Ziyaret”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44/496-498. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Karaca, Faruk. “Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle’ Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle ilgili Bazı Değerlendirmeler”. İslâm Araştırmalar Dergisi 14/3-4 (2001), 501-512.
- Küçük, Adurrahman vd. Dinler Tarihi. Ankara: Berikan Yayınevi, 3. Basım., 2009.
- MacHale, Rosemary - Carey, Seán. “An Investigation of the Effects of Bereavement on Mental Health and Challenging Behaviour in Adults with Learning Disability.” British Journal of Learning Disabilities 30/3 (01 Eylül 2002), 113-117.
- Moda, Ahmet. Kent Mezarlıklarının Kentsel Yeşil Alanlar İçindeki Önemi ve Ziyaretçi Memnuniyetinin Belirlenmesinde -Kayseri Asri Mezarlığı Örneği. Konya: Selçuk Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özkan, Mustafa. “Orta Yaş Erkeklerde Ebeveyn Ölümü Sonrası Rezidüel Yaşı Etkileyen Faktörler”. Düşünen Adam Dergisi 11/2 (1998), 27-32.
- Sami, Said. Travmatik Kayıp (Ölümler) Sonrasında Dini İnanç Sahibi Olan Ve Olmayan Bireylerin Ölümüne, Yasa Ve Sonrasında Yaşanan Sürece Dair Tutu-

- mlarının Karşılaştırılması (Nitel Bir Araştırma). İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Seydaoğlu, Muahmet Abdullah. İslam'da Şefa'at Tevessül Kabir Ziyareti ve Kabir Azabı. İstanbul: Kırkkandil Yayınevi, 2019.
- Tibet, Aksel (ed.). "İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri". I-II/385-265. XXVI. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Yezîd. "el- Câmiü's-sahîh/Sünenü't-Tirmizî". thk. Avvâd Maruf Beşşar. "Cenâiz", 60 (No: 1054). Beyrut: Darü'l-garbi'l-İslâmî, 1416.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Yezîd. "el-Câmiu'l-kebîr". thk. Beshâr Avvâd Ma'rûf. 38 (No 114). Dimaşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430.
- Ulaş, Pavlos. "Ortodoks Kilisesinde ölüm ve cenze töreni". Ortodokslar Topluluğu (16 Ekim 2014).
- Uşen, Şelale. "Bilimsel Araştırmalarda Veri- Veri Toplama Yöntemleri - Ölçme ve Ölçekler". Bilimsel Araştırma Yöntemleri. 141-183. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2016.
- Uyanık, Deniz - Bakıcı, Çağrı Mert. "Kayıp, Yas ve Ölümün Psikolojik Etkileri Nelerdir?" Evrim Ağacı (06 Haziran 2023).
- Ünlüsoy, Kamile. "İhvân-ı Müslimin'in Kabir Ziyaretleriyle İlgili Görüşleri ve Muhâliflerinin Eleştirileri Üzerine Bir Değerlendirme". Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/44 (31 Mayıs 2020), 79-95.
- Yüksel, Süheyla. "Şairlerimizde Anne Hasretinin Sembolü Olarak Mezar / The Graves In Our Poets As A Symbol Of Longing For The Mother". Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi 35/2 (10 Ocak 2012), 1-17.

KDU: 28-5:159.9(05)

Assoc. Prof. Dr. Feim GASHI

PSYCHOLOGICAL EFFECTS OF CEMETERY VISITS ON INDIVIDUALS

Abstract

Death is an inevitable and universal phenomenon, while the experience of losing loved ones is closely associated with complex psychological and spiritual processes. This study explores the role of cemetery visits as a cultural and religious practice in coping with grief and maintaining a spiritual connection with the deceased. Adopting a qualitative approach, the research combines a literature review with in-depth interviews conducted with twenty participants who had recently experienced loss. The analysis focuses on visit frequency, emotional experiences, associated rituals, and the psychological effects of prolonged absence of such visits. Findings indicate that cemetery visits significantly contribute to alleviating grief by providing emotional relief and spiritual comfort. Practices such as prayers, Qur'an recitation, and symbolic rituals function as mechanisms for processing grief and strengthening religious belief. Furthermore, these visits encourage reflection on life and mortality, enhancing religious commitment and preserving cultural identity. In conclusion, cemetery visits represent not only a mourning ritual but also a meaningful psychological and spiritual process that facilitates adaptation to loss and sustains an ongoing symbolic bond with the deceased.

Keywords: *cemetery visits, emotional coping, religious rituals, cultural identity*

QASJE

MSc. Albinot MALOKU, PHD cand.

INTELEKTUALËT DHE KRIZA E BESIMIT

Abstrakt

Ky punim analizon natyrën dhe rolin e intelektualit në shoqërinë bashkëkohore, duke theksuar se angazhimi publik është esencial për ta konsideruar dikë si intelektual, më shumë sesa thjesht ekspert.

Nisur nga analiza gjuhësore dhe konceptuale e nocionit “intelektual”, argumenti kryesor zhvillohet mbi idenë se angazhimi publik është elementi thelbësor, që e legjitimon figurën e tij. Intelektuali, ndryshe nga eksperti, nuk është thjesht zotërues i njohurive, por një figurë e përkushtuar ndaj kritikës shoqërore, drejtësisë dhe së vërtetës. Megjithatë, në epokën e dominimit të industrisë së argëtimit, rrjeteve sociale dhe konsumit, karizma dhe ndikimi i intelektualëve është relativizuar, madje shpesh është zëvendësuar nga figura të popullarizuara mediatike. Punimi thekson ambivalencën e pozicionit të intelektualit, duke evidentuar rënien e besimit publik dhe krizën e arsyes që e shoqëron këtë zbehje. Përmes referencave teorike dhe historike, argumentohet se angazhimi kritik i intelektualit është një obligim moral dhe funksion kyç në stabilizimin e vlerave shoqërore. Besimi ndaj intelektualit, siç përmbillet në punim, nuk është një e drejtë e fituar, por një përgjegjësi që duhet të rifitohet përmes një veprimi të sinqertë, të pavarur dhe të guximshëm në sferën publike.

Fjalë çelës: intelektual, krizë besimi, angazhimi publik, ndryshimi shoqëror, media, intelektualizmi.

Hyrje

Kur dëgjojmë apo lexojmë përshkrimin **“intelektuali”** apo **“intelektual”**, menjëherë shtrohet pyetja: kush është, çfarë bën dhe me çka merret? Po ashtu, analizohet edhe statusi i fjalës si njësi gjuhësore me të cilën shërbehet. Është e përhapur ideja për intelektualin që duhet të jetë një individ i arsimuar me nivel, me standarde të larta morale, që i kundërvihet gjendjes shoqërore ekzistuese, veçanërisht gjendjeve patologjike në shoqëri dhe hipokrizisë së elitës në pushtet. Të gjithë përbërësit identifikues të intelektualit, që janë folur e përfolur, qoftë si definicione, përshkrime apo orientime nga autorë eminentë, mbesin pa formë dhe përmbajtje, nëse nuk përmendet kryesorja që e nxjerr intelektualin në skenë: angazhimi i tij/saj.

Intelektualët janë gjithmonë të angazhuar në hapësirën publike. Nëse themi se dikush është inteligjent “në privatësinë e shtëpisë së vet, ose në një mjedis të mbyllur... (Sassower 2014: 9), kjo nuk do të thotë se ai/ajo është edhe intelektual. Nëse intelektual ka pranueshmëri nga fusha shkencore, akademike apo kulturore, përmes njohurisë së akumuluar ose edhe kreativitetit, që i siguron një autoritet apo fuqi specifike të fjalës, e cila dëgjohej në sferën publike, por nuk angazhohet, atëherë nuk është intelektual. Gjithsesi, mund të jetë ekspert i fushës së tij. Angazhimi i mendimit do të thotë që teoria kritike duhet të ketë ndikim shoqëror ose politik; ajo jo vetëm që flet për realitetin shoqëror, jo vetëm që thotë diçka për fushën politike, por synon që, si teori, të ketë ndikim mbi të. (Krtolica et al., 2016).

Nga intelektualët pritet të jenë të pavarur, të paanshëm dhe të “thonë të vërtetën në sy të pushtetshmit”.

Pritet që ata t'i kundërvihen rendit shoqëror ekzistues dhe elitave politike (dhe të tjera) dominuese, por edhe që vetë të jenë një elitë që di se ku dhe si duhet të drejtohet shoqëria. Këto pritshmëri shpjegojnë kryesisht pse angazhimi intelektual është i rëndësishëm për shoqërinë. Për këtë angazhim flet edhe vetë lindja e idesë së intelektualit. Kur më shumë se një mijë shkrimtarë, profesorë dhe studentë protestuan kundër arrestimit të Alfred Drajfusit në vitin 1894 në Francë, edhe para këtij rasti, por veçanërisht pas tij, nocioni i intelektualit ka marrë kuptim (Franz 2007). Shembujt e peshës së angazhimit të intelektualit në historinë njerëzore janë të

panumërt dhe për ta kanë shkruar dhe folur shumë autoritete shkencore, akademike dhe kulturore.

Sot, me të drejtë mund të thotë secili se, kohërat e peshës së fjalës dhe të besimit ndaj intelektualit i përkasin të kaluarës, ose se mezi mund të numërohen intelektualët karizmatikë që gëzojnë famë dhe fuqi për t'i orientuar zhvillimet shoqërore. Sidomos duke pasur parasysh kohën e lulëzimit të industrisë së argëtimit masiv dhe të arsimit masiv, “të famshmit”, figurat nga bota e filmit, muzikës, kulinarisë dhe biznesit, e përveç kësaj, rrjetet sociale dhe teknologjitë e tjera të ngjashme të informacionit, kanë rritur numrin e modeleve njerëzore që vlejnë për t'u imituar. Në këtë kuptim, mund të flitet për një “egalitarizim” dhe “banalizim” (sekularizim?) të “karizmës” intelektuale të dikurshme.

Mirëpo, një shpjegim më të mirë për këtë gjendje patologjike shoqërore të vlerësimit e ofroi Hobsbawm, i cili, si historian i shkëlqyer, thotë se “këtu bëhet fjalë për faktin se ideologët (dhe politikanët), në fund të shekullit XX, ia lanë vlerësimin kritik dhe racional, si dhe angazhimin për ndryshime shoqërore dhe sigurimin e një ekuilibri më të qëndrueshëm shoqëror, automatizmit (‘auto-vlerësimit’) të individëve, të cilët maksimizojnë përfitimin e tyre dhe të shoqërisë, duke iu dorëzuar një tregu të pakufizuar dhe të çrregulluar”. Kjo gjendje mund të kuptohet, por nuk mund të justifikohet, pasi ndodhi në kohën e rritjes ekonomike dhe të triumfit të shoqërisë konsumatore, kur, bashkë me të, rendi i gjërave është çrregulluar me pasoja të rënda.

Ambivalenca e intelektualit

Në historinë e ekzistencës së njerëzimit, nuk është risi fakti se intelektualët janë dënuar, lavdëruar, lartësuar, kundërshtuar dhe injoruar. Në hapësira dhe kultura të ndryshme, ata janë parë si me dyshim, ashtu edhe me respekt të thellë. Sot, sikur flitet gjithnjë e më shumë për humbjen e vlerës së intelektualit,¹ flitet për ngritjen dhe rënien e tij, madje edhe për vdek-

¹ Hazareesingh, Sudhir. The decline of the French intellectual, 2015, (www.politico.eu/article/decline-of-french-intellectual-culture-literature-art-philosophy-history).

jen² e intelektualit. Në përgjithësi, ndihet një skepticizëm i hapur kur intelektualët ngrihen të na mbajnë predikime. Në rrethin e njerëzve mesatarë po forcohet prirja për t'ua mohuar anëtarëve të komuniteteve akademike, shkrimtarëve dhe filozofëve, sa herë që janë edhe të jashtëzakonshëm, të drejtën për të na thënë se si të sillemi dhe si t'i menaxhojmë punët tona. Sikur ka filluar të përhapet bindja se intelektualët nuk janë më të urtë si mësues apo të denjë si modele (Johnson, 2020).

Pa dyshim, intelektualit është i urryer nga ata që e krijuan (klasa e lartë), nëse paraqitet si kritik, dhe me mosbesim refuzohet nga shtresat më të gjera të shoqërisë, sepse është një “i paditur” që “natyrshëm” nuk u përket atyre. Për më tepër, duhet pasur parasysh faktin se pak njerëz janë të gatshëm të kuptojnë, e lëre më ta pranojnë, atë që intelektualët thonë dhe kritikojnë. Nëse intelektualit vepron kundër qëndrimeve dogmatike, si kritik i ideologjive sunduese dhe shkatërrues i iluzioneve, në mënyrë reale pak njerëz do t'i pranojnë me gëzim fjalët e tij, sepse ato janë drejtuar pikërisht kundër shumicës, e cila zakonisht është e zhytur thellë në ideologjitë dhe iluzionet e jetës së përditshme. Shkatërrimi i atyre iluzioneve dhe fantazive do të thotë të tronditet jeta e dikujt, dhe kjo është gjithmonë një përvojë e pakëndshme dhe e dhimbshme.

Duke vërejtur gjithë refuzimin e paraqitjes dhe angazhimit të intelektualit, sidomos nga kjo shumicë, që zakonisht është e zhytur thellë në iluzionet e jetës së përditshme, i njëjti gjendet në një situatë ambivalente, i konsideruar “mendjemadh”, që nuk e jep kontributin e tij, por qëndron në komoditetin e kolltukut, zakonisht akademik. Të angazhohet apo mos të angazhohet, kjo është çështja! Për rrjedhojë, hapësirën e intelektualit e zë ai i rrjeteve sociale, të cilit nuk i bëhet vonë as për kritikën, as për ofendimin, por që, përkundrazi, interaksionin digjital e ka matës të modelit që jep.

Megjithatë, këtë pozicion ambivalent nuk rekomandohet ta përjetojë dhe ta aplikojë intelektualit i angazhuar. Nëse nuk ka një angazhim për të përmirësuar gjendjet patologjike shoqërore, të cilat vijnë dhe rrjedhin si

² Krook, Joshua. The Death of the Intellectual, 2014, (<https://newintrigue.com/2014/08/16/the-death-of-the-intellectual/>).

pasojë e shumë faktorëve, atëherë intelektualit nuk është më i tillë, veçse një kalkulim, që bëhet i dëmshëm, sidomos në rrafshin e rënies së peshës që ka. Intelektuali ka një detyrim moral jo vetëm t'i shërbejë pushtetit dominues, por edhe të veprojë si kritik, si sfidues ndaj atyre forcave që kërkojnë të shtypin dhe të shfrytëzojnë të pafuqishmit (Said, 1994).

Kriza e arsyes

Proceset e thella transformuese shoqërore dhe politike që kanë ndodhur, sidomos gjatë dekadave të fundit, si shkak i atyre që i përmendëm më lart, pra duke pasur parasysh kohën e lulëzimit të industrisë së argëtimit dhe të arsimit masiv, kanë sjellë një ndryshim të fuqishëm, bile edhe ekzistencial, në kuptimin që njeriu ka për veten e tij. Ishte investuar për kohë të gjatë dhe në kronologji gjenerative që njeriu të kishte një vend të paracaktuar dhe një kuptim të paracaktuar. Sot, kjo nuk ka më kuptim! Njeriut i jepet mundësia që të zhvillohet si individ në kuptimin e plotë të fjalës dhe të bëhet i lirë nga ekzistenca e tij e esencializuar. Me fjalë të tjera, njeriu fiton mundësinë e vetëpërcaktimit të kuptimit dhe të ekzistencës së tij. Mirëpo, me këto ndryshime ka ndodhur edhe kriza e arsyes. Këtë fenomen e sjell të shpjeguar në mënyrë të shkëlqyer Erich Fromm në *“Arratisje nga liria”*, i cili thotë se ndryshimi sjell me vete shqetësim, pasiguri dhe frikë nga e panjohura; themelet janë rrëzuar, tani duhet të fillohet nga e para, domethënë nga hiçi. Këtë fillim dhe ngritje të arsyes, me siguri nuk mund ta bëjë kuzhinieri me famë botërore ‘Salt Bae’, sado që mund të influencojë masën! Po, është më se e vërtetë që në shoqëritë e “mediatizuara”, të cilat karakterizohen nga prodhimi i figurave të famshme (celebrities) dhe ku duket sikur secili e ka fjalën, por në të vërtetë askush nuk e ka atë, veprimi i intelektualëve po bëhet gjithnjë e më pak i rëndësishëm (Collini, 2006). Megjithatë, intelektualët e angazhuar janë të rëndësishëm. Historia e angazhimit intelektual zbulon se disa prej tyre kanë kontribuar ndjeshëm në ndryshime, veçanërisht, ose të themi më mirë, në kohë krize. Sidomos në kohë të krizave të arsyes! Dahrendorf thekson se intelektualët paraqiten në qendër të vëmendjes publike pikerisht në kohë krizash dhe sprovash, pasi pritet prej tyre të marrin drejtimin intele-

ktual, madje edhe atë politik, ose të paktën të tregojnë drejtimin e dëshirueshëm të ndryshimeve (Dahrendorf, 2008). Intelektuali i ka dy angazhime kryesore në shoqëri: stabilizimin e sistemit shoqëror, posaçërisht standardizimin e vlerës nga jo vlera, dhe funksionin e analizës kritike. Përmes angazhimit në stabilizimin e sistemit shoqëror, intelektualit duhet të nxisë mendimin dhe arsyen, e assesi t'i përfaqësojë qëndrimet e të pushtetshmëve, të cilët ndjekin vullnetin e masës dhe, për rrjedhojë, e shfrytëzojnë këtë vullnet. Nxitja e mendimit dhe arsyes nuk bëhet vetëm duke interpretuar, ose thjesht duke sjellë njohuritë e mbledhura apo të përsëritura nga e kaluara, por duke i kontekstualizuar ato në raport me gjendjen aktuale. Për rrjedhojë, kontekstualizimi i tyre u jep peshën e merituar në rrethanën e re të imponuar nga shumë faktorë, të cilët disa veç i përmendëm.

Besimi ndaj intelektualit

Sfida e besimit ndaj intelektualit është e pranishme në kohët që po i jetojmë, por, historia na mëson se gjendje të tilla nuk janë përjetime të panjohura. Çdo periudhë historike i ka pasur arsyet e veta pse besimi ndaj intelektualit është vënë në pikëpyetje. Polarizimet e thella politike dhe shoqërore, mediatizimi i skajshëm i individit përmes rrjeteve sociale, përhapja e lajmeve të rreme, si dhe “ekspertizat” e shumta, shpesh të pa kriter dhe kontradiktore, që e vënë shoqërinë në dilemë, duket se e godasin në thelb besimin ndaj intelektualit të angazhuar.

Përtej këtyre shpjegimeve strukturore, nuk mund të përjashtohet as përgjegjësia e vetë intelektualëve. Këtu shtrohet pyetja thelbësore: a mos vallë intelektualit i ka humbur kreditë dhe besimin e publikut për shkak të zhgënjimit të akumuluar nga kritikë, diagnozat dhe “terapi” intelektuale të ofruara për shoqërinë? Apo thjesht është bërë e qartë se edhe intelektualit është njeri si gjithë të tjerët, i gabueshëm, dhe se për shkak të angazhimit të tij publik dhe përpjekjes së vazhdueshme për ta shpjeguar dhe kuptuar botën, ai ekspozohet më shumë ndaj gabimeve sesa ata që qëndrojnë pasivë, duke pritur zgjidhje të gatshme dhe receta që dikush tjetër t'i zbatojë në vend të tyre?

Të gjitha këto dilema dhe fenomene përbëjnë terrenin ku diskutohet sot kriza dhe sfida e besimit ndaj intelektualit.

Për vështirësitë e depërtimit të intelektualit me kontributet e tij në raport me publikun kanë folur shumë teoricienë. Mills, thekson se fuqia e intelektualit për të tërhequr vëmendjen publike, apo për të formësuar problemet që ai i konsideron realisht të rëndësishme, në shoqërinë bashkëkohore është e kufizuar (Horowitz, 1963). Megjithatë, çdo kufizim që paraqitet si arsye për mosangazhimin e intelektualit nuk duhet t'u faturohet vetëm faktorëve të jashtëm të përmendur më lart. Në këtë kuptim, besimi ndaj intelektualit nuk është një dhuratë e gatshme. Ai duhet ndërtuar dhe rifituar përmes një angazhimi të vazhdueshëm, ku intelektualit dëshmohet si i sinqertë, i drejtë dhe i guximshëm.

Václav Havel u atribuon intelektualëve një përgjegjësi të veçantë dhe obliguese, duke i konsideruar ata si ndërgjegjen e shoqërisë. Sipas tij, besimi që shoqëria u jep intelektualëve varet drejtpërdrejt nga aftësia e tyre për të qëndruar të pavarur dhe të angazhuar. Intelektuali që heq dorë nga mendimi për të vërtetën dhe drejtësinë, tradhton rolin e tij si ndërgjegje e shoqërisë (Havel, 1978). Në librin *"Sociologjia e jetës intelektuale"*, Fuller po ashtu u atribuon intelektualëve një përgjegjësi të veçantë morale për gjendjen shoqërore, duke kërkuar prej tyre angazhim aktiv dhe ndjenjë të theksuar përgjegjësie publike (Fuller, 2009).

Besimi ndaj intelektualit, pra, as nuk falet dhe as nuk dhurohet nga asnjë shoqëri. Ai krijohet, rikthehet dhe fuqizohet përmes vetë angazhimit të intelektualit, i cili duhet ta mishërojë këtë obligim duke depërtuar në sferën publike. Ekzistojnë vlerësime edhe më kritike, sipas të cilave roli i intelektualëve në shekullin XXI paraqitet vetëm si një hije e zbehtë e rolit "heroik" që ata patën në shekullin XX. Madje, në periudha të caktuara, janë shfaqur edhe vlerësime shumë më të ashpra që flasin për "tradhtinë" e ish "rojtarëve të së vërtetës" - intelektualëve. Megjithatë, historia ka dëshmuar se këto gjykime nuk janë gjithmonë përfundimtare. Transformimet revolucionare të vitit 1989, për shembull, e bënë të mundur rishfaqjen dhe rivlerësimin e rolit "heroik" të intelektualëve më të ekspozuar në hapësirën publike (Rizman, 2014).

Qasje empirike mbi perceptimin publik rreth nivelit të besimit ndaj intelektualit në Kosovë, Shqipëri, Maqedoni e Veriut

Me qëllim të shtjellimit më dinamik të perceptimeve mbi besimin ndaj intelektualit, si dhe të faktorëve që kanë ndikuar në gjendjen aktuale të këtij besimi, është realizuar një anketë me mostra të vogla në tri shtete: Kosovë, Shqipëri dhe Maqedoni të Veriut. Të përzgjedhurit për këtë anketë ishin individë të moshave dhe fushave të ndryshme profesionale, duke synuar një shtrirje sa më gjithëpërfshirëse të opinionit publik.

Të anketuarit e kanë pasur për obligim të japin përgjigje ndaj dy pyetjeve thelbësore:

- Sipas jush, gjatë dhjetë vjetëve të fundit, a është përmirësuar, stagnuar apo përkeqësuar besimi ndaj intelektualit?

- Cili nga këta faktorë ka ndikuar më së shumti në këtë gjendje: politik, ekonomik apo institucional?

Të dhënat e mbledhura sugjerojnë se, në mënyrë të konsiderueshme dhe mjaft homogjene, pjesëmarrësit e anketës në të tri shtetet vlerësojnë se besimi ndaj intelektualit është përkeqësuar. Një përqindje më e vogël vlerëson se ky besim ka stagnuar, ndërsa vetëm një numër simbolik e sheh atë si të përmirësuar. Për sa u përket faktorëve ndikues, analiza tregon një dominim të qartë të perceptimit mbi ndikimin e faktorëve politikë në këtë përkeqësim. Ndërkohë, faktorët institucionalë dhe ata ekonomikë renditen më pas, me një diferencë të vogël ndërmjet tyre.

Të anketuarit kanë ofruar gjithashtu shpjegime për mendimet e tyre, duke dëshmuar një vullnet për t'i argumentuar pozicionet individuale. Megjithatë, për t'i lënë hapësirë lexuesit të gjykojë vetë se si dhe pse politika ka ndikuar në përkeqësimin e besimit ndaj intelektualit, interpretimi u lihet bindjeve personale të secilit. Në të njëjtën linjë, mungesa e përqindjeve të sakta statistikore përbën një vendim metodologjik të qëllimshëm, i cili synon të fokusohet më shumë te tendencat perceptuese sesa te preciziteti numerik, për shkak të natyrës eksploruese të këtij hulumtimi.

Konkluzionet

Analiza e rolit të intelektualëve në shoqërinë moderne tregon se angazhimi i tyre është i domosdoshëm për ruajtjen e një rendi shoqëror të qëndrueshëm dhe për zhvillimin e kritikës sociale. Intelektualët, në kuptimin e plotë të fjalës, nuk janë thjesht individë të arsimuar, por subjekte aktive që kontribuojnë në orientimin e mendimit shoqëror dhe në transformimin e strukturave politike e shoqërore. Roli i intelektualit është thelbësor në sfidimin e ideologjive dominuese dhe në ofrimin e një analize të thelluar e të nuancuar të realitetit shoqëror, duke i dhënë drejtim kërkesave për drejtësi, barazi dhe përgjegjësi shoqërore.

Megjithëse, siç vërehet në periudhën e pasmodernizmit dhe në kushtet e dominimit të mediave masive, ndikimi i intelektualëve ka pësuar një zbehje të ndjeshme për shkak të banalizimit të figurave publike dhe kulturës së konsumit të shpejtë të informacionit. Roli i tyre si bartës të reflektimit kritik dhe analizës shoqërore mbetet i pazëvendësueshëm. Në këtë kontekst, intelektualët përfaqësojnë një balancë të domosdoshme ndërmjet ruajtjes së autonomisë intelektuale dhe angazhimit aktiv në sferën publike. Angazhimi i tyre nuk duhet të mbetet në nivelin e diskursit teorik, por të shtrihet edhe në veprim praktik, duke synuar ndikim real në proceset e ndryshimit shoqëror dhe politik.

Në këtë kuadër, besimi dhe autoriteti i intelektualëve nuk burojnë vetëm nga integriteti i tyre profesional, por edhe nga aftësia për të kontribuar në mënyrë aktive në ndërtimin e një rendi shoqëror më të drejtë, përmes një angazhimi kritik, të pavarur dhe konstruktiv. Intelektualët, si “ndërgjegje e shoqërisë”, nuk duhet të mbyllen as në elitizmin akademik, as në instrumentalizimin e politikës ditore, por janë të thirrur të ndërmarrin një angazhim të vazhdueshëm dhe të qëndrueshëm për të sfiduar, riformuluar dhe ripërcaktuar normat që udhëheqin zhvillimet shoqërore dhe politike. Vetëm përmes këtij angazhimi ata mund të ofrojnë alternativa kuptimplota, që reflektojnë nevojën për një të ardhme më të drejtë, më të barabartë dhe më të qëndrueshme.

Referencat:

1. Collini, Stefan (2006), *Absent Minds: Intellectuals in Britain*, Oxford: Oxford University Press.
2. Dahrendorf, Ralf (2008), *Iskušenja neslobode: intelektualci u doba kušnje*, Zagreb: Prometej.
3. Franz, David. (2007). "Intellectuals and Public Responsibility". *The Hedgehog Review*, 9 (1): 98-104.
4. Fuller, Steve. (2009) *The sociology of intellectual life: The career of the mind in and around the academy*, London: SAGE Publications.
5. Havel, Václav, (1978), *The Power of the Powerless*, link: <https://www.nonviolent-conflict.org/wp-content/uploads/1979/01/the-power-of-the-powerless.pdf>.
6. Hobsbawm, Eric. (2014). "The Paradox of Public Intellectuals". *The Chronicle of Public Higher Education*.
7. Horowitz, Irving Louis (1963), *"The Collected Essays of C. Wright Mills"*, New York: Oxford University Press.
8. Johnson, Paul., (2020), *Intelektualci*, Laguna, Beograd, 478-479.
9. Krtolica, Igor, Zaharijević, Adriana i Vasiljević, Jelena (2016), "Introductory Note: Why Are We in this Together?", *Filozofija i društvo* 27 (2): 305-310.
10. Rizman, Rudi. (2014), "O (ne)odgovornosti intelektualaca", *Političke perspektive*, Sveučilište u Zagrebu, fq.12-13, Vol. 4 No. 2.
11. Said, Edward. (1994), *"Representations of the Intellectual"*, Vintage books, New York.
12. Sassower, Raphael (2014), *The Price of Public Intellectuals*, London: Palgrave Macmillan UK.

KDU: 28-184.3:316.42(05)

MSc. Albinot Maloku, PHD cand.

INTELLECTUALS AND THE CRISIS OF TRUST

Abstract

This paper analyzes the nature and role of the intellectual in contemporary society, emphasizing that public engagement is essential for someone to be considered an intellectual, rather than merely an expert. Based on a linguistic and conceptual analysis of the notion of “intellectual,” the main argument develops around the idea that public engagement is the fundamental element that legitimizes this figure. The intellectual, unlike the expert, is not merely a possessor of knowledge, but a figure committed to social critique, justice, and truth. However, in the age dominated by the entertainment industry, social media, and consumerism, the charisma and influence of intellectuals have been relativized—often replaced by popular media figures. The paper highlights the ambivalence of the intellectual’s position, pointing out the decline in public trust and the crisis of reason that accompanies this fading. Through theoretical and historical references, it is argued that the intellectual’s critical engagement is a moral obligation and a key function in stabilizing social values. Trust in the intellectual, as the paper concludes, is not an earned right, but a responsibility that must be regained through sincere, independent, and courageous action in the public sphere.

Keywords: *Intellectual, Crisis of trust, Public engagement, Social change, Media, Intellectualism.*

HISTORI

Mustafë GARA

**“JO, NUK MBYLLEN SHKOLLAT SHQIPE!”
DHUNA SHTETËRORE SERBE NË KOSOVË
NË SEKTORIN E ARSIMIT
(Kujtime që do të mbetin histori)**

Në fund të viteve tetëdhjeta dhe në fillim të viteve nëntëdhjeta, në Kosovë, ndryshimet që ndodhnin të kujtonin një mesazh të jetës: “*Nëse e kalon ylberin, ndahesh nga frika!*”. Gjithçka që organizohej në shoqëri kishin një emërues të përbashkët: rezistencë ndaj dhunës shtetërore, një dhunë e planifikuar nga institucionet serbe me përkrahje të forcave shtetërore, inspektorë me grada të ndryshme dhe polici me autorizime të veçanta. Ato u instaluan në Kosovë për të mos lejuar funksionimin e asnjë segmenti jetësor, në përgjithësi, dhe të administratës shtetërore, në veçanti. Pasojat vëreheshin në çdo veprim që bëhej, me arsyetimin se gjithçka duhej koordinuar me administratën e shtetit serb, e cila, sa ishte e dhunshme, aq ishte edhe e paqartë se çfarë synonte me këto veprime, deri ku mund të shkonte dhe si duhej përballuar kjo çmenduri shtetërore. Me njerëz të padijshëm dhe në çdo kontakt me ta, përveç dhunës dhe fyerjeve ndaj punëtorëve shqiptarë, kishte vetëm represion, derisa u dhunua në tërësi pozita e Kosovës, duke ndalur dhunshëm punën në institucione, me falimentimin e ndërmarrjeve shoqërore e publike, të shëndetësisë, të arsimit dhe të administratës në përgjithësi.

Vitet e tetëdhjeta u karakterizuan me shumë ngjarje. Ngjarje shoqërore, që jepnin mundësi të shumta për të treguar alternativa nga më të ndryshmet se si të ecet më tutje. Kosova, dhe jo vetëm ajo, ishte e mbarsur me

pakënaqësi që kërkonin zgjidhje, sidomos në binomin shkollarë-punëtorë. Që të dyja këto grupime shoqërore kërkonin me ngulm ndryshime në rrugët e tyre. Shkollarët kërkonin ndryshime në sistemin shkollor dhe programet mësimore, ndërsa punëtorët ndryshime në vlerësimin e punës dhe shpërblimin në punë. Të dy këto grupime shoqërore, me kërkesat e tyre, e dërmonin heshtjen e gjatë në shoqëri, e cila kishte prodhuar probleme. Probleme që tashmë kërkonin zgjidhje. Zgjidhja ishte sa e vështirë financiarisht, aq edhe e vështirë politikisht. Për këto probleme, iniciatorët ishin të vetëdijshëm. Iniciatorët e këtyre dy grupimeve shoqërore koordinonin aq shumë veprimet e tyre, sa për rreziqet nuk diskutohej; diskutohej dhe vlerësohej për hapat e radhës dhe për sukseset që arriheshin.

Kështu mund të kuptohet më mirë organizimi i shumë aktiviteteve dhe veprimeve në subjekte të ndryshme që krijonin opinione, si parti politike, sindikata, shoqata profesionale, shoqata humanitare dhe organizime të tjera, të gjitha me një qëllim të përbashkët: rezistencë ndaj okupimit dhe dhunës së shtetit serb në Kosovë. Në këtë frymë është organizuar edhe Shoqata e Pavarur e Profesorëve të Shkollave të Mesme të Kosovës.

Madje, gjendja në arsimin e mesëm ishte veçanërisht e vështirë, një gjendje kaotike ku përgjegjësia për të mbajtur mësim dhe për t'i ruajtur nxënësit ishte e jashtëzakonshme. Nxënësit vijonin mësimin dhe ruanin gjallërinë dhe vazhdimësinë e tij, përkundër pengesave që jeta në Kosovë ua impononte, duke u përpjekur të “disiplinoheshin me heshtje” në sy të milicisë serbe, e cila nuk kursente për ta bërë jetën të padurueshme. Sjellja e milicisë ishte arrogante dhe kërcënuese për gjithçka dhe për secilin që takonin në rrugë, madje edhe për nxënësit që vijonin mësimin në përgjithësi, dhe për nxënësit e shkollave të mesme shqipe në veçanti. Kjo sjellje përbënte një rrezik të madh, sepse ata kërkonin një heshtje absolute kudo ku zhvillohej jeta e qytetarëve shqiptarë.

Nxënësit e shkollave të mesme shfaqnin gjithmonë sjellje rinore dhe dinamike, duke mos u dorëzuar ndaj presionit. Në Kosovë, shkollat e mesme ishin të organizuara jo vetëm në qendra komunale, por edhe në lokalitete më të vogla, pasi numri i nxënësve ishte rritur ndjeshëm në periudhën e viteve nëntëdhjetë. Ky ishte numri më i madh i nxënësve, që nuk

është përsëritur më, pasi represioni shkaktoi lëvizjet e para të shpërnguljes. Kurbetçinjtë filluan t'i merrnin familjet me vete, përfshirë fëmijët nxënës të shkollave, një fenomen që më parë nuk kishte ndodhur. Ky ishte rezultat i vështirësive që ata hasnin gjatë ardhjes së tyre në Kosovë për pushime dhe kthimit në vendet e punës në shtetet ku ishin të punësuar.

Vështirësitë krijoheshin gjithashtu nga kontrollet e shumta dhe të përditshme të milicisë serbe, e cila provokonte në mënyra jo njerëzore, duke e vështirësuar jetën e qytetarëve shqiptarë. Ata nuk kursenin as kurbetçinjtë: pyetjet ishin të shumta dhe të vazhdueshme, ku punon, kur ke ardhur, pse ke ardhur tash për pushime, kur ke për t'u kthyer, a do të vish përsëri në Kosovë, dhe ndalesat zgjatnin orë të tëra, duke shkaktuar eksese. Nga këto eksese rridhnin biseda informative, dhunë psikologjike, deri te marrja e dokumenteve të udhëtimit (pasaportave), dhe raste jo të pakta të burgosjeve dhe rrahjeve të tyre.

Të gjitha këto sjellje dhe veprime të milicëve serbë u bënë të shumta dhe të përhapura kudo, deri në kulmin e presionit në shtator të vitit 1990, kur filloi viti shkollor. Kulmi i këtij presioni arriti një dimension të dhunës, që mund të konsiderohet si gjenocid njerëzor, kur milicët shkuan në shkollat e mesme të komunës së Podujevës, si: Qendra Shkollore "8 Nëntori", shkolla "Gjuro Gjakoviq", shkolla fillore "Shaban Shala" dhe shkolla fillore "Naim Frashëri".

Milicët vendosën autobllinda dhe tanke në afërsi të këtyre shkollave dhe kërkonin informacione për programet mësimore të nxënësve shqiptarë. Në këto shkolla po vazhdonin mësimet mbi 4,779 nxënës, me 387 arsimtarë që punonin aty. Pyetja që lind është: çfarë dinin milicët serb për programin shkollor të nxënësve shqiptarë të shkollave të mesme?!

Zyrtari serb, Vuceta S. Dobrashinovic, i vendosur si përgjegjës për arsimin në komunën e Podujevës, pa procedura ligjore dhe në mënyrë të dhunshme, lëshoi vendimin nr. 09-611-336, më 12.11.1990, për ndërprerjen e mësimin në të gjitha shkollat ku mësonin nxënësit shqiptarë.

Shkollat e zbrazura u mbushën me popullatë serbe, të sjellë nga Bosnja dhe Hercegovina, ku po zhvillohej lufta, e cila ishte zhvendosur për t'u vendosur në Kosovë.

Drejtuesit dhe disa arsimtarë të atyre shkollave: Ali Gashi, Vesel Paqarada, Fahri Shabani, Salih Rashiti dhe Bjarush Ibishi, erdhën në BSPK, ku unë, Mustafa Gara, koordinova organizimin sindikal në nivel të Kosovës për punëtorët e dëbuar nga puna për arsye politike, me shkelje flagrante të të drejtave njerëzore dhe të drejtës për punë, të cilën e shohim si të drejtë për jetë. Ishte një situatë jashtëzakonisht e vështirë.

Çfarë t'iu thuhej këtyre punëtorëve të arsimit, të cilët ishin ballafaquar me një situatë kaq të ndërlikuar dhe të rrezikshme, me aq shumë prova? Pas bisedave që zhvilluam si sindikatë, mund të arrinim një mendim për të kaluar atë ditë, por sfida kryesore nuk ishte ditore, javore apo mujore, ishte çështja si të vazhdohej mësimi për atë vit shkollor duke ruajtur nxënësit. Situata ishte e qartë: po fillonte një presion i ri në shkolla, veçanërisht në ato shqipe, pas dëbimit të punëtorëve shqiptarë nga vendet e tyre të punës, vetëm pse ishin shqiptarë dhe nuk pranonin ligjet diskriminuese që aplikonte regjimi serb çdo ditë dhe kudo në jetën kosovare, në mënyrë që të mos frymonte asgjë shqipe.

Në këtë situatë të vështirë dhe të ndërlikuar duhej nxjerrë një qëndrim. Pas konsultimeve me zyrtarë të tjerë, të cilët deklaroheshin çdo ditë publikisht për problemet e Kosovës, shkuam të gjithë bashkë në LDK dhe takuam profesor Fehmi Aganin, nënkryetar i saj. Drejtuesit dhe arsimtarët i shpjeguan gjithë problemin me të cilin ishin ballafaquar. Prof. Agani tha: “Sipas meje, duhet parë alternativa për të vazhduar mësimin nëpër shtëpi, sidomos ato shtëpi që kanë oda.”

Ky ishte një propozim që kishim diskutuar më parë brenda sindikatës me kolegët e shkollave të Podujevës dhe që u duk si një zgjidhje e mundshme për të siguruar vijueshmërinë e mësimit dhe ruajtjen e nxënësve në këto kushte ekstreme.

Pas takimit me prof. Fehmi Aganin, ai dhe bashkëpunëtorët e tij u nisën për në Podujevë, ndërsa unë shkova në BSPK. Meqë problemi i mbajtjes së mësimit ishte i ndërlikuar dhe mund të krijonte probleme të tjera, vendosa ta takoj prof. dr. Eshref Ademajn në Fakultetin e Shkencave Matematiko-Natyrore. E njihja personalisht si kryetar të Shoqatës së Profesoreve të Universitetit të Prishtinës dhe si një personalitet të respektuar

ndërkombëtarisht në fushën e shkencës, i cili atëkohë kishte publikuar vendime të rëndësishme në Universitetin e Zagrebit.

Në bisedën me prof. Eshrefin, e informova për të gjitha ngjarjet që kishin ndodhur në shkollat e mesme të Podujevës, si dhe për takimin me prof. Aganin. Nga ky takim doli si propozim që të organizoheshin profesorët e shkollave të mesme në një strukturë të ngjashme me Shoqatën e Profesorëve të UP - të krijohej **“Shoqata e Pavarur e Profesorëve të Shkollave të Mesme të Kosovës”**. Synimi ishte që kjo shoqatë të funksiononte si një adresë institucionale për profesorët, ku ata të mund të reagojnë në mënyrë të organizuar ndaj çdo pengese që mund të paraqitej për vijueshmërinë e mësimi në objektet shkollore, ose ndaj ndonjë veprimi tjetër represiv që mund të shfaqej në të ardhmen.

Prof. Eshref më dha statutin e Shoqatës së Profesorëve të UP-së, të cilin e përshtata për nevojat e shkollave të mesme, duke përfshirë disa specifika që dallonin nga ai i UP-së. Problemi ishte shumë serioz dhe kërkonte reagim të menjëhershëm. Në kontaktet që zhvillova me të gjithë profesorët që përmenda më lartë, vazhdova të kontaktoj kolegë nga qendrat e tjera shkollore për t'i informuar dhe për të marrë opinionet e tyre për veprimet e mëtejshme, sepse tashmë situata kishte filluar të bëhej praktikë e tmerrshme që po shtrihej në të gjithë Kosovën.

Vazhdova takimet me ish-ministrin e Arsimit, prof. dr. Muhamet Bicaj, në kabinetin e tij. Në atë kohë, ishte organizuar Qeveria e Kosovës, që vepronte brenda dhe jashtë vendit, duke funksionuar në kushte jashtëzakonisht të vështira për shkak të ndjekjeve shtetërore serbe. Kryeministër ishte Bujar Bukoshi, i cili nuk kishte ndonjë propozim tjetër për zgjidhjen e problemit të filluar në shkollat e mesme të Podujevës, por u pajtua që mësimi të provohej të mbahej nëpër shtëpi, për të pamundësuar, sa ishte e mundur, ndërprerjen e tij nga milicia serbe, zbatuese e vendimeve politike gjenocidale të regjimit serb.

Duke marrë parasysh sfidën jashtëzakonisht të madhe, vazhdova takimet me profesorë nga shkolla të ndryshme të mesme për të koordinuar veprimet. Nga Drenasi ishin të pranishëm profesorë, të cilët i njihja personalisht; nga Prishtina: Mustafë Sopi, Meriman Braha, Drita Bukoshi,

Shaip Krasniqi, Shaqir Zeneli, Syle Tahir Sylaj; nga Medreseja e Mesme në Prishtinë: Naim Tërnavë dhe Qazim Qazimi; nga Ferizaj: Ejup Ajvazi, Agim Berisha, Enver Gara; nga Prizreni: Azem Mazreku, Ahmet Ahmeti; nga Shtime: ...; nga Mitrovica: Ismet Ferizi; nga Vitia: Sabri ...; nga Peja/Skenderaj: Rexhep Sejdiu dhe Niman Alimusa.

Për një kohë të shkurtër, e bëmë njoftimin për të gjitha shkollat e mesme të Kosovës. Javën e dytë të shtatorit 1990, organizuam **Kuvendin themelues** të Shoqatës së Profesorëve të Shkollave të Mesme të Kosovës, i cili u mbajt në sallën e Medresesë së Mesme “Alauddin” në Prishtinë.

Në Kuvend morën pjesë përfaqësues të shumicës së shkollave të mesme të Kosovës, pavarësisht pengesave në udhëtim dhe sfidave të tjera, përfshirë kontrollin dhe legjitimin nga milicia serbe, si dhe vështirësitë në mbajtjen e mësimin në situata të jashtëzakonshme. Si mysafir, mori pjesë edhe Rexhep Osmani nga LDK-ja, i cili merrej me çështje të arsimit.

Gjatë këtij Kuvendi u miratua statuti i Shoqatës dhe u zgjodh Kryesia e saj, ndërsa u propozuan edhe departamentet funksionale sipas statutit. Kryesia u përbë nga: Neriman Braha, Mustafa Gara, Drita Bukoshi, Mustafë Sopi, Shaqir Zeneli dhe Qazim Qazimi, ndërsa **kryetar u zgjodha unë, autori i këtij shkrimi**.

Mbajtëm takime javore të Kryesisë së Shoqatës në zyrat e BSPK-së dhe në Medrese, ku koordinonim veprimet me zyrtarët përgjegjës për arsimin, me kryesinë e LDK-së, përkatësisht Abdyl Ramën, që ishte zyrtar për arsimin, me BSPK-në, të përfaqësuar nga unë (Mustafa Gara), dhe me Shoqatën e Profesorëve të UP-së, prof. dr. Eshref Ademi.

U informuam se, në Kosovë, ishin bërë njoftime me shkrim edhe në asocione ndërkombëtare. Si shembull, i ishte dërguar informacion zyrtarit më të lartë të BE-së, Lord Kerington, duke i bërë me dije se në Kosovë po pengohet mësimi me metoda represive nga forcat e milicisë serbe. Këto masa përfshinin vendosjen e mjeteve të dhunës në hyrjet e shkollave, autoblanda dhe mjete të tjera motorike, me qëllim të pamundësimit të hyrjes në objektet shkollore ku mësimi vazhdonte deri atëherë në këto kushte jashtëzakonisht të vështira.

Procesi mësimor ishte ndërprerë, duke penguar nxënësit të ndjekin mësimin sipas programeve që, tashmë prej disa dekadash, janë standarde evropiane dhe të njohura publikisht. Nxënës të aftësuar sipas këtyre programeve, që kishin marrë pjesë në gara ndërkombëtare të matematikës, kimisë, fizikës, gjeografisë dhe arteve të bukura, ishin kthyer në Kosovë me diploma dhe mirënjohje për suksese shumë të mira.

U shpreh shpresa që ky rast, i jashtëzakonshëm në këtë shekull, të merret në konsideratë. Në një shoqëri të qytetëruar, është e paimagjinueshme që shkollat të mbyllen dhe të pengohet mësimi në objektet shkollore, të cilat janë ndërtuar me taksat e qytetarëve. Nëse Lord Kerington dëshiron informacione të detajuara mbi këtë situatë, ne ishim të gatshëm t'ia ofronim sipas kërkesave të tij.

Gjithashtu, iu dërgua informacion edhe Sindikatës së Arsimit në Hollandë, FNV-së, për të kërkuar përkrahjen e tyre. Iu sqarua se mësimi në shkollat e mesme të Kosovës po pamundësohej nga milicia serbe, e cila bllokonte hyrjet e shkollave me automjete dhe shumë milicë, duke provokuar nxënësit dhe personelin mësimor.

Në rezistencën tonë për të mbrojtur arsimin, kemi pasur parasysh filozofin e madh Baruch de Spinoza, të cilin e kemi njohur gjatë shkollës. Ai na mëson se perspektivën e një populli për dije mund ta vonosh, por **nuk mund ta ndalosh me asnjë lloj dhune**, as me dhunën e milicisë, përgjithmonë.

Është e pa tolerueshme që profesorët të ndalohen të mbajnë mësim vetëm sepse nuk janë anëtarë të sindikatave shtetërore serbe, por janë pjesë e sindikatave të pavarura brenda BSPK-së, duke përfshirë gjithsej njëmbëdhjetë mijë profesorë.

Njoftimi ynë për ju, FNV, si kolegë dhe partnerë të sindikatave të pavarura, pas kontakteve që kemi pasur dhe të cilat ju i dini, synon të përcjellë këtë mesazh në botën demokratike: **sindikatat dhe shoqëria demokratike duhet të dinë çfarë dhune dhe represioni po u bëhet profesorëve në Kosovë nga shteti policor serb!** Ju keni mundësi të mëdha, sepse veproni në një shtet demokratik.

Po ashtu, e kemi njoftuar gazetën *Force Ouvrier* në Francë, që mbulon shkeljet e të drejtave të njeriut, duke i bërë me dije se dhuna ndaj arsimit shqip në Kosovë vazhdon. Milicia serbe, e mbështetur nga mjete blinduara, pengon hyrjen në shkolla dhe krijon një atmosferë frike dhe represioni.

Filozofia dhe mendimi i edukatorëve francezë kanë qenë gjithmonë një frymëzim i madh për arsimin tonë. Referojmë Volterin, përmes veprave të tij si “*Kandidi*” apo “*Mbi optimizmin*”, si dhe filozofë të tjerë enciklopedistë, të cilët na mësojnë të luftojmë kundër padrejtësive dhe të kërkojmë dije dhe arsim të lirë. Kjo filozofi e mendimtarëve të mëdhenj është një pengesë natyrale për politikën dhe shtetin serb, i cili ushtron dhunë gjenocidale dhe mesjetare kundër arsimit në gjuhën shqipe.

Ne besojmë fuqimisht te shtypi i lirë, siç jeni ju, *Force Ouvrier*, dhe shpresojmë që botës demokratike t’i arrijë mesazhi ynë. Presim që të reagojë dhe të na përkrahë në kërkesën tonë për të vazhduar shkollimin pa pengesa, duke ruajtur të drejtën për dije dhe arsimin në gjuhën shqipe.

Nga burimet e mbetura të mediave, që nuk ishin mbyllur nga pushteti serb, u informuam se në Kosovë pritej vizita e senatorëve amerikanë në korrik 1990, përfshirë Robert Doll, Bob Doll dhe Tom Lantos, të cilët do të vëzhgonin nga afër realitetin politik në Kosovë. Gjatë qëndrimit të tyre në Prishtinë, ne organizuam një takim me përfaqësues të shkollave të mesme të Kosovës në zyrat e R. Sadikut, ndërmarrje ndërtimore me hapësirë të mjaftueshme për t’u mbledhur, duke vlerësuar se aty nuk do të na pengonte milicia serbe. Qëllimi ishte përgatitja e një raporti mbi situatën e arsimit, për t’ia dorëzuar senatorëve dhe për të ilustruar pengesat e përditshme që ndikonin në procesin mësimor.

Gjatë takimit, milicia serbe ndërhyri dhe e pengoi zhvillimin e plotë të mbledhjes. Megjithatë, ne arritëm të përgatisim dhe dërgonim një raport të shpejtë me përmbajtjen e takimit. Kjo nuk na ndaloi, përkundrazi, forcoi vendosmërinë tonë për organizimin dhe koordinimin e veprimeve, veçanërisht pas deklarimeve publike të Bob Dollit, i cili u shpreh se në Kosovë po vjen liria dhe demokracia, dhe që duhet që qytetarët të qëndrojnë në vendin e tyre.

Shoqata që krijuam u bë një adresë e rëndësishme për informim dhe raportim mbi gjenocidin dhe dhunën ndaj arsimit shqip. Për shkak të dëbimit të profesorëve nga shkollat shqipe, veprim i politikës gjenocidale të shtetit serb, angazhimi i shqiptarëve ishte më i organizuar dhe më i koordinuar. Nxënësit, me vetëmohim, nuk u ndanë nga mësimi dhe vijueshmëria u ruajt përmes “shtëpive-shkolla”. Punëtorët e arsimit përballuan të gjitha rreziqet për të qëndruar pranë nxënësve në çdo nivel arsimor, ndërsa subjekte të ndryshme, sipas mundësive, krijuan forma rezistence të veçanta, që kishin një jehonë të madhe në opinionin ndërkombëtar.

Në dhjetor 1990, u organizua edhe LASH-i, duke shtrirë veprimin në të gjitha nivelet e arsimit dhe duke raportuar në vazhdimësi për dramën, represionin dhe gjenocidin ndaj arsimit shqip dhe nxënësve shqiptarë në Kosovë. Ky organizim u bë një kanal për t’i informuar asociacionet ndërkombëtare dhe qeveritë, të cilat solidarizoheshin dhe mbështesnin rezistencën tonë në mbrojtje të shkollës shqipe dhe të të drejtave të nxënësve.

Prof. Dr. Qerim LITA

VEPRIMTARIA E MEXHLISIT TË ULEMASË SË SHKUPIT NË MBROJTJE TË TË DREJTAVE KOMBËTARE DHE FETARE TË SHQIPTARËVE 1938-1941

Me mbarimin e Luftës së Parë Botërore dhe krijimin e Mbretërisë Serbo-Kroate-Sllovene (më tej SKS), u formuan dy organizata të komunitetit mysliman: 1. Bashkësia Fetare Islame e Bosnjës e Hercegovinës, e cila pati një autonomi të plotë, që buronte nga Kushtetuta e mbartur që nga koha e Perandorisë Austro-Hungareze. Qendra e saj ishte në Sarajevë dhe drejtohej nga reisul ulemaja; 2. Myftinia Supreme, në kuadër të së cilës përfshihej komuniteti mysliman i Kosovës, Maqedonisë, Malit të Zi dhe Sanxhakut. Qendra e saj ishte Beogradi dhe drejtohej nga kryemiftiu, që njihej si myftiu suprem. Ndryshe nga BFI-ja e Bonjës e Hercegovinës, Myftinia Supreme, ishte nën varësi të plotë të qeverisë së SKS-së, konkretisht të Ministrisë së Fesë. Veprimtaria e saj mbështetej në një rregullore e miratuar gjatë vitit 1919, e cila në vitin 1920 u shndërrua në ligj. Sipas dispozitave të asaj rregulloreje, i gjithë pushteti ishte përqendruar te kryemyftiu dhe myftitë e qarqeve dhe të rretheve, të cilët emëroheshin nga ministri për Fenë. Në krye të këtyre institucioneve u emëruan njerëzit më të besuar të pushtetit, siç ishin Hasan Rebac, udhëheqës i Dhomës Myslimane¹ që funksiononte në kuadër të ministrisë, Mehmet Zeki, kryemifti dhe Mustafa Kulenoviç, sekretar i Ministrisë Supreme² etj..

¹ ДАРМ.1.613.1.3/58, Привремени Закон од 10 маја 1920 год.; shih edhe: ДАРМ. 1. 611.1.14/29-41, Закон о organima i ustanovima muslimanske verske zsajednice u Kra-

Në vitin 1930, u realizua unifikimi i Bashkësisë Fetare Islame në Mbretërinë Jugosllave, konkretisht i dy organizatave që ekzistonin deri në atë periudhë, u krijua një drejtim i përbashkët, që ndryshe quhej Udhëheqja Supreme e BFI-së, selia e së cilës u vendos në Beograd. Në kuadër të saj, u formuan dy mexhlise të ulemasë, me të drejta dhe kompetenca të barabarta: Mexhlisi i Ulemasë së Shkupit dhe Mexhlisi i Ulemasë së Sarajevës, që përbëheshin nga tre anëtarë. Udhëheqjen Supreme e përfaqësonte reisul ulemaja, ndërsa Mexhlisin e Ulemasë kryetari. Zgjedhja e reisul ulemasë kryhej nga Bordi, të cilin e përbënin: të gjithë anëtarët e Mexhlisit të Ulemasë në Sarajevë dhe Shkup; të gjithë myftitë; të gjithë anëtarët e Gjyqit Suprem të Sheriatit, Gjimnazit të Sheriatit në Sarajevë dhe Medresesë së Madhe “Kral Aleksandri I” në Shkup; referenti i Fesë Islame pranë Ministrisë së Ushtrisë dhe Marinës; ministrat aktivë.³ Edhe zgjedhja e anëtarëve të Mexhlisit të Ulemasë ishte identike, pra nga Bordi i cili përbëhej nga: reisul ulemaja, myftitë nga territori i Mexhlisit të Ulemasë; anëtarët e Gjyqit Suprem të Sheriatit të territorit ku ishte selia e Mexhlisit të Ulemasë.⁴ Në kuadër të Mexhlisit të Ulemasë së Shkupit funksiononin: Kuvendi Mearif i Vakëfit, i cili kishte për detyrë të mbikëqyrte tërë pasurinë e tundshme dhe të patundshme brenda territorit të vet, zgjedhja e të cilit ishte identike sikurse edhe i dy institucioneve e mësipërme. Në kuadër të Kuvendit Mearif të Vakëfit emërohej drejtori i Vakëfit si dhe Këshilli Drejtues i tij. Emërimi i tyre bëhej nga ministri i Drejtësisë. Ndërsa Këshilli Drejtues bënte emërimin e anëtarëve të këtij organi nëpër rrethe.⁵ Një mënyrë e tillë e funksionimit të BFI-së i garantonte pushtetit serb që,

ljevini Srba, Hrvata i Slovenaca, Кралевина Срба, Хрвата и Словенеца- Муфтиство округа Скопског, Бр. 3276, 10. XII.1928 године, Скопље. 2. 38/51.

² ДАРМ. 1. 611. 1. 1/1-7, Приложено Вам шаљемо примерака Уредбе, којом се привремено уређује вакуфа, Београд, 27.XI.1921 год.

³ ДАРМ. 1. 613. 1. 4/59-66, Закон о избору Реис-ул-Улема, чланова Улема-меџлиса и Муфтија Исламске верске заједнице Кралеvine Југославији, Бр.54310, 4 јуна 1930 године, Београд.

⁴ По ату.

⁵ По ату.

përmes këtij institucioni, të mbante nën kontroll të plotë gjithë popullsinë myslimane, në radhë të parë atë shqiptare.

Rrjedhimisht, në fillim të vitit 1935, ndodhën trazira të shumta brenda organeve të Mexhlisit të Ulemasë së Shkupit, të cilat erdhën si rrjedhojë e kërkesave të vazhdueshme të krahut opozitar shqiptar, që këtë bashkësi ta drejtonin vendasit, pra shqiptarët, e jo klika serbomadhe e instaluar nga Bosnja e Hercegovina. Në anën tjetër, edhe shumica dërmuese e popullsisë boshnjake-myslimane ishte e pakënaqur me politikën e organeve të atëhershme supreme të BFI-së. Me insistimin e kryetarit të “Organizatës së Myslimanëve të Jugosllavisë”, Mehmet Spaho, qeveria e Stojadinoviqit pranoi të bëheshin ndryshime radikale në organizimin e brendshëm të kësaj bashkësie fetare. Ndër pikat kryesore të marrëveshjes midis Spahos dhe Stojadinoviqit ishin: miratimi i Kushtetutës së re, kalimi i selisë së reisul ulemasë nga Beogradi në Sarajevë, hapja e një medreseje në Shkup (Medreseja Gazi Isa Beu) dhe organizimi i zgjedhjeve të lira.⁶

Ndërkohë, Ferhat Draga, me ndërmjetësimin e të deleguarit të plotfuqishëm të Legatës Mbretërore Shqiptare në Beograd, Rauf Fico, u takua me Mehmet Spahon, me ç’rast u arrit marrëveshja për formimin e një këshilli të posaçëm mysliman në Kosovë, i cili do të bashkëveprojë me atë të Bosnjës. Lidhur me këtë, Rauf Fico i shkruante Mbretit Zog, për sa më poshtë vijon:

*“Rasti i sotshëm është shumë me rëndësi për shqiptarët myslimanë të Kosovës. Duhet që këta të lidhen me shoq-shoqin në rreth të organizatës fetare dhe të sigurojnë zgjedhjen e disa deputetëve të pajisur me dijeni e me kurajo civile, që të mundin t’i mbrojnë të mjerët kosovarë, para terrorizmave e grabitjeve të tmerrshme që po iu bahen në mënyra zyrtare e private dhe të ndalojnë definitivisht shtrëngimet që po iu bahen për emigrim...”*⁷

⁶ Qerim Lita, Zgjedhjet e vitit 1937 konform Kushtetutës së BFI-së të vitit 1936 në Mexhlisin e Ulemasë së Shkupit, Tryezë Shkencore nga Bashkësia Fetare Islame në RM “80 vjet të Kushtetutshmërisë së BFI-së”, Riaseti i BFI-së, Shkup 2017, f. 15-28.

⁷ AQSH.F.687.V.1936.D.227.Fl.32-34, Informatë e Rauf Ficos, dërguar Lartmadhërisë së Tij, Zogu i I, Mbret i Shqiptarëve, mbi marrëveshjen e arritur midis Ferhat Dragës dhe Mehmet Spahos për bashkëveprim në sferën fetare dhe politike.

Për rrjedhojë, më 25 mars të vitit 1936, organet supreme të BFI-së, hartuan Kushtetutën e re që hyri në fuqi më 5 nëntor të atij viti, pasi u publikua në gazetën zyrtare.⁸ Kushtetuta e re e BFI-së u garantonte autonomi të plotë organeve të kësaj bashkësie, përfshirë këtu edhe menaxhimin e pronës vakëfnore. Kjo përcaktohej në nenin 32 të Rregullores së punës së BFI-së, që u miratua paralelisht me Kushtetutën, në të cilin thuhej:

“Gjithë pasuria e patundshme vakëfnore: varrezat myslimane, xhamitë, mesxhidet, teqetë, medresetë, mejtepet ose trualli, nëse janë ndërtesa të rrënuara, objekte dobiprurëse, të dedikuara për qëllime fetare, arsimore e humanitare, të cilat në vitin 1912 janë hasur si të tilla, ndërsa më pas janë konfiskuar pa dëmshpërblim nga ana e pushtetarëve shtetërorë e vetëqeverisës, do t’i kthehen Bashkësisë Fetare Islame ose asaj do t’i paguhet vlera e tyre e përlllogaritur.

Pushtetarët kompetentë të Vakëfit Mearif, do t’i dorëzojnë Ministrisë së Drejtësisë një listë ku do të përfshihen të gjitha objektet e këtilla. Kjo Ministri do të formojë më pas një komision të përbërë nga nëpunës shtetërorë e të vakëfit-mearif për përlllogaritjen e tyre dhe, në marrëveshje me Ministrinë e Financave, do ta rregullojë pagesën e shumës së përlllogaritur nga mjetet shtetërore apo vetëqeverisëse, në rast se këto prona nuk do t’i kthehen Bashkësisë Fetare Islame.”⁹

Me Kushtetutën e re, në vend të komisarit politik, i cili emërohej nga ministri i Drejtësisë, u krijua organi ekzekutiv prej pesë anëtarësh dhe po aq zëvendësish, i cili zgjidhej nga Kuvendi Mearif i Vakëfit. Këshilli Ekzekutiv zgjidhte nga radhët e veta kryetarin dhe nënkryetarin e tij. Mënyra e zgjedhjeve të këtyre organeve sqarohej në nenin 115 ku thuhej:

“Mexhliet e xhematit, kuvendet mearife të vakëfeve të qarqeve dhe këshillat meraife të vakëfeve në Sarajevë dhe Shkup zgjidhen përmes zgjedhjeve të përgjithshme, të barabarta, të fshehta e të drejtpërdrejta. Mand-

⁸ ДАРМ. 1. 613. 1. 1/1-55, Устав Исламске Верске Заједнице Краљевине Југославије, Београд, 25 марта 1936 год., Београд.

⁹ АЈ. Фонд. 63, фасц. Бр. 134, УРЕДБУ са законском снагом.

ati i këtyre organeve zgjat 4 vjet. Zgjedhjet duhet të mbahen detyrimisht brenda një dite.”¹⁰

Territori që mbulohej nga Mexhlisi i Ulemasë në Shkup, përfshinte të njësi zgjedhore: njësia zgjedhore e Qarkut të Shkupit me rrethet: Shkup, Nish, Kumanovë, Preshevë, Veles dhe Kaçanik; njësia zgjedhore e qarkut të Tetovës me rrethet: Tetovë, Gostivar dhe Dibër; njësia zgjedhore e Prishtinës me rrethet: Prishtinë, Ferizaj dhe Gjilan; njësia zgjedhore e Prizrenit me rrethet: Prizren, Rahovec, Gjakovë dhe Pejë; njësia zgjedhore e Mitrovicës me rrethet: Mitrovicë, Vushtri, Drenas, Podujevë, Novi Pazar dhe Beograd; njësia zgjedhore e Manastirit me rrethet: Manastir, Kërçovë, Prilep, Resën, Kavadar, Vallandovë, Ohër, Strugë, Koçan, Strumicë dhe Shtip; njësia zgjedhore e Plevles me rrethet: Plevle, Bihor, Bellropole, Priboj, Prijepole, Sjenicë dhe Plavë; njësia zgjedhore e Tivarit me rrethet: Tivar, Ulqin dhe Podgoricë.¹¹ Në Kuvendin Mearif të Shkupit zgjidheshin gjithsej 27 anëtarë dhe po aq zëvendës, renditja e të cilëve bëhej në përputhje me numrin e popullsisë myslimane të njësive zgjedhore, përveç njësive zgjedhore Plevle dhe Tivar, për të cilat ishte përcaktuar me statut numri i anëtarëve, pa marrë parasysh numrin e popullsisë myslimane. Kështu, njësia zgjedhore e Shkupit zgjidhte 4 anëtarë, e Tetovës 3 anëtarë, e Prishtinës 3 anëtarë, e Prizrenit 5 anëtarë, e Mitrovicës 4 anëtarë, e Manastirit 4 anëtarë, e Plevles 3 anëtarë dhe e Tivarit 1 anëtar.¹²

Sipas regjistrimit të kryer nga udhëheqja e Bashkësisë Islame, në hapësirën që shtrihej Mexhlisi i Ulemasë së Shkupit, deri më 31 dhjetor 1935 jetonin gjithsej 883.616 banorë myslimanë.¹³ Më 6 mars të vitit 1937, Naib-i, Fejzi Haxhiamziq, shpalli zgjedhjet e përgjithshme në hapësirën e Mexhlisit të Ulemasë në Shkup.¹⁴ Në garën zgjedhore u paraqitën tri lista zgjedhore: lista që i printe Ferhat bej Draga, pas së cilës qëndro-

¹⁰ ДАРМ. 1.613.1.1/1-55, Устав Исламске Верске Заједнице Краљевине Југославије, Београд, 25 марта 1936 год., Београд.

¹¹ ДАРМ. 1. 613. 3. 1/1-75, Наиб за Исламску Верску Заједницу - Улема Меџлис у Скопљу, Бр. 6608/28/XII 1936, Статистички извештај Улема Меџлиса у Скопљу.

¹² По ату.

¹³ По ату.

¹⁴ По ату, Бр. 1426/37, Скопље, 13 априла 1937 године.

nin atdhetarët shqiptarë si: Kadri Saliu, Shaban Efendiu, Sherif Voca, Abdulla Veliu, Azem Latif Hoxha, mulla Nuredin Haxhi Haliti, Hasan Shukriu, hafëz Bedri Hamidi, hafëz Sherif Langu, Remzi efendi Abdullau etj.. Kjo listë quhej “Lista e parisë irredentiste shqiptare”.¹⁵ Listën e dytë e kryesonte Fejzi Haxhihamziqi, i cili u propozua si kandidat nga mbështetësit e regjimit të Beogradit, shumicën e të cilëve ky regjim i kishte vendosur nga Bosnja në Shkup, me detyra speciale që të zhvillonin propagandë për turqizimin e shqiptarëve. Listën e tretë e kryesonin Ataullah efendi Kurtishi dhe mulla Idriz Gjilani, dy ulema të njohur në këto treva e më gjerë, të cilët pas zgjedhjeve ju bashkëngjitën grupit të Ferhat Dragës.¹⁶

Rëndësi të madhe këtyre zgjedhjeve i kushtoi konsullata shqiptare në Shkup, e cila mbështeti fuqishëm listën e Ferhat Dragës, si në pikëpamje politike po ashtu edhe financiare. Dokumentet policore jugosllave njoftonin për takimet e shpeshta të zyrtarit të konsullatës shqiptare në Shkup, Rexhep Stableu, me krerët udhëheqës të listës opozitare, të cilat zakonisht zhvilloheshin në lokalet e “Bojali Hanit”.¹⁷

Ashtu siç ishte parashikuar, më 30 maj 1937, u mbajtën votimet në mbarë hapësirën e Mexhllisit të Ulemasë së Shkupit. Organizimi i tyre u krye nëpër objektet e mexhlliseve të xhematit si xhamitë, mejtepet etj., ndërsa në ato mexhllise ku mungonin objekte të tilla dhe nuk i plotësonin kushtet për mirëvajtjen e votimit, me kërkesë të Naibi-it, administrata e atëhershme e Banit, mundësoi që votimet të organizoheshin nëpër shkolla dhe objekte të tjera shtetërore.¹⁸ Nga procesverbalet e komisioneve të rretheve rezulton se gara ishte tepër e ngushtë dhe e ashpër.

Këshilli Qendror Zgjedhor shpalli fituese listën e Ferhat Dragës me gjithsej 13 përfaqësues në Kuvendin Mearif të Shkupit, ndërsa dy listat e

¹⁵ ДАРМ.Ф.УДБ-РСВР. Д. 53000448, Deklaratë e Said Hoxhës, dhënë më 4 janar 1949 para organeve të hetuesisë në Shkup.

¹⁶ Po aty.

¹⁷ ДАРМ.1. 885. Д. 43200948, Записник од саслушањето на оптужениот Фетах Мехмет, 9-X-1948 год. .

¹⁸ ДАРМ. 1. 613. 3. 1/ 1-75, Наиб за Исламску Верску Заједницу у Скопљу - Улема Меџлис бр. 2205/37, Скопље, 20 маја 1937 године - Краљевској Банској Управи.

tjera, ajo e Ataullah Hoxhës dhe lista proqeveritare fituan nga 7 anëtarë. Edhe pse lista e Ferhat Dragës në këto zgjedhje doli fituese, ajo nuk i kishte votat e mjaftueshme (14 anëtarë) për të udhëhequr organet drejtuese të Mexhlsit të Ulemasë, prandaj u detyrua të nënshkruajë një marrëveshje me grupimin që i prinin dy ulematë e njohur, Ataullah efendi Kurtishi dhe mulla Idriz Gjilani. Në këtë mënyrë, grupi proqeveritar serbofil i humbi pozicionet drejtuese që i kishte mbajtur për dekada me radhë në këtë institucion të rëndësishëm, jo vetëm fetar, por edhe kombëtar.

Udhëheqja e re Mexhlsit të Ulemasë së Shkupit solli ndryshime radikale, si në mënyrën e organizimit fetar-arsimor, ashtu edhe në menaxhimin e pasurisë së tundshme e të patundshme vakëfnore. Në krye të saj ishin ulematë, intelektualët dhe atdhetarët e shquar shqiptarë të asaj kohe: Ferhat bej Draga, Ibrahim Lutfiu, Kadri Saliu, Asim efendi Luzha, Mustafa Dërguti, Sherif efendi Langu, Ataullah efendi Kurtishi, Bedri efendi Hamidi, mulla Idriz Hajrullau - Gjilani, Azem efendi Latifi, Iliaz Agushi, Shaban efendi Jashari, mulla Nuredin Haxhi Haliti, Sefedin Mahmutbeu, Abdullah Musliu e shumë të tjerë. Në krye të Kuvendit Mearif të Vakëfit u zgjodh Ferhat bej Draga, ndërsa Këshilli i Kuvendit përbëhej prej 5 anëtarësh: Kadri Saliu - kryetar, ndërsa anëtarë u zgjodhën: Qemal Osmani, Sefedin Mahmutbeu, Zenel Strazimiri dhe Xhevat Mahmutbeu.¹⁹ Përveç kësaj, u zgjodh edhe Mexhlisi i Ulemasë, i cili përbëhej prej katër anëtarëve: hafëz Sherif Langu - kryetar, Ataullah efendi Kurtishi, Idriz efendi Hajrullau dhe Bedri efendi Hamidi, anëtarë.²⁰ Ndryshime pati edhe në udhëheqjen supreme, selia e së cilës, me Kushtetutën e vitit 1936, nga Beogradit kaloi në Sarajevë, ku për reisul ulema u zgjodh Fehim ef. Spaho,²¹ një figurë e shquar boshnjake, ndërsa për sekretar të tij u emërua intelektual i dhe atdhetari shqiptar nga Prizreni, Ibrahim Lutfiu, i cili njihej edhe

¹⁹ AJ. Фонд бр. 63, фасц. бр.134, Вакуфски-меаривски саборски одбор, Скопје, 10 фебруара 1938 годне.

²⁰ По ату, Записник седнице изборног тела за избор кандидата за чланове Улема меџлиса на подручје Вакуфског Сабора у Скопљу одржане дне 19 маја 1938 године у просторијама Улема Меџлиса у Скопљу.

²¹ По ату, Записник сједнице Изборног тјела за избор тројице кандидаа за Реис-улема, Сарајево, 20 априла 1938 године.

si njëri ndër themeluesit dhe drejtuesit e organizatës atdhetare studentore “BESA”.²²

Meqë popullsia shqiptare-myslimane, në përgjithësi, ishte në nivel tepër të ulët kulturor-arsimor, për shkak të mohimit të së drejtës për t’u arsimuar në gjuhën amtare,²³ Këshilli i Kuvendit Mearif të Vakëfit i kushtoi rëndësi të madhe ndarjes së bursave si për nxënësit e shkollave të mesme, ashtu edhe për studentët, që studionin në Universitetin e Beogradit dhe atë të Zagrebit. Kjo pasqyrohet në buxhetet e viteve 1937-38, 1938-39 dhe 1939-40, ku për këtë qëllim ishte caktuar një shumë e madhe. Buxheti i vitit 1937-38 arrinte në 11.385.500 dinarë, prej kësaj shume, 650.000 ishin paraparë për bursa të studentëve.²⁴ Kjo shumë ishte e njëjtë në buxhetin e vitit 1938-39, ndërsa në vitin 1939-40 u rrit në 800.000 dinarë.²⁵ Nga kjo shumë përfituan bursa mbi 150 studentë shqiptarë, turq dhe boshnjakë. Në mesin e bursistëve pati edhe disa personalitete të cilët kanë lënë gjurmë në historinë shqiptare: Esad Doko, dr. Zyrap Sejfullau, akademik Esad Mekuli, Mexhid Esadi, Nexhmedin Besimi, Xhevdet Pallaska, Jahja Osmani, akademik Idriz Ajeti, Sokol Dobroshi, Tahir Ismaili, Ibrahim Luftiu, Abdulla Saqipi, Shaip Kamberi, Shaip Mustafa, Kurtesh Agushi, etj..²⁶

Duhet theksuar se veprimtaria e Mexhllisit të Ulemasë së Shkupit midis harkut kohor 1938-1941 ishte e bujshme dhe shumëdimensionale. Këtë e pohojnë burimet e shumta ushtarake, policore dhe diplomatike jugosllave, por edhe ato diplomatike shqiptare. Fushëveprimi i krerëve të kësaj organizate fetare, u përqendrua në dy çështje thelbësore për kohën: e para, ngritja e vetëdijes kombëtare dhe, e dyta, ndërprerja e tërësishme e

²² ДАРМ.Ф.УДБ-РСВР. К. 18, Податоци за лица кои биле членови на илегалната студентска организација “Беса”.

²³ AQSH, F.687.V.1929.D.97.FI.1-5, Raport i ministrit dhe të deleguarit të plotfuqishëm të Qeverisë Mbretërore shqiptare në Beograd, Rauf Fico, dërguar Mbretit Zogu i I, mbi pozitën e mjerueshme të popullsisë shqiptare në Kosovë, Beograd, 2 Fruer 1929.

²⁴ ДАРМ. 1. 613.2.1/1-205, Извештај о раду Улема меџлиса у Скопљу за време 1 јула 1938 до 1 јануара 1940 године.

²⁵ По ату.

²⁶ По ату,. Списак Стипентиста високошколаца за годину 1937/38; 1938/39; 1939/40.

shpërnguljes së shqiptarëve për në Turqi. Ministria e Punëve të Jashtme e Mbretërisë Jugosllave, më 5 gusht të vitit 1938, përmes një shkrese, njoftonte legatën e vet në Ankara, se para pak kohësh, një delegacion shqiptar i udhëhequr nga Ferhat bej Draga dhe Maliq Pehlivani kanë udhëtuar për në Stamboll. Ata në Turqi kishin udhëtuar për të vepruar te “Qeveria turke” që së paku në Konventën e sigluar kohë më parë të mos përfshiheshin shqiptarët. Për këtë çështje, Draga, deputetëve turq iu kishte dorëzuar një memorandum, në të cilin ishin përfshirë pikëpamjet e parisë së atëherëshme shqiptare nën pushtimin e Mbretërisë Jugosllave.²⁷ Tri ditë më vonë, përkatësisht, më 8 gusht, MPJ-ja jugosllave, legatës në Ankara ia përcolli një letër, që deputeti turk Sabri Beu nga Stambolli ia kishte dërguar një mikut të tij në Beograd, ku veç të tjerash, në të shkruante se “nga Jugosllavia” kishin arritur protesta të shumta. Njerëz të caktuar, të cilët kishin udhëtuar për në Ankara dhe Stamboll, gjatë kontakteve me ministrat e Turqisë, iu kishin dorëzuar një promemorie të gjatë, në të cilën ata shprehnin revoltën e tyre kundër fushatës së egër të qarqeve ushtarako-policore jugosllave kundër popullsisë shqiptare në Kosovë dhe në rrethinën e saj, për t’i detyruar ata të shpërnguleshin për në Turqi, edhe pse zyrtarisht ende nuk ishte themeluar këshilli për shpërngulje. Parashtresa të ngjashme iu ishin dorëzuar edhe anëtarëve të Kuvendit të Lartë Kombëtar.²⁸

Veprimtaria e udhëheqjes së re të Mexhlisit të Ulemasë në Shkup, krahas atij diplomatik, u përqendrua edhe në aktivitetin e brendshëm, i cili zhvillohej përmes mbledhjeve dhe tubimeve të ndryshme, të organizuara anëmbanë trevave shqiptare nën pushtimin jugosllav. Tema boshte e këtyre takimeve, siç bënin të ditur raportet ushtarake dhe policore jugosllave, ishte ndërprerja e shpërnguljes së popullsisë shqiptare nga vatrat e tyre.

²⁷ Qerim Lita, Shpërngulja e shqiptarëve në Republikën e Turqisë 1922-1941, Përmbledhje dokumentesh, Instituti i Historisë - Prishtinë, Prishtinë, 2019, dok. Nr. 161, f. 282-283, Njoftim i MPJ të Mbretërisë jugosllave, mbi qëndrimin e Ferhat bej Dragës në Stamboll.

²⁸ *Po aty*, dok. nr. 162, f. 283-284; shih edhe: Arhiv Jugosllavije, Fond Poslanstvo Kraljevine Jugosllaviji u Ankari, fasc. Br. 9, Jedinica opisa br. 813-814 (më tej AJ.370.9/813-814, Lënda: Aksioni për mos përfundimin e konventës për shpërnguljen e myslimanëve nga Mbretëria jonë, Beograd, 8 gusht 1938.

Ministria e Punëve të Brendshme Jugosllave, në shtator të vitit 1939, njoftonte se kryetari i Mexhllisit të Ulemasë së Shkupit, Sherif Osmani (Langu) “para një kohe qëndroi në Manastir”, me ç’rast “ka agjituuar në mesin e popullsisë shqiptare që mos të shpërngulen në Turqi...”²⁹ Ndërkohë, edhe Komanda e Armatës III në Shkup e njoftonte Shtabin e Përgjithshëm në Beograd se para shqiptare kohëve të fundit po zhvillon një veprimtari të dendur në mesin e popullsisë shqiptare, duke bashkëbiseduar në lidhje me Konventën e arritur midis Jugosllavisë dhe Turqisë:

*“...Nga ato biseda, vinte në dukje kjo Komandë, shihet se shqiptarët janë shumë të brengosur për shkak konventës për shpërnguljen në Turqi. Udhëheqësit e tyre, në krye me Ferhat bej Dragën, u sugjerojnë që në asnjë mënyrë të mos i lëshojnë vatrat e tyre, sepse pushteti nuk ka rrugë dhe metodë që me forcë t’i shpërngulë...”*³⁰

Një fushatë të dendur, udhëheqja e Mexhllisit të Ulemasë së Shkupit, e zhvilloi gjatë muajve shtator-tetor të vitit 1939, ku një delegacion i udhëhequr nga Bedri Hamidi, i vizitoi të gjitha qendrat më të rëndësishme që i përkisnin këtij Mexhllisi, si: Prishtinë, Prizren, Gjilan, Ferizaj, Pejë, Mitrovicë, Gjakovë, Preshevë, Kumanovë, Tetovë, Gostivar, Dibër, Kërçovë, Strugë, Ohër, Manastir, Ulqin, Novi Pazar etj., me ç’rast u mbajtën ligjë-rata me karakter fetar, kombëtar dhe politik nëpër xhamitë kryesore të këtyre qendrave. Nga tërë ky aktivitet, përmes një raporti të detajuar prej më shumë se 200 faqesh, Mexhllisi i Ulemasë e njoftonte udhëheqjen supreme të BFI-së në Sarajevë, reisul ulemanë Fehim ef. Spahon, për gjendjen e mjerueshme të popullsisë shqiptare-myslimane, për shkak të, siç vihej në pah, politikës diskriminuese të pushtetit serbomadh.

²⁹ Arkivi Shtetëror i Republikës së Maqedonisë - Agjencia Shtetërore e Arkivave të Kosovës, Politika e Mbretërisë jugosllave ndaj shqiptarëve dhe Shqipërisë 1929-1941, Përmbledhje dokumentesh, përzgjedhjen, parathënien dhe redaktimin: Qerim Lita, Shkup - Prishtinë 2012, dok. nr. 121, f. 283, Njoftim i MPB të Mbretërisë jugosllave, mbi vizitën e kryetarit të Mexhllisit të Ulemasë së Shkupit dhe konsullit të Turqisë në Manastir, Beograd, viti 1939.

³⁰ ДАРМ.Ф.ВИИ.М.344.Пов.9162/39, Raport i Shtabit të Përgjithshëm-Beograd, dërguar ministrit të Luftës dhe Marinës jugosllave, në lidhje me veprimtarinë në Kosovë nga Ferhat Draga me bashkëpunëtorët e tij, Beograd, qershor 1939.

“...Reforma agrare, thuhej në raport, e cila përbënte shkakun kryesor për varfërimin e të gjitha shtresave myslimane dhe i detyronte për t’u shpërngulur, në përgjithësi pati pasoja shumë të rënda. Përveç asaj që pati një zgjidhje fatkeqe, zbatimi i saj ishte edhe më ogurzi, prandaj pjesa shumë e madhe e elementit mysliman thuajse u proletarizua, ndërsa shumë familje ranë në një varfëri të skajshme. Kjo erdhi për arsye se toka nuk u morr vetëm nga pronarët e mëdhenj, por edhe nga poseduesit e vegjël, që për ta përbënte pasurinë e vetme, ndërsa bujqësia ishte profesioni dhe burimi i vetëm për ekzistencë. Me një plan aq drastik shumë familje myslimane falimentuan ekonomikisht, që shkaktoi pasoja të rënda edhe në sferat e tjera të jetës, sepse pa mbështetje materiale nuk mund të ketë kurrfarë përparimi. Për këtë arsye, te bota myslimane, edhe nëse do të kishte kuptim, vullnet e dëshirë për ngritje kulturore e arsimore, u mungonin mjetet materiale, prandaj kjo mund të konsiderohet si pengesa më kryesore....”³¹

Po kështu vepronin edhe ulematë e tjerë shqiptarë. Burimet e proveniencës policore komuniste maqedonase vënë në dukje për një fushatë të gjerë kundër shpërnguljes që asaj kohe që zhvilluar nga Shaban Efendiu, Azem Hoxha, Abdulla ef. Ebibi, Mulla Hajdari, Lutfi ef. Ahmeti e të ulemave të tjerë shqiptarë nga Fushëgropa e Kumanovës dhe Lugina e Preshevës:

“...Shaban Osmani (Efendiu) dhe Azem Hoxha..., theksonin këto buri-me, që të përfitonin simpati te kombi shqiptar, kishin lëshuar parulla të ndryshme kundër shpërnguljes. Kur fshatarët tanë filluan të shpërngulen për Turqi, Shabani i ndaloi dhe ju fliste me parulla të ndryshme, se do të vijë dita kur këtu do të qeverisë Shqipëria etnike. Kështu ai fliste para masave dhe nëpër kafene...Shabani si intelektual, ndërsa Azemi si hoxhë kishin ndikim dhe autoritet të lartë, posaçërisht te elementet kulake...”³²

Në elaboratin e vitit 1954, të hartuar nga Komisioni për organizimin dhe udhëheqjen e procesit të shpërnguljes së popullsisë myslimane (shqi-

³¹ Logos-A, Shkup, Raport - Mexhlisi i Ulemave të Shkupit 1938-1940, Shkup 2023, f. 58-59.

³² ДАРМ. 1. 885. Д. 432000948, Изјава...3. XII. 1948 год., Куманово.

ptare e turke) pranë KQ të PKM-së, veprimtaria e Atullah ef. Kurtishit, përshkruhet si më poshtë:

“...Reformat e Qemal Atatürkut në Turqi, posaçërisht rreth çështjes së fesë dhe mbulesës,...shkaktoi një huti dhe frikë bukur të madhe te masat myslimane në Maqedoni. Në këtë, rol të madh patën një pjesë e hoxhallarëve...Më i njohuri në mesin e tyre ishte Ataullah Hoxha, i cili në Turqi ishte i dënuar me vdekje, por arriti të ikte dhe të vinte në Shkup, ku e hapi medresenë e tij të lartë. Ataullah Hoxha,...bëhet një udhëheqës fetar shumë i njohur dhe me ndikim te popullsia myslimane. Aktiviteti politik i tij në atë kohë ishte përqendruar kundër shpërnguljes, duke e quajtur Turqinë si vend të pa fe, shtet ku nuk ekziston morali dhe ku nuk respektohen liritë fetare. Shembulli i Ataullah Hoxhës nuk është i vetëm, por pati edhe të tjerë, që në mënyrë aktive punonin kundër shpërnguljes për Turqi, të cilët në vitet e fundit të Jugosllavisë së vjetër, e ngadalësuan këtë proces...”³³

Ndërkohë, komandanti i Armatës III, Millan S. Jekmeniç nga Shkupi, e vinte në dijeni Shtabin e Përgjithshëm të Armatës, se Ferhat Draga kish-te filluar një aksion në mbarë hapësirën shqiptare. Sipas vlerësimit të tij, nën ndikimin e aksionit të Ferhat bej Dragës dhe zhvillimeve politike ndër-kombëtare “propaganda shqiptare në Jug” asnjëherë nuk kishte qenë më e gjallë.³⁴ Veprimtaria atdhetare e Ferhat bej Dragës dhe e ulemave shqiptarë, më së miri përshkruhet në Analizën me titull “Propaganda shqiptare”, hartuar më 12 mars të vitit 1939 nga kryeshefi i njësisë administrative në Shkup, Nik Dimitrijeviq. Në të, veç të tjerash thuhej se pas vrasjes së Hasan Prishtinës, irredentizmit shqiptar i prinë Ferhat bej Draga, veprimtaria e të cilit “zbatohet përmes rrugës konspirative”. Shenja të dukshme

³³ Problemi Shqiptar në RP(S) të Maqedonisë 1944-1974, përmbledhje dokumentesh vëllimi II, përzgjedhjen, redaktimin, përkthimin, parathënien dhe hyrjen Qerim Lita, Logos-A, Shkup-Prishtinë-Tiranë, 2018, dok. nr. 116, f. 169-181. Elaborat hartuar nga Komisioni për organizimin dhe udhëheqjen e procesit të shpërnguljes së popullsisë myslimane (shqiptare e turke) pranë KQ LKM-së, i udhëhequr nga Kërste Cërvenkovski, dërguar në dhjetor të vitit 1954 deri te Byroja Politike e KQ LKM-së.

³⁴ ДАРМ, по аты, Пов. Бр. 3530/38; Shih edhe Politika e Mbretërisë Jugosllave ndaj shqiptarëve dhe Shqipërisë 1929-1941..., dok. nr. 50, f. 191-197; Политиката на Кралство Југославија кон албанците и Албанија 1929-1941..., док. бр. 50, стр. 185-191.

të veprimit të Dragës dhe miqve të tij, ishin “përpjekjet që shqiptarët të tubohen në radhët e ngushta, të zgjedhin njerëzit e tyre, të cilët do t’i përfaqësojnë në Kuvendin Kombëtar si dhe njerëzit e tyre në krye të administratave komunale”. Ndër bashkëpunëtorët më të ngushtë të tij ishin mësuesit e mësim-besimit fetar, hoxhallarët dhe zyrtarët e vakëfeve. Me qëllim “që kompaktësia të jetë sa më e madhe, thuhej më tej në analizë, ka ardhur edhe deri te pajtimi i gjaqeve dhe të kontesteve të tjera nga ana e parisë shqiptare”.³⁵ Veprimtaria politike e Lëvizjes Kombëtare Shqiptare përfshinte dy pika më të rëndësishme: 1. Shpërndarja në popull e literaturës shqiptare, e cila depërtonte ilegalisht përmes kufirit; dhe 2. Ndërrprerja e tërësishme e shpërnguljes së shqiptarëve, qoftë për Turqi qoftë për Shqipëri. Sipas Dimitrijeviqit, kjo veprimtari e parisë shqiptare, mësuesve fetarë si dhe të përfaqësive diplomatike shqiptare në Shkup, Manastir e Beograd, pati ndikim vendimtar që “lëvizja për shpërnguljen, e cila qe përfshirë te popullsia jonë shqiptare deri në vitin 1936 sot të ngulfatet”, përkundër faktit se deri në atë periudhë kohore, fshatra të tëra ishin të gatshme t’i braktisnin vatrat e tyre dhe t’i linin pasuritë e tyre pa as çfarë dëmshpërblimi “vetëm se shteti t’i lirojë nga tatimi i tokës, t’u japë pasaporta falas dhe t’ua paguajë rrugën deri në kufirin tonë”.³⁶ Nuk patën sukses “as masat e rrepta agrare, as konfiskimi i armatimit”, prandaj, rruga e vetme që kjo çështje të nisë nga pika fillestare është “shpërngulja përmes rrugës së caktuar diplomatike sipas Konventës së nënshkruar me Turqinë, edhe pse shqiptarët flasin publikisht se në asnjë mënyrë nuk do t’i lënë vatrat e tyre...”³⁷

Veprimtaria atdhetare e kreut të BFI-së së Shkupit, i prishi të gjitha planet dhe projektet antishqiptare të udhëheqjes së atëhershme jugosllave. Në këto rrethana, Qeveria Cvetković-Maçek, urdhëroi ministrin e Drejtësisë, L. Marković, të ndërmerre masa ndëshkuese ndaj BFI-së në Shkup. Ky i fundit, me vendimin nr. 42554/40-IV, të datës 17 maj 1940, suspendoi të gjitha organet e Bashkësisë Fetare Islame në territorin e Mexhlisit të

³⁵ ДАРМ. 1. 885. Пов стр. пов. бр. 75/39.

³⁶ По аты.

³⁷ По аты.

Ulemasë në Shkup, dhe në vend të organeve legjitime, emëroi një komisarariat shtetëror, që përbëhej prej tre vetash: Mehmet Zeki, Dervish Sheqeradiq dhe Murat Sheqeragiq, që të tre, njerëz më të besueshëm të politikës serbomadhe. Ministri u përpoq ta arsyetonte këtë vendim me faktin se gjoja Ministrisë së Drejtësisë i kishin arritur “ankesa nga një numër i konsiderueshëm i myslimanëve” nga territori i Mexhllisit të Ulemasë në Shkup “nga të cilat vihej në dukje se, në Bashkësinë Fetare Islame në atë territor, që nga zgjedhjet e Kuvendit Mearif të Vakëfit në Shkup të kryera në vitin 1937, mbisundon një situatë e jashtëzakonshme....”³⁸ Në vendim përcaktoheshin detyrat dhe kompetencat e komisarariatit, ku thuhej: *“...Anëtarët e emëruar të Komisarariatit Shtetëror do të kryejnë revizionin e punës së tërësishme të trupave dhe organeve të Bashkësisë Fetare Islame në territorin e Mexhllisit të Ulemasë në Shkup, duke filluar nga zgjedhjet e mbajtura në vitin 1937 e deri në ditën e pranimit të detyrës së komisarariatit dhe do të më raportojnë për rezultatin e punës së tyre, si dhe të përgatisin një raport se në cilin afat do të mund të shpalleshin zgjedhjet e reja për Kuvendin Mearif të Vakëfit në Shkup. Gjatë kohës së punës së Komisarariatit Shtetëror në tërësi ndërpritet puna e mbarë funksionarëve e nëpunësve të zgjedhur në trupat Qendrore në territorin e Mexhllisit të Ulemasë në Shkup...”*³⁹

Shtypi i atëhershëm i kushtoi rëndësi të veçantë emërimit të Komisarariatit shtetëror. Fletushka “Nash Dom”, me redaktor përkrahës in e politikës serbomadhe, Zyfer Musiq, e cila shpallte si qëllim të saj gjoja “ngritjen” kulturore dhe ekonomike të myslimanëve”, në numrin e jashtëzakonshëm të datës 21 maj 1940, në faqen e parë me shkronja të mëdha shkruante: “I erdhi fundi arbitrarizmit dhe shkeljes së ligjit në Bashkësinë Fetare Islame” dhe përkrahte pa asnjë rezervë vendimin e lartpërmendur. Ndër të tjera, në këtë gazetë, shkruhej:

“...Nuk mund të paramendohet, e jo më të përshkruhet, ajo veprimtari arbitrarë e jologjore, të cilin e ka zbatuar grupi i z. Ferhat Dragës në Bashkësinë Fetare Islame në Jug. Këtë, më së miri, e ka të qartë pasuria e Va-

³⁸ AJ. Фонд 63, фасц. бр. 135, Пов. бр. 42554/40-XIV, 17 маја 1940 год., Београд.

³⁹ Po aty.

këfit, e cila është shpenzuar në mënyrë të paskrupullt. Ky grup njerëzish kanë harruar, se ajo është institucion i të gjithë myslimanëve, e jo vetëm i bejlerëve, të cilët përbëjnë lungun e rrezikshëm në trupin e myslimanëve mbarë e me këtë edhe të botës punëtore shqiptare në vendin tonë....”⁴⁰

Të njëjtën ditë, përkatësisht më 21 maj 1940, i deleguari i Banit të Shkupit, inspektori Daut Vilhem, së bashku me tre komisarët e lartpërmendur, shkuan në selinë e Mexhlisit të Ulemasë në Shkup, për t’ua komunikuar anëtarëve të tij: Sherif Osmanit, Ataullah Kurtishit, Bedri Hamidit dhe Idriz Hajrullaut, vendimin e nënshkruar nga ana e ministrit të Drejtësisë, me të cilin në territorin e atij Mexhlisi “vendosej Komisariati Shtetëror”, i cili do t’i ndërmerre “të gjitha detyrat e funksionet të funksionarëve e të nëpunësve të zgjedhur të BFI-së. Një vendim i tillë arbitrar, u hodh poshtë nga të katër anëtarët e atij Mexhlisi, të cilët deklaruan: “Vendimin e Ministrisë së Drejtësisë nr. 42554/40-IV, me të cilin vendoset Komisariat Shtetëror dhe ndërprerjen e çdo veprimtarie tonë të mëtutjeshme, e konsiderojmë si joligjor, prandaj nuk mund t’ua dorëzojmë detyrën komisarëve të caktuar”.⁴¹

Ndërkohë, Ferhat bej Draga, më 20 qershor 1940, në cilësinë e kryetarit të Kuvendit Mearif të Vakëfit në Shkup, Këshillit Shtetëror në Beograd i dorëzoi një padi prej 17 faqesh kundër vendimit të lartpërmendur, ku veç të tjerash në të thuhej: “...Me këtë urdhëresë, si individualisht po ashtu edhe në tërësi, është shkelë hiç më pak se autonomia e Bashkësisë Fetare Islame, e garantuar me Ligjin për Bashkësinë Fetare Islame të Mbretërisë Jugosllave, ndërsa me ato masa arbitrare është suspenduar thuajse fletë për fletë Kushtetuta e Bashkësisë Fetare Islame... Bashkësia Fetare Islame administrohet sipas ligjeve dhe Kushtetutës së saj, të cilat, në këndvështrimin juridik, është identike për shembull me Ligjin për Kishën Ortodokse Serbe dhe me Kushtetutën e Kishës Ortodokse Serbe. Ligjvënësi është kujdesur me vëmendje, që gjatë përpilimit të Ligjit fetar të

⁴⁰ По ату; Чланови Комесаријата су г.г. Мехмет Зеки, Дервиш Шеќеркадиќ и Мурат Шеќерагиќ, Shkup, 21 мај 1940.

⁴¹ По ату, Записник о примопредаји дужности измеу Улема Меџлиса у Скопљу са једне стране и државног комесаријата с друге стране, 21 мај 1940 год., Скопље.

mos ketë as dyshimin më të vogël të diskriminimit apo padrejtësisë...”.⁴² Një ditë më pas, pasoi padia edhe e Mexhlisit të Ulemasë, drejtuar të njëjtit institucion, në të cilën veç të tjerash në të thuhej: “...Duke e pas parasysh se akti për suspendimin e Kuvendit Mearif të Vakëfit në Shkup ashiqare është joligjor, sepse zoti ministër i Drejtësisë kontrollin e nevojshëm ka mund ta kryejë paralelisht me ekzistimin e Kuvendit, meqenëse reisul ulemaja i Bashkësisë Fetare Islame nuk e pranon e as që do ta pranojë aktin për vendosjen e Komisarariatit Shtetëror në Drejtorinë e Vakëfit në Shkup, prandaj me të njëjtin nuk pranon as çfarë bashkëpunimi, meqenëse Mexhlisi i Ulemasë në frymën e Kushtetutës e të Ligjit për Bashkësinë Fetare Islame, është i obliguar t’i përmbahet urdhëresave dhe instruksioneve të reisul ulemasë si udhëheqës i tij suprem, prandaj Mexhlisi i Ulemasë nuk ka mundësi ligjore të veprojë sipas urdhëresës së z. ministër të Drejtësisë në vendimin e bashkangjitur, për çka pason padia jonë deri te Këshilli Shtetëror, me lutje që ky vendim i z. ministër të Drejtësisë të hidhet poshtë si antiligjor.”⁴³

Ndërkohë, akuza kundër Mexhlisit të Ulemasë së Shkupit dhe kreut të tij ngriti edhe ish-kryeshefi i Ministrisë së Drejtësisë, zyra për fenë në Shkup, Hasan Rebac, i cili i shkruante Këshillit Shtetëror në Beograd, se udhëheqja e Bashkësisë Fetare Islame në Shkup, po zbatonte një politikë “nacional-shoviniste”. Sipas tij, “Ferhat bej Draga, këtë e ka shtruar në mënyrë të qartë në mbledhjen e datës 19 prill 1939, duke i ndarë “myslimanët e jugut”, në shqiptarë e joshqiptarë.

“...Në këtë frymë të re të imponuar, theksonte në vazhdim Rebac, sikurse tërë Kryesia po ashtu edhe i tërë këshilli kuvendor dhe i tërë këshilli

⁴² По ату, Државном Савету Београд - Тужба Драга А. Ферхада из Скопља, као председника Вакуфског-Меарифског Сабора у Скопљу против одлуке Министарства Правде од 17 маја 1940 год. Бр. 42554/40-XIV, Београд 20 qershor 1940.

⁴³ По ату, Државном Савету Београд - Тужба Улема Мецлиса у Скопљу против Министарства Правде Бр. 45638 од 25 маја 1940 године, ПРЕДМЕТ: Решење Министарства Правде којим се наређује Улема Мецлису да сарађује са постављеним Комесаријатом у Вакуфској Дирекцији у Скопљу у вези са распуштањем Вакуфског-Меарифског Сабора при поменутој дирекцији, Shkup, 21 qershor 1940, Nr. 7160/40.

i kontrollit, i ashtuquajtura këshilli i punës, përbëhen vetëm nga shqiptarët, e, nëse merret parasysh se edhe të gjithë anëtarët e Mexhllisit të Ulemasë janë shqiptarë, atëherë mund të paramendohet se në çfarë gjendje nënçmuese janë myslimanët - joshqiptarë, përkatësisht, myslimanët-serbë... ”.⁴⁴

Ndryshe nga Hasan Rebac, udhëheqësi suprem i BFI-së në Sarajevë, reisul ulemaja, Fehim efendi Spaho, e hodhi poshtë në mënyrë kategorike vendimin e ministrit, të cilin ai e quante antiligjor dhe arbitrar, duke kërkuar nga Mexhllisi i Ulemasë në Shkup të ndërpriste çdo lloj bashkëpunimi me Komisariatit Shtetëror. Këtë e shohim në urdhrin e tij, numër 98/40, të datës 21 gusht 1940, ku thuhej shprehimisht:

“Me rastin e vendosjes së Komisariatit Shtetëror në Drejtorinë e Vakëfit në Shkup, aktin e ministrit të Drejtësisë numër 42554/40 nga data 17 maj 1940, me aktin e këtushëm Proc. nr. 67/40 nga 6 qershori k.v., ia kam bërë me dije Mexhllisit të Ulemasë t’i ndërpresë të gjitha shkresat me këtë komisarariat të vendosur në mënyrë joligjore, pasi ky komisarariat sipas Kushtetutës dhe Ligjit të BFI-së nuk ka kurrfarë legjitimiteti legal për ekzistimin e vet, prandaj tërë veprimtaria e tij - nga pikëpamja e Kushtetutës dhe Ligjit të BFI-së - është joligjor dhe pa bazë morale. Në lidhje me këtë lutet Mexhllisi i Ulemasë që, përmes një qarkoreje, t’ua bëjë me dije të gjithë imamëve të rretheve e të xhematit, që edhe ata të mos mbajnë kurrfarë korrespondence me këtë komisarariat, sepse të gjitha vendimet e këtij trupi janë të pavlefshme juridikisht, ndërsa për të njëjtat duhet të prononcohet edhe Drejtoria e Vakëfit në Shkup”⁴⁵.

Ndërkohë, Këshilli Drejtues i Shoqatës së Imamëve Ofiqarë nga territori i Mexhllisit të Ulemasë në Shkup, në mbledhjen e mbajtur më 26 shtator 1940, miratoi një rezolutë, përmes së cilës, vendosjen e Komisariatit Shtetëror e konsideroi si një akt arbitrar dhe joligjor.

⁴⁴ По ату, Државном Савету у Београд, Хасан Ребац, члан Вакуфског-Меарифског Сабора у Скопљу и началник Министарства Правде у пензии.

⁴⁵ По ату, Исламска Веска Заједница - Улема Мецлис у Скопљу Пов. бр. 41/40, Shkup,, 24 gusht 1940.

“Aktin e vetëm të tillë, thuhej në rezolutë, në jetën e të gjitha bashkësive fetare nga themelimi e deri më sot, myslimanët nuk munden dhe nuk do ta komentojnë ndryshe, përveçse si pasojë e mashtrimit të organeve më të larta shtetërore nga ana e disa njerëzve, të prirë për interesa personale dhe dëshira për pushtet në BFI.... Jemi në prag të ditëve të agjërimit të muajit të ndritur të Ramazan Sherifit, ndërsa shumë xhami tona do të jenë të detyruara të ngelin të mbyllura, shumë krahina do të ngelin pa lutje dhe ulema, të cilët nuk mund të emërohen përderisa ekziston pushteti i Komisariatit; organet i kanë ndërprerë funksionet e tyre, ndërsa institucionet punën e tyre frytdhënëse, krejt kjo vetëm për shkak të Komisariatit. Për tre muaj nga vendosja e tij, Bashkësia Fetare Islame ka ardhur deri te kriza më e madhe që nga ekzistimi i saj... Duke u gjendur pranë një situate të këtillë Shoqata e Imamëve Ofiqarë, e thirrur për t’i mbrojtur interesat e nëpunësve fetarë të Bashkësisë Fetare Islame, proteston njëzëshëm dhe vendosmërisht kundër vendosjes së Komisariatit dhe kërkon tërheqjen urgjente të tij....”⁴⁶

Letra, reagime dhe protesta të shumta pati nga shumë institucione dhe personalitete fetare dhe kombëtare shqiptare, që me këtë rast po i referohemi një pjese të letrës së Ferhat bej Dragës, dërguar më 18 nëntor 1940, nënkryetarit të Qeverisë së Mbretërisë jugosllave, Vllatko Mačekut, ku veç të tjerash ai shkruante:

“...Megenëse me vendimin e 17 majit të këtij viti të ministri i Drejtësisë në mënyrë joligjore e ka suspenduar Kushtetutën e Bashkësisë Fetare Islame në territorin e Mexhlisit të Ulemasë në Shkup dhe në mënyrë arbitrare ka emëruar komisariat, tërë popullsia myslimane këtë e ka parë si një grusht ndaj institucioneve të veta fetare dhe si një atentat të ri ndaj të drejtave elementare të myslimanëve në trevat jugore. Pas rrugës plot me ferra, përmes së cilës myslimanët e viseve jugore e sidomos ata të kombësisë shqiptare ishin të detyruar të kalojnë në mbrojtjen e pasurisë së tyre fshatare nga grabitqarët zullumqarë, e cila zbatohej përmes të ashtuquajturës reformë agrare dhe kolonizim, e cila edhe pse gjoja është ndërprerë

⁴⁶ AJ.63.135/1-2, Краљевина Југославија, Удружење имама матичара са подручја Улема меџлиса у Скопљу, Бр. 87/49, 26 септембра 1940 год .

përkohësisht ende u kërcënohet si shpatë mbi kokë, tash atyre u kërcënohet edhe në të drejtën e vetme, të cilën ata e kanë gëzuar në këtë shtet, në autonominë e tyre fetare. Përndryshe, Juve, zotëri kryetar, ju janë të njohura rrethanat për së afërmi se në çfarë përmasash janë zhvilluar përndjekjet e myslimanëve tanë, për arsye se herë pas here edhe vet kam pasur nderin, për tërë këto t'Ju informoj...".⁴⁷

Vendosja e Komisarariatit Shtetëror riktheu situatën e para vitit 1936, ku dëmet më të mëdha i pësoi pasuria vakëfnore. Më 2 dhjetor të vitit 1940, Gjyqi i Qarkut të Prizrenit, vendosi që xhaminë historike "Sinan Pasha" në Prizren, t'ia jepte Kishës Ortodokse Serbe. Duke e arsyetuar këtë vendim, kjo gjykatë pohonte:

"...ky truall është pronë e komunës paditëse. Edhe xhamia, e cila është ndërtuar në këtë truall, është pronë e palës paditëse sepse është ndërtuar në tokën e komunës paditëse me materialin e manastirit të rrënuar Shën Arangjeli, i ndërtuar nga Car Dushani. Ky manastir është rrënuar përmes terrorit dhe dhunës, ndërsa materiali është bartur në Prizren dhe, nga ky material, është ndërtuar xhamia; se ky truall, së bashku me xhaminë, deri në luftërat ballkanike ka qenë në duart e Prokurës së Vakëfit Mearif të Prizrenit, konkretisht deri në pushtimin e qytetit nga ana e ushtrisë të Mbretërisë serbe; se atëherë këtë xhami e ka marrë në duart e veta ushtria jonë; se këtë xhami e ka shndërruar në magazinë; se kjo xhami edhe sot është magazinë; se pronësia e Prokurës së Vakëfit Mearif të Prizrenit, nga momenti i marrjes së këtij trualli e deri në luftën ballkanike dhe më tej deri më sot, është e dhunshme dhe joligjore...etj."⁴⁸

Ndaj këtij vendimi arbitrar reagoi reisul ulemaja, Fehim ef. Spaho, i cili më 24 dhjetor, përmes një shkrese iu drejtua ministrit të Drejtësisë, ku ndër të tjera shprehet:

"Në lidhje me shkresat e mia të mëhershme për punën joligjor të anëtarëve të Komisarariatit pranë Drejtorisë së Vakëfit në Shkup, në Gjyqin e Qarkut në Prizren për xhaminë e atjeshme të Sinan Pashës, për të cilën

⁴⁷ По ату, Ферхад Драга - Београд, Таковска 9, Београд, 18 нентор 1940.

⁴⁸ По ату, Окружни Суд у Призрену По 5/40, Пресуда због изостанка у име Његовог Величанства Краља.

*Komisariati nuk ka dërguar përfaqësuesin e vet mbrojtës, për çka është sjell vendim në dëm të Bashkësisë Fetare Islame dhe xhamia i është dhënë kishës... Krahas asaj se kjo xhami, është në pronësi të përhershme të Bashkësisë Fetare Islame dhe, veçoritë e saj, konstruksioni i saj, dëshmojnë pronësinë e pakontestueshme të BFI-së ndaj kësaj xhamie, prandaj si dëshmi e gjallë, ajo nuk mund të prezantohet ndryshe, mirëpo kjo paraqet një dëshmi më shumë se si anëtarët e Komisarariatit edhe në këtë mënyrë e shkatërrojnë pasurinë e BFI-së. Kjo më herët, përderisa funksiononte kuvendi, nuk ka ndodhur...*⁴⁹

Dokumentet e kohës hedhin dritë për një sërë masash të tjera, që u ndërmorën menjëherë me vendosjen e Komisarariatit Shtetëror në Mexhlisin e Ulemasë së Shkupit, të cilat kishin për qëllim shkatërrimin e tërësisëm të pasurisë së BFI-së. Veçojmë vendimin për mbylljen e Bibliotekës Qendrore të Vakëfit në Shkup, e cila ishte e vetmja në hapësirat që i mbulonte Mexhlisi i Ulemasë së Shkupit. Një akt i tillë i kryer nga Komisarati shqetësoi tej mase reisul ulemanë, Fehim efendi Spaho dhe sekretarin e tij, Ibrahim Lutfiun, të cilët, përmes një letre proteste të datës 24 nëntor 1940, vinin në dukje se vendimi i Komisarariatit, “faktikisht nuk ka për qëllim mbrojtjen e interesave të Bashkësisë Fetare Islame, por cenimin dhe shpartallimin e saj në një afat sa më të shkurtër, duke e zhdukur edhe çerdhen e fundit kulturore” të popullsisë myslimane të atyre krahinave “edhe ashtu me nivel të ulët kulturor e arsimor...”⁵⁰

Nga sa u tha më sipër, mund të konkludohet se udhëheqja e Mexhlisit të Ulemasë së Shkupit, e cila erdhi pas zgjedhjeve të 30 majit 1937, përbënte bërthamën kryesore të Lëvizjes Kombëtare në tokat shqiptare të pushtuara nga Mbretëria Jugosllave. Ishin pikërisht këto arsyt kryesore që Qeveria e Mbretërisë jugosllave, të vendosë masa të dhunshme ndaj këtij institucioni, të cilat, siç e pamë më lart, nuk u respektuan fare si nga Mexhlisi i Ulemasë në Shkup, po ashtu edhe nga udhëheqja supreme e BFI-së në Sarajevë.

⁴⁹ AJ. Фонд 63, фасц. Бр. 135, Пов. бр. 2386/40, 24 децембра 1940 год., Сарајево.

⁵⁰ По ату, Пов. бр. 2156/40, 24 новембра 1940 године, Сарајево.

TRASHËGIMI

Abdulkadir Mahmud ARNAUTI

**RËNDËSIA E KOPJES SË JUNINIT
E VEPRËS “SAHIHU-L BUHARI”**

**(e ruajtur në fondin e dorëshkrimeve
të Institutit për Hulumtimeve
dhe Studimeve Islame në Prishtinë - Kosovë)**

Me emrin e Allahut, Mëshirëplotit, Mëshirëbërësit

Falënderimi i qoftë Allahut, kurse paqja dhe bekimi i Allahut qofshin mbi Pejgamberiin tonë, Muhamedin a.s., Dëshmoj se nuk ka të adhuruar tjetër përveç Allahut, të Vetmit, pa shok, dhe dëshmoj se Muhamedi është rob dhe i Dërguar i Tij...

Në “botën” e dorëshkrimeve, ndodh që në lumë të gjesh atë që nuk e gjen në det. Mund të hasësh një dorëshkrim të rrallë e të çmuar në një bibliotekë fare të vogël e shumë pak të njohur, ndërkohë që nuk gjen një të ngjashëm në një bibliotekë të madhe e të famshme. Arsyeja për këtë është shpërndarja e dorëshkrimeve arabe dhe islame gjithandej nëpër botë, si rezultat i përhapjes së Islamit dhe zgjerimit të tij të vazhdueshëm..

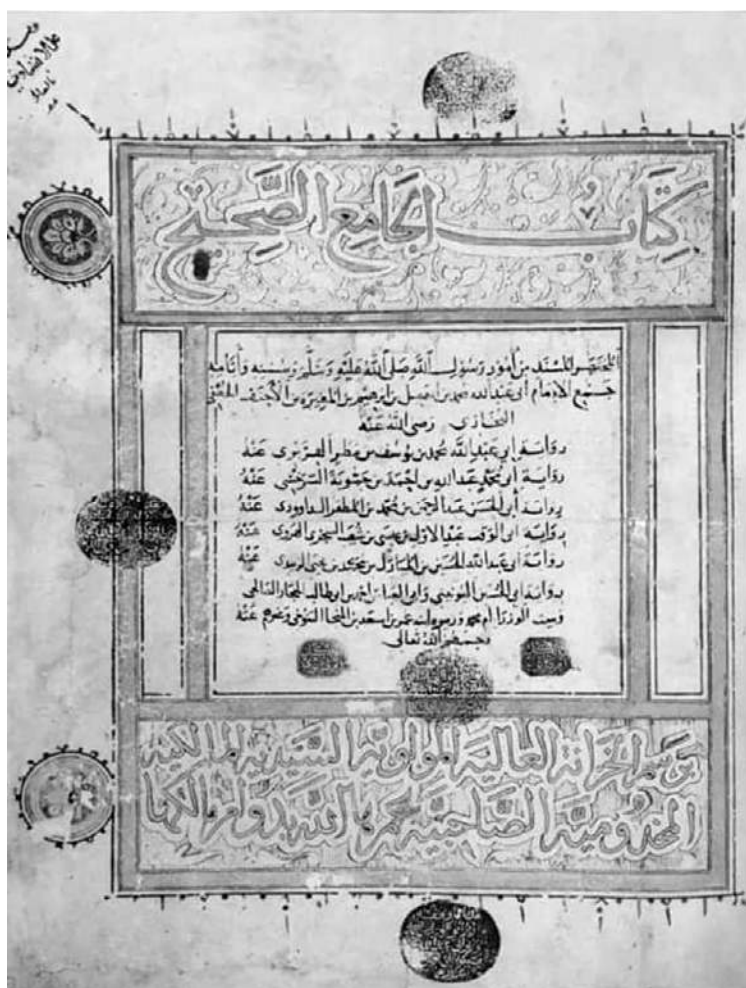
Këtë realitet ma ka konfirmuar edhe babai im, shejhu verifikues dhe redaktuesi i shumë veprave të trashëgimisë islame, Mahmud ibn Abdul Kadir el-Arnauti, Allahu i pastë mëshiruar, i cili ka vizituar mbi njëqind biblioteka ndërkombëtare dhe private në vendet arabe, islame dhe evropiane, që nga Tashkenti në Azinë Qendrore e deri në Vjenë në Evropën Qendrore, duke kaluar nëpër bibliotekat e Damaskut, Halepit, Humsit, Kajros, Mekës së nderuar, Medinës së ndritshme, Riadit, Dubait, Stambollit, Samerkandit, Tiranës, Prishtinës e të tjera.

Këto vizita të tij, ishin bërë të mundura përmes lidhjeve të tij me një numër të madh studiuesish dhe verifikuesish të shquar, nga të cilët mësoi, u ul pranë tyre dhe përfitoi nga përvojat e tyre, në krye të të cilëve ishin: gjyshi im, muhaddithi shejh Abdul Kadir el-Arnaut, dhe kolegu i tij muhaddithi shejh Shuajb el-Arnaut, si dhe përmes botimit të mbi njëqind librave, që përfshijnë vepra autoriale, përmbledhje, verifikime, rishikime dhe mbikëqyrje, dhe hulumtimit të mbi dhjetë mijë dorëshkrimeve origjinale në fusha të ndryshme të dijes.

Ndër mirësitë me të cilat Allahu i Madhëruar e ka nderuar vendin tonë, Kosovën, është se gjatë katalogimit të dorëshkrimeve të saj nga babai im, shejh Mahmudi, me kërkesë të Myftiut të Republikës, Naim ef. Tër-nava, Allahu e ruajtë, gjatë të cilit proces i kemi qëndruar pranë unë dhe katër vëllezërit e mi, Allahu i ruajtë, ne e hasëm një kopje tejet të çmuar, në dorëshkrim:

“El-Xhamiu-s-Sahih el-Muhtesar el-Musned min umuri Resulil-lah s.a.v.s. ve Sunenihi ve Ejjamihi”, i njohur si “Sahih el-Buhari”, nga imami Muhamed ibn Ismail el-Buharit, Allahu e pastë mëshiruar, (vdiq në vitin 256 h.), i cili konsiderohet libri më i saktë i transmetuar sipas zinxhirit transmetues tek dijetarët e Islamit. Për këtë arsye, dijetarët i kanë kushtuar atij një kujdes të jashtëzakonshëm.

Kjo kopje, që tash ruhet në bibliotekën e dorëshkrimeve pranë Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame në Prishtinë, është kopjuar nga kopja më e vjetër e krahasuar në dorëshkrim, që është kopja e hafizit, muhaddithit të Shamit, **Sherafuddin Ebu'l-Husejn Ali ibn Muhamed ibn Ahmed ibn Abdullah el-Junini**, i njohur si **el-Ba'li**, (vdiq në vitin 701 h.). Kjo është një nga kopjet më të besueshme dhe më e sakta, madje ajo njihet edhe me emërtimin “**nëna e të gjitha kopjeve të Sahihu-l-Buhariut**”.



Faqja e titullit të kopjes juninije

Disa fjalë rreth kopjes “El-Juniniye”

Kjo kopje u bë e njohur në mbarë botën islame për shkak të veçorive të saj tejet të rëndësishme, për të cilat studentët e dijes tregojnë interes të veçantë. Prej saj u kopjuan shumë kopje në dorëshkrim, të cilat pastaj u krahasuan dhe u korrigjuan sipas saj, dhe u quajtën “degë”, sepse kopja *El-Juniniye* u konsiderua si origjinali dhe bazament i padiskutueshëm i saktësisë..

Imam Dhehebiu (vdiq 748 h.) thotë për Juninin: *“Shejhu dhe mësuesi ynë u lind në muajin Rexheb të vitit 621 h.. Ai e kopjoi-shkroi me dorë Sahihu-l Buhariun, e redaktoi dhe e përpunoi me saktësi shkencore. Më ka treguar se e kishte krahasuar dhe e kishte lexuar brenda një viti, një-mbëdhjetë herë. Ai e përpunoi me përpikëri transmetimin e ‘Xhamiu’s-Sahih’ dhe e krahasoi origjinalin e tij të vakëfuar në Medresenë Akbugha As në Suvejkat el-Izzi, e cila ndodhej jashtë Bab Zuvejle në Kajron e atë-hershme fatimide, me një kopje tjetër origjinale, të dëgjuar gojarisht nga Hafidh Ebu Dherr el-Herevi (v. 434 h.), pastaj me një origjinal tjetër, po ashtu të dëgjuar nga el-Usajli (v. 392 h.), me origjinalin e Hafidhit, historianit të Shamit, Ebu’l-Kasim, Ali ibn Hasen ibn Asakir ed Dimeshkij (v. 571 h.), dhe me origjinalin e dëgjuar nga Ebu’l-Vakti, Abdul Evvel, bin Isa bin Shuajb bin Ibrahim ibn Is’hak es-Sexhzij el Herevij el Malikij, një autoritet i shquar në shkencën e Isnadeve (v. 553 h.). Dhe, tërë ky proces u krye në praninë e Imamit, gjuhëtarit dhe gramaticientit, Xhemaluddin Ebi Abdil-Iah, Muhamed bin Abdullah, bin Abdullah Ibn Malik et-Taijj, autorit të “Elfijes” së njohur në gramatikë.”*

En-Nuvejriu (v. 733 h.) për Juninin thotë: *“Ai (Junini) u kujdes që ‘Sahih el-Buhariun’ ta krahasonte nëpërmjet të gjitha rrugëve të transmetimit duke e përpunuar kopjen e tij me përpikëri dhe saktësi të plotë. Ai u kujdes që secilën rrugë të transmetimit ta shënjonte me një shenjë të veçantë, duke e plotësuar dhe begatuar më pas këtë vepër, me shënime të dobishme në margjina. Unë e kam kopjuar ‘Sahih el-Buhariun’ nga origjinali i tij shtatë herë dhe e kam përpunuar ashtu siç e përpunoi ai (shejh Junini), duke e krahasuar me origjinalin e tij, e ky origjinal është me dëgjim nga El Haxhar dhe Vezireh.”*

Et-Tekij el-Fasijj (v. 832 h.) thotë: *“Ai e dëgjoi ‘Sahih el-Buhariun’ nga Ebu Abdullahu el-Husejn ibn el-Mubarek ez-Zubejdi el-Bagdadi dhe ishte më i shquari ndër ata që e transmetuan prej tij.”*

Ibn Haxheri (v. 852 h.) thotë:

“Ai e lexoi ‘Sahih el-Buharin’ para Ibn Malikut për korrigjim, dhe Ibn Maliku e dëgjoi prej tij si transmetim, dhe i diktoi atij dobi të njohura.”

El-Kastalani (v. 923 h.) thotë se: *“Junini tregoi përpikëri të jashtë-zakonshme në përcaktimin e transmetimeve të Sahihut, duke përdorur simbole të veçanta për secilin transmetues dhe duke sqaruar me hollësi dallimet ndërmjet versioneve, deri në nivelin më të lartë të saktësisë shkencore.”*

Ndërsa, Ibn Hamid en-Nexhdi (v. 1295 h.) thotë: *“Kopja juninije u bë nëna e të gjitha kopjeve të ‘Sahih el-Buharit’ në mbarë botën, dhe prej saj u kopjua tekstualisht, madje edhe shenjat, pikëzimi, ngjyrat dhe simbolet e transmetimeve.”*

Burimet mbi të cilat Junini e krahasoi kopjen e tij

Hafizi Junini e krahasoi tekstin e *“Xhamiu’s-Sahih”* mbi katër burime kryesore:

1. Origjinali i dëgjuar nga Ebu Dherr el-Herevij
2. Origjinali i dëgjuar nga el-Asili, me shënime të Ibn Abdil-Berrit
3. Origjinali i Ibn Asakirit, ku mungonin vëllimet 13 dhe 33
4. Origjinali i dëgjuar nga Ebu’l-Vakti

Ky proces u zhvillua nën mbikëqyrjen e drejtpërdrejtë të Ibn Malikut dhe një grupi muhaddithësh e hafizësh të shquar, deri në seancën e 71-të, me ç’rast Ibn Maliku hartoi veprën: **“Shevahidu’t-tevdih ve’t-tas’hih li mushkilati’l-Xhamiu’s-Sahih”**.

Veçoritë e kopjes që ruhet në Bibliotekën e IHSI-së në Prishtinë-Kosovë

Kjo kopje përmban katër veçori që nuk gjenden së bashku në kopjet e tjera:

1. Parathënien e Juninit ku shpjegohen simbolet dhe burimet
2. Zinxhirin e transmetimit deri te imami Buhariu
3. Leximin dhe transmetimin e kësaj kopjeje nga hafizi Ebu Zur’a el-Iraki
4. Emrin e kopjuesit dhe datën e kopjimit.

Botimet e veprës

Kopja e Juninit u botua me urdhër të sulltan Abdul Hamidit në shtypshkronjën e Bulakut në Kajro, në vitet 1311-1313 h., në nëntë vëllime, nën mbikëqyrjen e dijetarëve të Al-Az'harit.

Shejh Ahmed Shakir thekson se origjinali i *Juninit* ruhej në thesarin mbretëror të Stambollit dhe u dërgua përkohësisht në Al-Az'har për korrigjim, për t'u kthyer më pas në vendin e tij.

Përshkrimi i kopjes së Prishtinës

Kjo kopje e "*Sahih el-Buharit*" është kopjuar nga **Haxhi Ali ibn Abdullahu**, nga të liruaret e Abdulhaj Oda Pashës, me shkrim të bukur dhe të vokalizuar, në vitin **1179 h.** Ajo është një kopje e çmuar dhe e zbukuruar me ar.

Zinxhiri im i transmetimit deri te "El-Xhami' es-Sahih"

i Imam el-Buharit رحمه الله

Nuk i fshihet askujt - me lejen e Allahut - se Allahu i Lartësuar e ka nderuar, e ka fisnikëruar dhe e ka veçuar këtë Ymet me zinxhirin e transmetimit (isnadin), një veçori që nuk e kanë asnjë nga kombet, as të hershëm e as të mëvonshëm.

Imami Abdullah ibn el-Mubarek ka thënë:

"Isnadi është pjesë e fesë; po të mos ishte isnadi, kushdo do të thoshte çfarë të donte."

Dhe ka thënë gjithashtu:

"Shembulli i atij që kërkon çështjet e fesë së tij pa isnad është si shembulli i atij që ngjitet në çati pa shkallë."

Duke u nisur nga përkushtimi i muhaddithëve për ruajtjen e rreptë të zinxhirit të pandërprerë të transmetimit, po e përmendi isnadin tim deri te "*El-Xhami' es-Sahih*" i Imam el-Buharit dhe them:

Më ka njoftuar babai im i nderuar, shejhu verifikues Mahmud el-Arnaut, me ixhazet nga gjyshi im, muhaddithi shejh Abdul Kadr el-Arnaut, nga shejhu, juristi dhe transmetuesi me isnad Abdullah ibn Abdulaziz ibn

Akil el-Akil el-Anezi. Na ka njoftuar Ali ibn Nasir, Ebu Vadi nga fillimi i librit deri te Libri i Dijes, dhe për pjesën tjetër me ixhazet, na ka njoftuar Nedhir Husejn ed-Dehlevi, na ka njoftuar Muhamed Ishak ed-Dehlevi, na ka njoftuar Shah Abdulaziz ibn Velijullah Ahmed ed-Dehlevi, na ka njoftuar babai im - nga fillimi deri te Libri i Haxhit, dhe për pjesën tjetër me ixhazet -, na ka njoftuar Ebu Tahir ibn Ibrahim el-Kuranij, na ka njoftuar Hasan ibn Ali el-Uxhejmi, na ka njoftuar Muhamed ibn il Ala'ë el-Babili, na ka njoftuar Salim ibn Muhamed es-Senhuri, për një pjesë me dëgjim (semā‘) dhe për pjesën tjetër me ixhazet, na ka njoftuar en-Nexhm Muhamed ibn Ahmed el-Gajti, na ka njoftuar Zekerija ibn Muhamed el-Ensarij, na ka njoftuar Ahmed ibn Ali ibn Haxher el-Askalani, për një pjesë të madhe me dëgjim të drejtpërdrejtë dhe për pjesën tjetër me ixhazet, na ka njoftuar Ebu Ishak Ibrahim ibn Ahmed el-Ba‘li.

(H) El-Uxhejmi ka thënë: Na ka njoftuar Isa el-Xha‘feri, na ka njoftuar Ali ibn Abdulvahid el-Ensarij, më ka njoftuar Ahmed ibn Muhamed el-Mukrij, më ka njoftuar xhaxhai im Seid ibn Muhamed el-Mukrij, na ka njoftuar Muhamed ibn Muhamed et-Tensi et-Tilmisani, na ka njoftuar babai im, na ka njoftuar Muhamed ibn Ahmed ibn Merzuk el-Hafid, na ka njoftuar Ibrahim ibn es-Siddik; të dy kanë thënë: Na ka njoftuar Ahmed ibn Ebi Talib el-Haxhar, na ka njoftuar el-Husejn ibn el-Mubarek ez-Zebidi, na ka njoftuar Ebu'l-Vakt Abdul-Evvel ibn Isa es-Sixhzij, na ka njoftuar Abdurrahman ibn Muhamed ed-Davudi, na ka njoftuar Abdullah ibn Ahmed ibn Hamujeh es-Serahsi, na ka njoftuar Muhamed ibn Jusuf el-Firebrij, na ka njoftuar el-Buhari në "Sahihun" e tij.

O Allah, dërgo paqen dhe bekimin Tënd mbi Profetin tonë Muhamed, mbi familjen dhe shokët e tij.

Falënderimi i takon Allahut, Zotit të botëve.

E shkroi:

Abdul Kadir ibn Mahmud el-Arnaut

*Prishtinë, më: 24 Rebi‘ el-Ahir 1444 h.
që përkon me: 16.10.2025.*

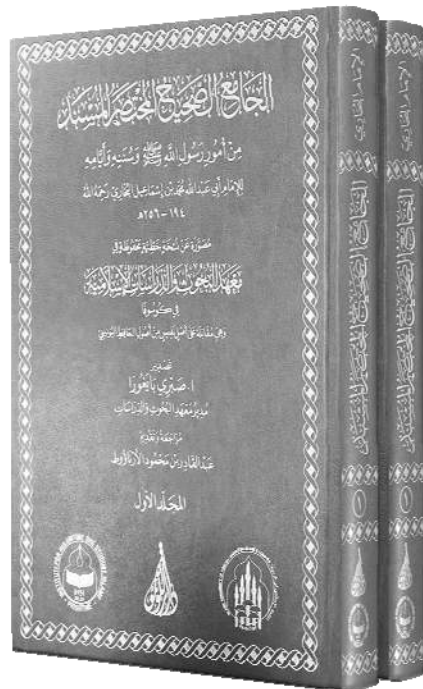
أهمية النسخة اليونانية من «صحيح البخاري» المحفوظة في مكتبة المخطوطات لدى

المعهد للبحوث والدراسات الإسلامية في بريشتينا - كوسوفا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله كثيراً، وصلى الله على نبيِّنا مُحَمَّدٍ وَسَلَّم تَسْلِيماً.
وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، أما بعد:
فإنَّ في عالم المخطوطات، قد تجدُّ في النهر ما لا تجد في البحر، فقد تقف على
مخطوطة قيِّمة نادرة في مكتبة صغيرة مغمورة لا تجد مثيلاً لها في مكتبة كبيرة مشهورة،
وسبب ذلك الأمر تفرُّق المخطوطات العربية، بسبب انتشار الإسلام واتساع رقعته، وقد
أكد لي والدي الشيخ المحقِّق محمود بن عبد القادر الأرناؤوط رحمه الله ذلك من خلال
زياراته لما يزيد على مئة مكتبة دولية وخاصَّة في البلدان العربية والإسلامية والأوربية، من
طشقند في أواسط آسيا إلى فيينا في وسط
أوروبا، مروراً بمكتبات: دمشق، وحلب،
وحمص، والقاهرة، ومكَّة المكرمة، والمدينة
النبويَّة، والرياض، ودبي، وإستانبول،
وسمرقند، وتيرانا، وبريشتينا، وغيرها.

ومن خلال صلته بجمهرة كبيرة من
كبار المحقِّقين الذين أخذ عنهم وجلس
إليهم واستفاد من تجاربهم، وفي المقدمة
منهم: جدي المحدث الشيخ عبد القادر
الأرناؤوط رحمه الله، وزميله المحدث الشيخ
شعيب الأرناؤوط رحمه الله، ومن خلال
إخراجه لما يزيد على مئة كتاب - تأليفاً



وتصنيفاً وتحقيقاً ومراجعة وإشرافاً -، ومن خلال وقوفه على ما يزيد على عشرة آلاف مخطوط أصلي بعلوم مختلفة.

فكان مما أكرم الله عزَّ وجلَّ بلدنا كوسوفا عندما قام والذي رحمه الله بفهرست مخطوطاتها - بطلب من فضيلة مفتي الجمهورية الشيخ نعيم ترنافا وفقه الله، وساعدته أنا وإخوتي الأربعة حفظهم الله - بنسخة خطية نفيسة من كتاب: «الجامع الصحيح المختصر المسند من أمور رسول الله ﷺ وسُنَّته وأَيَّامه». المعروف بـ «صحيح البخاري» للإمام مُحمَّد بن إسماعيل البخاري رحمه الله المتوفى سنة (٢٥٦هـ)، وهو من أصحِّ الكتب المسندة عند أهل العلم، لذا اهتمَّ به العلماء وأولوه عنايةً فائقة.

صفحة عنوان النُّسخة التُّورية

وقد نُسخَت هذه النُّسخة -التي يحتفظ بها معهد البحوث والدراسات الإسلامية في بريشتينا عاصمة كوسوفا- عن أقدم نسخة خطية مُقابلة، وهي نسخة الحافظ -مُحمَّد الشام- شرف الدِّين أبي الحسين علي بن مُحمَّد بن أحمد بن عبد الله اليُونيني المعروف بالبعلي، المتوفى سنة (٧٠١ هـ) وهي من أحسن النُّسخ وأدقِّها بل هي أمُّ النُّسخ.

التَّعريف بالنُّسخة اليونانية:

اشتهرت هذه النسخة في الآفاق لما فيها من مزايا يحرص عليها طلاب العلم، ونسخوا منها نسخاً كثيرة قابلوها، وصحَّحوها عليها، وأسَمَوْها فروعاً، إذ عدُّوا نسخة اليوناني أصلاً، وقد كانت أصلاً وحقَّةً.

قال الذهبي (ت ٧٤٨هـ) - عن اليوناني -: «شَيْخُنَا وَمُفِيدُنَا وُلِدَ فِي رَجَبِ سَنَةِ إِحْدَى وَعِشْرِينَ وَسِتِّ مِائَةٍ.

... اسْتَنْسَخَ صَحِيحَ الْبُخَارِيِّ وَحَرَّرَهُ.

حَدَّثَنِي أَنَّهُ قَابَلَهُ فِي سَنَةِ وَاحِدَةٍ وَأَسْمَعُهُ إِحْدَى عَشْرَةَ مَرَّةً.

وقد ضَبَطَ رواية الجامع الصحيح، وقابل أصله الموقوف بمدرسة أقبغا آص بسويقة العزّي خارج باب زويلة من القاهرة المعزية، بأصل مسموع على الحافظ أبي ذرّ الهروي [المتوفى سنة (٤٣٤هـ)]، وبأصل مسموع على الأصيلي [عبد الله بن إبراهيم الأصيلي، المتوفى سنة (٣٩٢هـ)]، وبأصل الحافظ مؤرخ الشام أبي القاسم [علي بن الحسن] بن عساكر الدمشقي [المتوفى سنة (٥٧١هـ)]، وبأصل مسموع على أبي الوقت [عبد الأول بن عيسى بن شعيب بن إبراهيم بن إسحاق، السجزي، ثم الهروي الماليني مسند الآفاق المتوفى سنة (٥٥٣هـ)]، وذلك بحضرة الإمام اللغوي النحوي جمال الدين أبي عبد الله مُجَدِّد بن عبد الله بن عبد الله ابن مالك الطَّائِي الجَيَّانِي الشَّافِعِي (المتوفى سنة ٦٧٢هـ)، صاحب الألفية في النحو».

وقال النويري (ت ٧٣٣هـ): «اعتنى بـ «صحيح البخاري» من سائر طرقه، وحرّر نسخته تحريراً شافياً، وجعل لكلّ طريق إشارة، وكتب عليه حواشي صحيحة، وقد نقلتُ «صحيح البخاري» من أصله مراراً سبعة، وحرّره كما حرّره، وقابلتُ بأصله، وهو أصل سماعي على الحجّار، ووزيرة».

وقال التقى الفاسي (ت ٨٣٢هـ): «سمع على أبي عبد الله الحسين بن المبارك بن الزبيديّ البغداديّ «صحيح البخاري»، وكان أجلاً من رَوَّه عنه».

وقال ابن حجر (ت ٨٥٢هـ): «وقرأ «البخاري» على ابن مالك تصحيحاً، وسمع منه ابن مالك روايةً، وأملى عليه فوائد مشهورة».

وقال القسطلاني (ت ٩٢٣هـ): «وقد اعتنى الحافظ شرف الدين أبو الحسن عليّ ابن شيخ الإسلام ومحدّث الشام تقي الدين بن مُجَدِّد بن أبي الحسين أحمد بن عبد الله اليونيني الحنبلي رحمه الله تعالى بضبط رواية الجامع الصحيح، وقابل أصله الموقوف بمدرسة أقبغا آص بسويقة العزّي خارج باب زويلة من القاهرة المعزية، الذي قيل فيما رأيته بظاهر بعض نسخ البخاري الموثوق بها وقف مقرها برواق الجبرت من الجامع الأزهر بالقاهرة، إن أقبغا بذل فيه نحو عشرة آلاف دينار والله أعلم بحقيقة ذلك. وهو في جزأين فُقِدَ الأوّل منهما بأصل مسموع على الحافظ أبي ذرّ الهروي، وبأصل مسموع على الأصيلي، وبأصل

الحافظ مؤرخ الشام أبي القاسم بن عساكر، وبأصل مسموع على أبي الوقت، وهو أصل من أصول مسموعاته في وقف خانكاه السميساطي بقراءة الحافظ أبي سعيد عبد الكريم بن مُحمَّد بن منصور السمعاني بحضرة سيوييه وقته الإمام جمال الدين بن مالك بدمشق سنة ست وسبعين وستمائة، مع حضور أصلي سماعي الحافظ أبي مُحمَّد المقدسي. وقف السميساطي وقد بالغ رحمه الله في ضبط ألفاظ الصحيح جامعاً فيه روايات من ذكرناه راقماً عليه ما يدل على مراده، فعلامة أبي ذر الهروي (هـ)، والأصيلي (ص)، وابن عساكر الدمشقي (ش)، وأبي الوقت (ظ)، ولمشايع أبي ذر الثلاثة الحموي (ح)، والمستملي (ست)، والكشميهني (هـ).

فما كان من ذلك بالحمرة فهو ثابت في النسخة التي قرأها الحافظ عبدالغني المقدسي على الحافظ أبي عبد الله الأرتاحي بحق إجازته من أبي الحسين الفراء الموصلي عن كريمة عن الكشميهني.

وفي نسخة أبي صادق مرشد بن يحيى المدني وقف جامع عمرو بن العاص عليه السلام بمصر، وله رقوم أخرى لم أجد ما يدل عليها وهي: (عط ق ج صع) ولعل الجيم للجرجاني، والعين لابن السمعاني، والقاف لأبي الوقت. فإن اجتمع ابن حمويه والكشميهني فرقمهما هكذا: (حه) والمستملي والحموي فرقمهما (حس) هكذا.

وإن اتفق الأربعة الرواة عنهم رقم لهم: (هـ ص ش ظ) وما سقط عند الأربعة زاد معها (لا) وما سقط عند البعض أسقط رقمه من غير (لا).

مثاله أنه وقع في أصل سماعه في حديث بدء الوحي: «جمعه لك في صدرك».

ووقع عند الأربعة: «جمعه لك صدرك» بإسقاط «في» فيرقم على «في» (لا)، ويرقم فوقها إلى جانبها: (هـ ص ش ظ) هذا إن وقع الاتفاق على سقوطها.

فإن كانت عندهم وليست عند الباقيين رقم رسمه وترك رسمهم، وكذا إن لم تكن عند واحد وكانت عند الباقيين كتب عليها: (لا) ورقم فوقها الحرف المصطلح عليه. وما صحَّ عنده سماعه وخالف مشايخ أبي ذر الثلاثة رقم عليه: (هـ) وفوقها صح.

وإن وافق أحد مشايخه وضعه فوقه، فالله تعالى يثيبه على قصده. ويجزل له من المكرمات جوائز رفته، فلقد أبدع فيما رقم، وأتقن فيما حرر وأحكم. ولقد عوّل الناس عليه في روايات الجامع لمزيد اعتنائه وضبطه ومقابلته على الأصول المذكورة وكثرة ممارسته له، حتى أن الحافظ شمس الدين الذهبي حكى عنه أنه قابله في سنة واحدة إحدى عشرة مرة، ولكونه ممن وصف بالمعرفة الكثيرة والحفظ التام للمتون والأسانيد كان الجمال بن مالك لما حضر عند المقابلة المذكورة إذا مرّ من الألفاظ يتراءى أنّه مخالف لقوانين العربية قال للشرف اليونيني هل الرواية فيه كذلك، فإن أجاب بأنه منها شرع ابن مالك في توجيهها حسب إمكانه، ومن ثم وضع كتابه المسمى بـ «شواهد التوضيح»...».

وقال ابن حميد النجدي (ت ١٢٩٥هـ): «قد صارت اليونينية أمّ النسخ: «الصحيح» في جميع أقطار الأرض، ونقل منها طبق الأصل، حتّى الشّكل والنّقط بالسّود والحُمْرة، وجميع الروايات برموزها في الهوامش، وما كان فيها من بيان مشكل، أو ضبط وتنبية، واعتنى بتحرير التّقل منها جماعة من الأكابر، كالشيخ عبد الله بن سالم البصريّ، ثمّ المكيّ، وهو المرجع الآن في «مكة»، وتلميذه الشيخ عليّ بن سعيد الصّوّفيّ، وتلميذ المنوفيّ».

الأصول التي قابل عليها الحافظ اليونيني نُسخته:

اعتنى الحافظ اليونيني رحمه الله بضبط روايات «الجامع الصحيح» وقارن بينها، وصحّحها، معتمداً في ذلك على أربعة أصول رئيسية:

أولاً: أصل مسموع على أبي ذرّ الهرويّ من طريق أبي العباس أحمد بن الحطيئة الفاسيّ الأصل، ثمّ المصريّ، حسب سنده.

ثانياً: أصل مسموع على الأصيليّ، وعليه الحواشي بخطّ ابن عبد البر يوسف بن عبد الله التّميريّ، القرطبيّ.

ثالثاً: أصل سماع أبي القاسم بن عساكر: علي بن الحسين الدمشقيّ مؤرّخ الشّام، وينقصه الجزءان: الثالث عشر، والثالث والثلاثون.

رابعاً: أصل مسموع على أبي الوقت: عبد الأول بن عيسى السّجزيّ، ثمّ الهرويّ.

وقد بالغ الشرف اليونيني رحمه الله في المقابلة على هذه الأصول، فكان ذلك تحت نظر ابن مالك، الإمام الشهير: مُحَمَّد بن عبد الله الطَّائِي الجَيَّاتِي (ت ٦٧٢هـ)، نزيل دمشق، وبحضر جماعة من فضلاء المحدثين والحُفَّاظ، وهم بدورهم ناظرون في نسخ معتمدة من «الجامع الصحيح» حتَّى إذا مرَّ بهم من التعابير ما يتراءى أَنَّهُ مخالفٌ لقوانين العربية تساءل ابن مالك: هل الرواية فيه كذلك، فإن أُجيب بالإثبات شرع في توجيهها حسب إمكانه، وما اختاره ورجَّحه وأمر بإصلاحه بادر الشرف اليونيني إلى إصلاحه في أصله وصحَّح عليه، وما ذكر أَنَّهُ يجوزُ فيه إعرابان أو ثلاثة عمل المشار له على ما أشار به ورجَّحه، وهكذا حتَّى كملت المعارف والتصحيح عند المجلس الحادي والسبعين، وبهذه المناسبة وضع ابن مالك تعليقه: (شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح).

مِيزَات نُسخة معهد البحوث والدراسات الإسلامية في كوسوفا:

تشتمل هذه النُّسخة على أربع ميزات مهمة لا توجد في غيرها، وهي:

أولاً: مقدمة الحافظ اليونيني التي بيَّن فيها رموزه وبيان النسخ التي اعتمد عليها.

ثانياً: إسناد الكتاب إلى الإمام البخاري.

ثالثاً: قراءة الحافظ أبي زرعة العراقي لها، وروايته لها وذكر إسناده.

رابعاً: إثبات ما جاء في آخر النسخة من ذكر اسم الناسخ، وتاريخ نسخها.

ولا يخفى على أهل الاختصاص أنَّ أهمَّ المميزات التي يمكن تقييم النُّسخ بها، هو الإسناد المذكور في أوائل هذه النُّسخ فبها تتم معرفة ناسخها، والرواية التي اعتمد عليها، وعلى من تَمَّت قراءة هذه النُّسخة.

طباعات الكتاب:

طبعت النُّسخة اليونونية بأمر السلطان عبد الحميد، ومراجعة عدد من العلماء، والتي اشتهرت فيما بعد باسم الطبعة السلطانية، أو الأميرية بـ«بولاق» في سنة (١٣١١هـ)، وشرعت المطبعة في ذلك تلك السَّنَة، وأتمت طبعتها في أوائل الربيعين سنة (١٣١٣هـ) في

تسعة أجزاء، واعتمد مصححو المطبعة في تصحيحها على نسخة شديدة الضبط باللغة الصّحة، من فروع النسخة اليونانية، المعوّل عليها في جميع روايات «صحيح البخاري»، وعلى نسخة أخرى خلافتها، شهيرة الصّحة والضبط، كما قالوا في مقدمة الطّبع، ولم يذكروا وصفاً للنسخ التي صحّحوها عنها غير ذلك، ولكن المتتبع للنسخة يعلم أنّهم كانوا معتمدين أيضاً على شرح القسطلاني، وقد ذكروا في آخرها ما يُشعر بأنّه كانت بيدهم نسخة عبد الله بن سالم البصري.

وأصدر السلطان عبد الحميد أمره إلى مشيخة الأزهر بأن يتولّى قراءة المطبوع بعد تصحيحه في المطبعة جمع أكابر علماء الأزهر الأعلام، الذين لهم في خدمة الحديث الشريف قدم راسخة بين الأنام، وكان شيخ الأزهر إذ ذاك الشيخ حسونة النواوي، فجمع ستة عشر عالماً من الأعلام، وقابلوا المطبوع على النسخة اليونانية التي أرسلها لهم صاحب الدولة: الغازي أحمد مختار باشا المندوب العالي العثماني في القطر المصري.

قال الشيخ أحمد شاكر: «والمفهوم من التقرير الذي كتبه شيخ الإسلام حسونة النّواوي شيخ الجامع الأزهر في (٢٠) صفر سنة (١٣١٣هـ)، وهو المطبوع في مقدمة الطبعة السلطانية، أنّ أصل اليوناني محفوظ في «الخزانة المملوكية بالآستانة العلية» وأنّه أرسل إلى مشيخة الأزهر للتصحيح عليه، على يد صاحب السّعادة عبد السلام باشا المولحي، والذي أرجّحه أنّ هذا الأصل أعيدَ بعد التصحيح عليه إلى مقرّه في «الخزانة المملوكية بالآستانة العلية».

وقال الشيخ أحمد شاكر . أيضاً: «ظاهر الكلام الذي نقلناه عن مقدمة الشيخ حسونة شيخ الأزهر، أنّ الطبع كان عن النسخة اليونانية نفسها، وكلام مصححي الطبعة السلطانية هذا يدلّ على أنّ الطبع كان عن فرع من فروعها، ولا أستطيع الجزم بصحة أحدهما حتى يوجد الأصل الذي طبع عنه، وحتى نعرف مصير النسخة اليونانية، إنّ وُقّق الله الباحثين للبحث عنها، ثم وجودها».

وبالجملة فقد حرّر اليوناني نسخته تحريراً بالغاً يعجز عنه أكثر المحققين المعاصرين، وهو ما يؤكد على سبق علماء المسلمين . والمحدثين منهم على وجه الخصوص . في شأن تحقيق

النصوص، وذلك قبل أن تمتد إليها أيدي المستشرقين بقرون عدة، وقبل أن تتعالى أصواتهم بالادعاء بالسبق في شؤون تحقيق الكتب بزمان طويل، فلأسف فقد استطاعوا إقناع بعض الدارسين والمشتغلين بتحقيق النصوص من أبناء أمتنا بما يدعون من تحقيقهم للسبق في هذا المضمار، فتحقيق النصوص التراثية والتثبت من صحتها ودقتها أمر معروف في تاريخنا منذ القرون الهجرية الأولى التي وضعت اللبنة العلمية الأساسية فيها على أيدي أئمتنا وعلمائنا المتقدمين فإنهم هم أهل هذا الشأن وفرسانه.

وهذه النسخة الخطية المحفوظة في معهد البحوث والدراسات الإسلامية بكوسوفا من «صحيح البخاري» قد نُسخَت بيد الحاج علي بن عبد الله من عتقاء عبد الحي أوضا باشه وخطها جيد مشكول.

وتاريخ نسخها: (١١٧٩هـ) ألف ومئة وتسع وسبعين هجرية.
وهي نسخة نفيسة مُذهبة.

إسنادي إلى «الجامع الصحيح» للإمام البخاري رحمه الله:

لا يخفى على أحدٍ . إن شاء الله . أَنَّ الله عَزَّ وَجَلَّ قد أكرم هذه الأمة وشرفها وفضلها بالإسناد، وليس لأحدٍ من الأئمة كلِّها، قَدِيمُهُمْ وَحَدِيثُهُمْ، إسنَادٌ.
وقد قال الإمام عبد الله بن المبارك رحمه الله: «الإسناد من الدين ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء».

وقال: «مثل الذي يطلب أمر دينه بلا إسناد كمثل الذي يرتقي السطح بلا سلم».

فانطلاقاً من التزام المحدثين بالمحافظة الشديدة على السند المتصل، فيأتي ذكر إسنادي إلى «الجامع الصحيح» للإمام البخاري رحمه الله، فأقول:

أُنْبَأَنِي الْوَالِدُ السَّعِيدُ الشَّيْخُ الْمُحَقِّقُ مُحَمَّدُ الْأَرْزَنْوُوطُ رحمه الله، . إِجَازَةً . عَنْ جَدِّي الْمُحَدِّثِ الشَّيْخِ عَبْدِ الْقَادِرِ الْأَرْزَنْوُوطُ رحمه الله، عَنْ الشَّيْخِ الْفَقِيهِ الْمُسْنِدِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عَقِيلِ الْعَقِيلِ الْعَنْزِي رحمه الله، أَحْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ نَاصِرٍ أَبُو وَادِي . مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى

كِتَابِ الْعِلْمِ وَإِجَازَةً .، أَخْبَرَنَا نَذِيرُ حُسَيْنِ الدِّهْلَوِيِّ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ إِسْحَاقَ الدِّهْلَوِيِّ، أَخْبَرَنَا الشَّاهُ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ وَلِيِّ اللَّهِ أَحْمَدُ الدِّهْلَوِيُّ، أَخْبَرَنَا أَبِي . مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى كِتَابِ الْحَجِّ وَإِجَازَةً .، أَخْبَرَنَا أَبُو طَاهِرٍ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْكُورَانِيُّ، أَخْبَرَنَا حَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْعُجَيْمِيُّ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ الْبَابِلِيُّ، أَخْبَرَنَا سَالِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ السَّنْهَوْرِيُّ . سَمَاعاً لِنَعْصِهِ وَإِجَازَةً .، أَخْبَرَنَا النَّجْمُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْعَيْطِيُّ، أَخْبَرَنَا زَكْرِيَّا بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَنْصَارِيُّ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ حَجَرٍ الْعَسْقَلَانِيُّ . سَمَاعاً عَلَيْهِ لِلْكَثِيرِ مِنْهُ وَإِجَازَةً لِسَائِرِهِ .، أَخْبَرَنَا أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمَ بْنُ أَحْمَدَ الْبَغْلِيُّ.

(ح) وَقَالَ الْعُجَيْمِيُّ: أَخْبَرَنَا عِيسَى الْجَعْفَرِيُّ، أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ الْأَنْصَارِيُّ، أَخْبَرَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَقْرِي، أَخْبَرَنِي عَمِّي سَعِيدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَقْرِي، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ التَّنَسِيُّ التَّلْمَسَانِيُّ، أَخْبَرَنَا أَبِي، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مَرْزُوقِ الْحَفِيدُ، أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الصَّدِّيقِ قَالَا: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ الْحَجَّارُ، أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْمُبَارَكِ الرَّيْدِيُّ، أَخْبَرَنَا أَبُو الْوَفْتِ عَبْدُ الْأَوَّلِ بْنُ عِيسَى السَّجَرِيُّ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدٍ الدَّوْدِيُّ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَمُوَيْهِ السَّرْحَسِيُّ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ الْفَرَبْرِيِّ، أَخْبَرَنَا الْبُخَارِيُّ فِي «صَحِيحِهِ».

هذا، وصلِّ اللهم على نبيِّنا مُحَمَّدٍ وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله ربَّ العالمين.

كتبه

عبد القادر بن محمود بن عبد القادر الأرنؤوط

بريشتينا . كوسوفا في: ٢٤ / ربيع الآخر / ١٤٤٤ هـ.

الموافق ل: ١٦ / ١٠ / ٢٠٢٥ .

Prof. asoc. dr. Sulejman OSMANI

IMAM BUHARIU DHE “SAHIHU” I TIJ

Abstrakt

Muhamed bin Ismail el Buhari është njëri nga dijetarët më të mëdhenj të umetit islam, ndërsa “Sahihu” i tij vlerësohet si libri më i saktë pas Kuranit. Imam Buhariu nisi shumë herët rrugën e mësimin të shkencave islame, e veçanërisht të atyre të hadithit, ku fillimisht kishte mësuar nga dijetarët vendas në Buhara, e pastaj kishte shkuar në Meke, ku vazhdoi jetën në shërbim të hadithit dhe shkencave të tij. Fondi i dijes që zotëronte i mundësoi të niste me shkrimin e librave, e kjo ia hapi mundësinë për të nisur projektin e madh të mbledhjes së haditheve, i cili rezultoi të ishte libri kryesor i myslimanëve, menjëherë pas Kuranit. Nuk ka libër në fushën e hadithit të Pejgamberit a.s. që të ketë fituar kujdesin, dashurinë dhe respektin e umetit siç ka fituar “Sahihu” i Imam Buhariut. Asnjë vepër tjetër nuk është rrethuar me një madhësi dhe nderim të tillë si ky libër. Ky është libri më i lartë ndër veprat e Islamit, është më i saktë dhe përmban më shumë dobi, njohuri të dukshme dhe të thella. Si i tillë, mbetet një gurthemel i trashëgimisë islame, një dritare e pastër drejt fjalëve të të Dërguarit të Allahut, dhe një simbol i përjetshëm i saktësisë, dijes dhe devotshmërisë. Nuk ka libër tjetër në duart e myslimanëve që të ketë fituar pranueshmërinë, famën dhe respektin nga dijetarët dhe juristët myslimanë siç ka ndodhur me “Sahihun” e Buhariut. “Sahihu” i Buhariut është një vepër e lindur nga mishëri-

mi i rinisë me pjekurinë dhe guximit me diturinë. Një vepër e tillë lindi dhe vazhdoi jetën nëpër shekuj e mote me të njëjtin besim dhe përkushtim nga umeti i Muhamedit a.s.. Ky projekt gjigant dhe i pavdekshëm është fryt i një zemre të re dhe të përkushtuar. Ai zgjodhi për këtë vepër thesare dijes nga një det i pafund hadithesh, të cilat i mësonte përmendsh.

Ka konsensus nga dijetarët e umetit se mënyra se si Buhariu i ka zgjedhur titujt dhe përmbledhjet e haditheve në librin e tij është tregues i një kuptimi të thellë dhe analize të mprehtë të teksteve. Si i tillë, ky libër është bërë objekt i studimit të vazhdueshëm nga dijetarët ndër shekuj.

Fjalët çelës: Buhariu, “Sahihu” i Buhariut, hadithe, përmbledhje, udhëtime, qendra islame.

Lindja e Imam Buhariut

E gjithë bota islame e njeh si El Buhari, sipas vendit të lindjes së tij, ndërsa emri i plotë është Muhamed bin Ismail bin Ibrahim bin el Mugire bin Berdizbeh el Xhuëfi el Buhari. Kunja e tij është Ebu Abdullah. Ai lindi në ditën e xhuma, pas namazit të xhumasë, më 13 të muajit Sheval, në vitin 194 hixhrij. Kjo datë i përgjigjet datës 20 korrik të vitit 810.

Buhariu lindi një vit pas vdekjes së kalifit Harun err Rreshid. Historianët kanë cekur se Buhariu ka jetuar në periudhën kohore kur në pushtet ishin dhjetë kalifë nga dinastia Abasite, si periudhë kohore kur kishte shumë zhvillime, si në aspektin ushtarak po ashtu edhe në atë shkencor. Në sipërfaqe kishin dalë lëvizje të reja bukur antagoniste, të cilat prodhuan shumë sfida edhe për masën e gjerë, por barra kryesore ra mbi ulemanë.

Buhara - vendlindja e Buhariut

Buhara në periudhat e hershme kohore ishte njëri nga qytetet më të mëdha në Azinë e Mesme, me një rëndësi strategjike, si në ekonomi, po ashtu edhe në sferën ushtarake dhe politike. Si qytet, ishte i njohur dhe i rëndësishëm edhe në periudhën paraislame. Në ditët e sotme, qyteti Buhara gjendet në Republikën e Uzbekistanit. Ushtritë islame çliruan këto vende gjatë kalifatit të Omer bin el Hatabit, ndërsa komandant ishte sahabiu i mirënjohur Hudhejfe ibën el Jemani.

Më vonë, në kohën e Muavijes, komandantët ushtarakë të ushtrive islame nënshkruan marrëveshje paqeje me banorët e atyre rajoneve. Kjo ndodhi pas vitit 55 hixhrij. Mirëpo, vendasit vazhdimisht shkelën marrëveshjen, gjersa këto vende kaluan plotësisht në Islam në kohën e kalifit El Velijd bin Abdulmelik, nën komandën e liderit të shquar ushtarak Kutejbe bin Muslim el Bahili. Kjo ndodhi mes viteve 87 dhe 94h.. Nga kjo periudhë, këto vende kishin kaluar plotësisht në Islam. Si rezultat, të gjitha vendet-republikat islame të ish-Bashkimit Sovjetik ishin pjesë e kalifatit. Edhe vetë kryeqyteti i sotëm rus, Moska, përgjatë dy shekujve bënte pjesë në territoret ku sundonin myslimanët.¹

Babai dhe familja e Buhariut

Babai i Buhariut, Ismaili, ishte një njeri i ditur dhe shumë i respektuar, me çka vlerësohet se bënte pjesë në kategorinë e dijetarëve, pasi kishte zotëruar njohuri të ndryshme nga shkencat islame. Në bazë të rrethit shoqëruar mund të konkludohet se i përkiste lëmit të hadithit. Burimet konfirmojnë se Ismaili kishte kryer haxhin para vitit 179 h. dhe ishte takuar me dijetarë të njohur të hadithit, si Hamad bin Zejdi, ndërsa kishte marrë (mësuar) hadithe nga Ebu Muavije bin Salih

¹ *Mushahadat fi bilad el Buhari*, Jahja bin Ibrahim el Jahja, botoi: Mektebetu en Nur,(version elektronik), f. 11.

- *Tuhfetu el Ihbari bi terxhemeti el Buhari*, Ibën Nasirudin ed Dimeshki, botoi: Daru el Beshair el Islamiye, 2009, f.178.

dhe shumë të tjerë.² Buhariu thoshte se babai i tij ka mësuar hadithe nga imami i Medinës, Malik bin Enesi, dhe ka transmetuar nga Hamad bin Zejdi, ndërsa në takim ka shtrënguar dy duart me Abdullah bin Mubarekun. Dy nga dijetarët më të mëdhenj në lëmin e vlerësimit të transmetuesve, edhe Dhehebiu dhe Es Subkiu, thonë se babai i Buhariut ishte një dijetar i devotshëm.³ Gjithashtu, vlerësohet se babai i Buhariut kishte gjendje të mirë materiale dhe kjo i krijonte kushte më të përshtatshme në rrugën e diturisë. Në momentet e vdekjes, kishte thënë haptas se nuk di që në pasurinë time të ketë ndonjë dërrhem nga harami, e as ndonjë dërrhem të dyshimtë.

Buhariu në vitet e para të fëmijërisë

Buhariu u rrit pa babin, ngase ai (Ismaili) vdiq gjersa Buhariu ishte i vogël, andaj përgjegjësia e kujdesit ndaj tij mbeti te nëna, e cila bëri detyrat e kujdesit si është më së miri. Me pasurinë që trashëgoi nga burri, përmbushi nevojat e familjes, duke e menaxhuar atë me shumë përgjegjësi. Me një pjesë të pasurisë së trashëguar, shkolloi djalin e saj, duke krijuar kushte dhe mundësi mësimi dhe përfitimi nga dijetarë të njohur, veçanërisht nga ata në fushën e hadithit, e sipas Buhariut, ai mësonte edhe lëmi të tjera, si: fikhun, gjuhësinë etj..

Jeta, vepra dhe personaliteti i Ismailit (babait të tij) kishin ndikuar shumë në orientimin e Buhariut. Si fëmijë, ai tregoi aftësi të veçanta për të mësuar dhe ecur shtigjeve të diturisë. Nuk ka dyshim se vendosmërinë dhe pjekurinë i kishte më të madhe se mosha e tij. Si fëmijë ishte në gradën e një dijetari. Mësimi dhe ngritja e shpejtë në nxënien e diturive të ndryshme ishte një gjë e zakonshme për të. Të gjitha

² *El Imamu el Buhari ve Sahihuhu*, Abdul Gani Abdul Halik, botoi: Daru el Menareti, 2008 f. 116.

³ *Terihul Islam ve vefejatu el meshahiri ve el Ealam*, Edh Dhehebi, botoi: Daru el Kutub el Ilmije, Bejrut- Liban, 2019, vëll. VI, f. 140, shih gjithashtu; *Tabekat esh Shafiije el Kubra*, Es Subki, botoi: Daru el Kutub el Ilmije, Bejrut- Liban, viti 2024, vëll. II, f. 213.

dëshmitë tregonin se ai do të ecte hapave të babait duke mësuar hadithet e Pejgamberit a.s..

Ndër të tjera, nga babai trashëgoi dy begati të cilat ndikuan shumë në përcaktimin e së ardhmes së tij; e para kishte të bënte me rrugën e diturisë, ndërsa e dyta me pasurinë që trashëgoi nga ai. Që të dyja ishin kapacitete shumë determinuese. Ecja dhe ngritja në rrugën e diturisë u bë e qartë shumë shpejt, por edhe tregtia i shkoi shumë mirë, ngase kishte bërë marrëveshje ortakie me palën tjetër, andaj vazhdimisht përfitonte dhe, me kalimin e kohës, i shtohet bereqeti.⁴ Kushtet e mira materiale i krijuan shumë lehtësira dhe mundësi, të cilat nuk mund t'i kishte gjithkush. E ka deklaruar vetë Buhariu, por e thonë edhe të tjerët rreth tij se ai u jepte sadaka nevojtarëve dhe i ndihmonte talebetë në rrugën e diturisë.⁵

Dilema rreth martesës së Buhariut

Çështja rreth martesës së Buhariut ka qenë një temë diskutimi, e cila është trajtuar në kuadër të shkrimeve për jetën e tij. Burimet e ndryshme kanë dhënë përgjigje të kundërta, dhe si rezultat disa thonë se Buhariu nuk ka qenë i martuar,⁶ ndërsa të tjerët thonë se po.⁷ Me gjithë mendimet e ndryshme rreth kësaj dileme, është më bindës qëndrimi se Buhariu ka qenë i martuar, dhe kjo konfirmohet nga njerëz të cilët kanë transmetuar ngjarje direkte nga jeta e tij. Muhamed bin ebi Hatim el Verraku thotë se Buhariu kishte një grua, e cila ishte njeriu më i afërt në jetën e tij.

⁴ *Hedju es Sari Mukadimetu Fethi el Buhari bi Sheh Sahih el Buhari*, Ibën Haxher el Askalani, botoi: Daru Ibën Tejmije, 2008, f. 479, shih gjithashtu: *Taglik et Talik ala Sahihi el Buhari*, Ibën Haxher el Askalani, botoi: Daru el Kutub el Ilmije, Beirut-Liban 2011, vëll. IV, f. 394.

⁵ *Tuhfetu el Ihbari bi terxhemeti el Buhari*, Ibën Nasirudin ed Dimeshki, f. 208.

⁶ *El Fevaid ed Derari fi Terxhemeti el Imam el Buhari*, Ismail el Axhluni ed Dimeshki esh Shaffi, botoi: Daru en Nevadir, f. 48, po ashtu: *Siretu el Imam el Buhari Sejidi el Fukahai ve Imamu el Muhadithine*, Abdu es Selam el Mubarekfuri, botoi: Daru es Selefije, Indi, 1987, vëll. I, f. 197.

⁷ Po aty, f. 198.

Burimet që flasin rreth jetës së tij thonë se nuk kishte lënë trashëgimtarë meshkuj pas tij. Është cekur se nuk ka pasur trashëgimtarë djem, por, në anën tjetër, gjatë leximit nuk kam hasur ndonjë autor që të ketë cekur se ka pasur ndonjë trashëgimtare vajzë.

Rruga për në haxh

Pas periudhës që e kaloi në vendlindjen e tij, Buhara, dhe rreth saj, Buhariu nuk u mjaftua me kaq, por filloi udhëtimin e tij për të shkuar në haxh. Në atë kohë ai kishte mbushur gjashtëmbëdhjetë vjet. Në lidhje me këtë, ai pati thënë: “Më pas dola me nënën dhe vëllain tim Ahmedin për të udhëtuar drejt Mekës; pasi mbaruam haxhin, vëllai im dhe nëna u kthyen, ndërsa unë mbeta për të marrë mësim në lëmin e hadithit.”

Vitet e para në rrugën e diturisë dhe përfitimit mësimor i nisi në Meke, ku mësoi në mënyrë shumë intensive, duke përfituar nga dijetarët e vendit dhe po ashtu nga ata që vinin për qëllime haxhi apo umreje. Duhet të cekim se Buhariu nuk largohej nga një vend pa shterur mësimet e mundshme nga dijetarët e vendit. Para se të niseshin për haxh, kishte deklaruar se mësoi gjithë atë që mund të jepnin dijetarët e vendit, e më pas u nis për në Meke.⁸ Në fakt, kjo praktikë mësimore është një rregull i përfillur të gjithë mësuesitë (nxënësit) e diturisë. Dijetarët, në të shumtën e rasteve, nuk pranonin për mësim një nxënës i cili më parë nuk kishte mësuar nga dijetarët e vendit.

Udhëtimet në rrugën e diturisë

Kur arriti në Meke, Buhariu nuk ishte një fillestar i diturisë, ngase, siç kuptuam më lartë, ai në vendlindjen e tij dhe vendet përreth kishte mësuar shumë gjëra, duke arritur një nivel shumë të lartë, i cili i jepte mundësinë të përparonte shumë shpejt. Mund të thuhet se ai ishte edhe nxënës, por edhe mësues në të njëjtën kohë.

⁸ *Terijh Bagdad*, El Hatib el Bagdadi, botoi: Daru el Kutub el Ilmije, Bejrut-Liban, 2016, vëll. II, f. 7.

Pas kësaj, udhëtimet e tij u shtuan: ai udhëtoi në Hixhaz (Mekë dhe Medinë), në Bagdad, Basra, Kufe, Marv, Belh, dhe në të gjitha qytetet e Horasanit, që ndodheshin midis vendit të tij dhe Irakut. Gjithashtu, ai udhëtoi në Sham (Siri) dhe në Egjipt.

Në udhëtimet e tij, ai shkroi hadithet e Pejgamberit a.s. nga një-mijë e tetëdhjetë dijetarë të mirënjohur, të cilët ishin specialistë të hadithit në atë shekull.

Pesë prej tyre u quajtën "*Udhëheqësit e besimtarëve në hadith*", dhe ata janë: El Fadl bin Dukejn el Kufi (vd. 210 h.), Hisham bin Abdu'l Melik et Tajalisi el Basri (vd. 227 h.), Ali bin el Medini el Basri (vd. 234 h.), Is'hak bin Rahujeh el Mervezi (vd. 235 h.) dhe Muhammed bin Jahja ez Zuhli en Nisaburi (vd. 258 h.).

Gjithashtu, ai mori dije edhe nga Imam Ahmed bin Hanbeli dhe Jahja bin Meini, Allahu qoftë i kënaqur me të gjithë ata.

Sa u përket udhëtimeve të Buhariut, ai thotë se: "Hyra në Sham, Egjipt dhe Gadishullin Arabik dy herë, në Basra katër herë, qëndrova në Hixhaz për gjashtë vjet, dhe nuk mund t'i numëroj sa herë hyra në Kufe dhe Bagdad me dijetarët e hadithit." Ai kishte mësuar hadithe në Buhara, Belh, Merv, Rij, Bagdad, Basra, Kufe, Meke, Medinë, Egjipt, Sham dhe qendra të tjera islame, pastaj zgjati udhëtimin dhe e zgjeroi atë. Librat biografikë thonë se ai shkroi nga rreth një mijë e tetëdhjetë persona.

Burimet nuk na tregojnë se ai ka udhëtuar në Magreb (Afrikën e Veriut), ndoshta sepse në atë kohë hadithet ishin të pakta atje, pasi transmetimet e hadithit zakonisht vinin nga Lindja, dhe për këtë arsye nuk kishte zinxhir transmetimi më të lartë që ta shtynte Buhariun të udhëtonte atje.

Po ashtu, ai nuk udhëtoi në Jemen; kishte vendosur ta bënte këtë, por kur mori vesh për vdekjen e muhadithit të mirënjohur Abdurrezakut, anuloi udhëtimin. Edh Dhehebiu ka thënë:⁹ "Buhariu donte ta vizitonte Jemenin, edhe pse mësuesit e tij më të hershëm kishin zinxhirë

⁹ Sijer Alami en Nubela vëll. XII, f. 394.

më të lartë se Abdurrezzaku. Kjo dëshmon se realisht ai nuk kishte nevojë për një vizitë të tillë.”

Aftësitë e Buhariut në mësimin dhe memorizimin e haditheve

Buhariu kishte ecur shumë shpejt në rrugën e mësimin dhe përvetësimit të njohurive, saqë kishte krijuar një fond të bollshëm, i cili ia mundësonte të niste me shkrimin e librave për të mbledhur në një vend dijen e tij. Ai thotë se kur mbushi tetëmbëdhjetë vjet, nisi të shkruaj rreth çështjeve që kanë të bëjnë me jetën e sahabëve dhe tabiinëve, thënieve, veprave dhe ngjarjeve nga jeta e tyre. Si pjesë e kësaj veprimtarie, në netët e errëta dhe me ndihmën e hënës që ndriçonte, pranë varrit të Pejgamberit a.s., shkroi librin “*Et Terijh*”.¹⁰

Aftësia e tij për të mësuar përmendsh, duke memorizuar atë që dëgjonte, është dëshmuar nga raste dhe situata të ndryshme dhe në rrethana shumë specifike. Mund të themi se aftësitë e tij në të mësuar përmendsh dhe aftësitë e të nxënimit të dijes duken gati të pabesueshme. Dijetarët e kohës dhe bashkohanikët e tij provuan mënyra të ndryshme provimi për ta testuar diturinë dhe saktësinë e mbamendjes së tij. Për këtë qëllim, ndërtuan skema të ndryshme kurthesh testi, me prezencë publike, ku kryesonin dijetarë më eminentë të shkencave të hadithit, siç ishte rasti me provimin që iu bë në Bagdad.

Këtë ndodhi e transmetojnë shumë autorë, ku Ibën Adij, thotë: “Kam dëgjuar disa prej dijetarëve të hadithit që rrëfenin se Muhamed bin Ismail el Buhariu erdhi në Bagdad, dhe kur dëgjuan për të dijetarët e hadithit, u mbledhën për ta provuar. Ata zgjodhën njëqind hadithe dhe i përzierën qëllimisht; tekstet (metnet) e disa haditheve ia bashkuan zinxhirëve (senedëve) të tjerë, dhe zinxhirët ia bashkuan teksteve të ndryshme, pastaj ia dhanë dhjetë njerëzve, ku secili mori nga dhjetë hadithe të përziera, duke urdhëruar që kur të fillojë mexhlisi (mbledhja), t’ia lexonin Buhariut këto hadithe, si një provë e dijes dhe kuj-

¹⁰ Po aty, vëll. XII, f. 393.

tesës së tij. Në ditën e takimit, erdhën shumë dijetarë të hadithit, nga vendet e largëta, si Horasani dhe të tjerë nga vetë Bagdadi. Kur u mbush mexhlisi me njerëz dhe u qetësuan të pranishmit, doli i pari nga dhjetë personat dhe ia tha Buhariut një nga hadithet e përziera. Buhariu tha: “Nuk e njoh.” Pastaj i tha të dytin, dhe ai tha: “Nuk e njoh.” Më pas vazhdoi t’ia lexojë të gjithë dhjetë hadithet, dhe Buhariu çdo herë thoshte: “Nuk e njoh.”

Disa prej të pranishmëve, që kishin njohje më të thellë, e kuptuan se Buhariu kishte marrë vesh mashtrimin dhe po qëndronte i qetë, dhe thoshin me njëri-tjetrin: “Ky njeri e kuptoi çështjen.”

Ndërsa të tjerët, që nuk kuptuan, filluan të mendojnë se Buhariu nuk e ka kujtesën që pretendohet, madje se ishte i dobët në dije. Pastaj doli i dyti nga dhjetë personat dhe ia lexoi hadithet e tij të përziera. Për secilin Buhariu përgjigjej: “Nuk e njoh,... nuk e njoh...”

Kështu ndodhi me të tretin e të katërtin, derisa të gjithë dhjetë personat përfunduan, dhe Buhariu nuk pranoi asnjë nga hadithet e përziera.

Pasi përfunduan, Buhariu u kthye tek i pari prej tyre dhe i tha: “Sa i përket hadithit tënd të parë, ai është kështu” (dhe e tregoi siç ishte saktë). “I dyti është kështu,... i treti është kështu...”

Kështu Buhariu përmirësoi të gjitha, duke bashkuar çdo tekst me zinxhirin e tij të saktë dhe çdo zinxhir me tekstin e tij. Pastaj bëri të njëjtën gjë me të gjithë të tjerët, derisa përfundoi të gjithë njëqind hadithet, duke i kthyer në formën e tyre të saktë.

Atëherë njerëzit e pranishëm e pranuan se ai ishte me të vërtetë një njeri me mbamendje të jashtëzakonshme, dhe e njohën për vlerën dhe dijen e tij të madhe.”¹¹

Kjo ishte e çuditshme, ngase mendohet se të ndara nga dhjetë, do t’i identifikonte më lehtë, por përkundër pritjeve ai zgjodhi metodën, e cila dukej më e vështirë; mbajtja në mend e njëqind haditheve ashtu siç ia cituan. Tani ishte radha e Buhariut; ai i citoi ato të gjitha, ashtu siç ia kishin thënë, pastaj sqaroi falsifikimet që kishin bërë dhe i ktheu

¹¹ *Hedju Es Sari*, Ibën Haxher, f. 586, *Terijh Bagdad*, vëll. II, f. 20.

në vend vargun autentik, standard mbi të cilin mbështetet transmetimi i hadithit dhe saktësia e tij.

Tani çudia nuk ishte vetëm në aftësinë e tij për t'i cituar hadithet me vargun origjinal, por edhe më e madhe ishte aftësia e tij që, me një lexim para tij, t'i mësonte ashtu siç ia kishin thënë të sajara për efekt provimi. Ky tregim është një nga provimet më të famshme që iu bë Imam Buhariut për ta testuar mbamendjen dhe saktësinë e tij në hadith, dhe ai e kaloi me sukses absolut, duke treguar se jo vetëm që e kuptoi mashtrimin, por e korrigjoi plotësisht çdo gabim, gjë që dëshmoi se ai nuk ishte thjesht një memorizues, por një dijetar i saktë, i thellë dhe i jashtëzakonshëm në fushën e hadithit.

Ibën Kethiri tregon se autorët e tjerë, duke folur rreth aftësisë së Buhariut për të mësuar përmendsh, kanë cekur se ai kishte aftësi memorizuese aq të forta, saqë mësonte atë që e lexonte me një shikim. Pastaj vazhdon duke thënë se dëshmitë për këtë janë të shumta.¹²

Nuk ka dyshim se pas çdo përpjekje për ta sfiduar, Buhariu dilte edhe më i fortë dhe më bindës. Ngrihej edhe më lart në krahasim me të tjerët. Të gjithë ishin nxënës dhe të vegjël para tij. Megjithatë, atij i shtohej modestia, dhe në asnjë moment nuk donte të shihej si një i veçantë. Husejn bin Muhamed es Samarkandi ka thënë: “Me gjithë vlerat që posedonte dhe karakterin e lartë, Buhariu kishte tri veti dalluese: fliste pak, nuk lakmonte atë që posedonin të tjerët dhe nuk merrej me punët e tjerëve; i gjithë angazhimi i tij përqendrohej rreth diturisë.”¹³

Nxënësi i tij, Muhamed ibën ebi Hatim el Verraku, thoshte se e kam dëgjuar Haxhid ibën Ismailin dhe një tjetër që thoshin: “Buhariu vinte me ne për të dëgjuar hadithe në Basra, kur ishte ende djalosh i vogël, por nuk shkruante asgjë, derisa kaluan disa ditë.” Ne i thoshim: “Ke ardhur shumë herë me ne, por s’po shkruan asgjë, pse, ç’po bën kështu?” Ai, në një moment, pasi kishin kaluar gjashtëmbëdhjetë ditë, u tha: “Ju e tepruat me këtë çështje; sillmani çfarë keni shkruar.”

¹² *El Bidaje ve en Nihaje*, Ibën Kethir, botoi: Dar ibën Kethir, 2025. vëll. XI, f. 28.

¹³ *Sijer Alami en Nubela*, Edh Dhehebi, vëll. XII, f. 449.

Atëherë ia dhamë çfarë kishim shkruar, dhe ai shtoi mbi pesëmbëdhjetë mijë hadithe (që ne s'i kishim), dhe i lexoi të gjitha përmendsh, pa i parë fare në shkrim, derisa ne nisëm të korrigjonim shënimet tona sipas kujtesës së tij.

Pastaj ai tha: "A mendoni se unë vij kot dhe humbas ditët e mia pa dobi?" Atëherë e kuptuam se nuk kishte askush që i printe atij.¹⁴

Buhariu gjithashtu thoshte: "Unë di përmendsh njëqind mijë hadithe të sakta dhe dyqind mijë hadithe të pasakta."¹⁵

Dijetari i mirënjohur Edh Dhehebiu thoshte: "Buhariu është shejhu (dijetari i lartë) i Islamit dhe prijësi i hafëzëve të hadithit."

Ndërsa Sujutiu thoshte: "Buhariu është hafëzi i njohur, autori i "Sahihut", udhëheqësi në këtë fushë (të hadithit), dhe ai tek i cili mbështeten dijetarët për librin e tij të saktë në të gjitha vendet."¹⁶

Sipas shumë dijetarëve, mbajtësit (shtyllat bazë) më të mëdha të hadithit në botë janë katër: Ebu Zure'a në Rij, Muslimi në Nisabur, Daremiu në Samarkand dhe Buhariu në Buhara.

Ebu Xhafer Muhamed bin ebi Hatimi, thotë se kam dëgjuar Sulejm bin Muxhahidin duke thënë: "Isha te Muhamed bin Selam el Bejkendi dhe ai më tha: "Po të vije pak më herët, do ta kishe takuar një fëmijë (djaloš), i cili mëson shtatëdhjetë mijë hadithe (kishte për qëllim Buhariun)." Unë dola pas tij ta kërkoja, derisa e takova. I thashë: "A ti po thua se i di përmendsh shtatëdhjetë mijë hadithe?" Ai më tha: "Bile edhe më shumë se kaq! Nuk ndodh të sjell ndonjë hadith nga sahabët apo tabiinët e të mos ja di shumicës prej tyre datën e lindjes dhe vdekjes, e po ashtu vendbanimin e tyre..."¹⁷

¹⁴ Po aty, vëll. XII, f. 408.

¹⁵ *Tedhkiretu el Huffadh*, Edh Dhehebi, botoi: Daru el Kutub el Ilmije, Bejrut-Liban, botimi i parë, 1419h, 1998 m., vëll. II, f.1998.

¹⁶ *Tabekatu el Huffadh*, Es Sujuti, botoi: Daru el Kutub el Ilmije, Bejrut, botimi i parë, f. 252.

¹⁷ Po aty, vëll. XII, f. 432.

Kujdesi maksimal dhe devotshmëria në punën e tij

Buhariu kishte një kujdes dhe vëmendje të paparë më parë në përzgjedhjen e haditheve, të cilat do të ishin pjesë e “Sahihut” të tij. Vetes i kishte parashtruar standarde shitesë nga ato që ishin të njohura te dijetarët dhe kritikët e shkencave të hadithit. Kjo është dëshmuar në teori dhe praktikë.

Është transmetuar nga Buhariu se ka thënë: “E kam mbledhur këtë libër, që është “Sahihu”, duke e përzgjedhur (atë që është më e saktë) nga afro gjashtëqind mijë hadithe.”¹⁸

Në këtë kontekst, El Feraberi ka deklaruar: “Më ka thënë Buhariu: Nuk kam vendosur asnjë hadith në librin tim “Sahih” pa bërë larje të plotë dhe pa falur dy rekate namaz.”

Pastrimi i plotë dhe falja e dy rekateve tregojnë nivelin e jashtëzakonshëm të devotshmërisë dhe respektit që kishte Buhariu ndaj hadithit të Pejgamberit Muhamed a.s.. Ai nuk e shihte këtë si një punë të zakonshme shkencore, por si një ibadet (adhurim), që kërkonte pastërti shpirtërore dhe fizike.¹⁹

Tek Imam Buhariu vërejmë një qartësi të plotë në qëllimin dhe synimin e tij në të gjitha veprat që shkroi, veçanërisht në veprën e tij më të madhe, “*El Xhamiu es Sahih*”. Ai vetë e ka përmendur arsyen dhe nijetin që e shtyu ta shkruante këtë libër. Hafidh ibën Haxheri përcjell fjalët e tij, kur thotë: “Ne ishim ulur tek Is’hak ibën Rahavejh (bin Rahujeh), kur ai tha: “Sikur të mblidhnit një libër, i cili do të përmbante vetëm hadithet e sakta të Sunetit të të Dërguarit të Allahut!” Këto fjalë ranë thellë në zemrën time dhe kështu fillova të mbledh librin e haditheve të sakta “*El Xhamiu es Sahih*”.”²⁰

¹⁸ *Sijer Alami en Nubela*, Edh Dhehebi, vëll. XII, f. 402.

¹⁹ *Tabekatu el Hufadh*, Es Sujuti, f. 253.

²⁰ Hedju es Sari li Mukadimeti Sahihi el Buhari, Ibën Haxher, f. 7.

Rasti i hedhjes në shesh të propozimit tregon se kishte edhe të tjerë të pranishëm në atë mbledhje me Is'hak ibën Rahavejhun,²¹ dhe prej saj kuptohet se propozimi i mësuesit ishte shtysa që e nxiti Buhariun të fillonte me këtë vepër madhështore. Nga mënyra e tij e punës shkencore, kuptohet se metoda e Buhariut përfshinte disa etapa të qarta: memorizimi i haditheve, si hap i parë; mbledhja e tyre në dorëshkrime (skica), si hap i dytë; renditja dhe përpilimi në pjesë të veçanta, si hap i tretë; dhe, në fund, shkrimi i haditheve, si akt final në "*El Xhamiu es Sahih*", si fryt dhe përmbledhje e gjithë përvojës së tij kërkimore.

Sa i përket aftësisë së mbamendjes së tij, Buhariu ka thënë se mësonte përmendsh dyqind mijë hadithe jo të sakta dhe njëqind mijë hadithe të sakta.²²

Është e qartë se Buhariu ka cekur një numër të madh të haditheve që mësonte, andaj është me interes të sqarojmë se në këtë numër llogariten kategoritë e ndryshme të haditheve, vargjet (senedet) e ndryshme me të cilat janë transmetuar, si dhe rrugët alternative. Sipas studiuesve të hadithit, në këtë masë mund të radhiten edhe transmetimet nga thëniet e sahabëve dhe tabiinëve.

Veçoritë e "Sahihut"

Metodologjia e Buhariut në shkrimin e hadithit ka qenë shumë e rreptë. Ai hetonte me përpikëri transmetuesit dhe zinxhirët e transmetimit, dhe me këtë, ai u bë një prej dijetarëve më të njohur në këtë fushë për shkak të stilit të tij të shkëlqyer në përpilim dhe saktësi.

Historia e shkrimit të librit të tij "*El Xhamiu es Sahih*", i cili konsiderohet libri i parë që është shkruar vetëm me hadithe të sakta (sahih), është një dëshmi e madhe për vendosmërinë, inteligjencën

²¹ Ishte njëri nga mësuesit kryesor të Imam Buhariut nga i cili transmetoi hadithe dhe mësoi shumë prej tij. Ishte motivuesi dhe shtytësi kryesor për fillimin e punës së Buhariut në projektin e "Sahihut" të tij. Is'hak bin Rahuje vdiq në vitin 238 h.

²² Hedju es Sari li Mukadimeti Sahihi el Buhari, Ibën Haxheri, f. 487.

- *Sijer Alam en Nubela*, Edh Dhehebi, vëll. XII, f. 415.

dhe singeritetin e tij. Ky punim zgjati 16 vjet, të cilat përfshinë udhëtime të mundimshme nëpër vende të ndryshme. Fillimin e pati në Basra, e më pas vazhdoi duke e përfunduar në Buhara. Ai nuk nxitoi në përfundimin e librit, por ia kushtoi shumë kohë rishikimit, korrigjimit dhe hulumtimit të thellë, derisa doli në formën përfundimtare, ashtu siç e dëshoi Buhariu, duke e ruajtur nivelin e lartë, pa përjetuar rënie në asnjë fazë të punës së tij.

Libri përmban 7275 hadithe, të cilat i përzgjedhi nga rreth 600 mijë hadithe që i kishin arritur.

Ai kontrolloi me saktësi të gjitha transmetimet dhe vendosi kushte të qarta për pranimin e një transmetimi. Ndër kriteret më specifike ishte kërkesa që transmetuesi të jetë bashkëkohës i atij që transmeton prej tij dhe të dëshmohet takimi ndërmjet dy transmetuesve, duke u konfirmuar realisht dëgjimi i drejtpërdrejtë nga njëri te tjetri. Kushti i dëshmisë së takimit është standard vetëm i Buhariut. Gjithashtu, shtronte për kusht edhe standarde të tjera si: besueshmëria (*eth thika*), drejtësia dhe ndershmëria, kujtesa e fortë dhe saktësia, dija, devotshmëria dhe përkushtimi fetar.

Vlerësimet e dijetarëve për namin e Imam Buhariut

Imam Buhariu ka qenë gjithmonë në qendër të pranimit dhe lavdërimit nga shumica absolute e dijetarëve, imamëve të dijes, duke filluar që nga koha kur jetoi, e për të vazhduar përgjatë gjithë historisë, deri në ditët e sotme.

Në këtë kuptim, Imam Ahmed ibën Hanbeli ka thënë: “Horasani nuk ka nxjerrë dikë si Muhamed ibën Ismail el Buhariu.” Gjithashtu, dijetari i mirënjohur El Hatib el Bagdadi, ka dhënë vlerësimin më të lartë për pozitën e Buhariut, duke e vlerësuar si më i madhi në qendrat kryesore të dijes islame: në Basra, Hixhaz, Kufe, Bagdad, Rij dhe Horasan. Ndërsa imamët Neveviu dhe Et Tufi kanë thënë: “Vlerësimi i Buhariut dhe Muslimit si dy imamët e hadithit vjen për shkak të devotshmërisë, asketizmit, seriozitetit dhe përkushtimit të tyre në përzgjedhjen e haditheve të sakta, deri në atë pikë sa të gjithë ata që

erdhën pas tyre u mbështetën tek ata në çështjen e saktësimit të hadithit.” Hafidh Tirmidhiu, autori i “Sunenit”, ka thënë: “Nuk kam parë askënd në Irak apo në Horasan të jetë më i ditur në çështjet e dallimit të haditheve të dobëta, në historikun e transmetimeve dhe në njohjen e zinxhirëve, se Muhamed ibën Ismaili.”²³

Nga ditët e tij më të njohura dhe tubimet më masive, të mbushura me njerëz, është dita kur hyri në Basra. Në përshkrimin e kësaj ngjarje, Yusuf ibën Musa el Merveziu ka thënë: “Unë isha në xhaminë e Basrës kur dëgjova një zë që thërriste: “O dijetarë! Ka ardhur Muhamed ibën Ismail el Buhariu!” Ata u ngritën dhe i shkuan atij, e edhe unë isha me ta. Pamë një djalë të ri, pa asnjë thinjë në mjekër. Ai u falte pas një shtylle. Kur përfundoi, njerëzit e shikonin me vëmendje dhe e pyetën nëse mund të mbahej një sesion shkencor (mexhlis) për të diktuar hadithe, dhe ai pranoi. Thirrësi përsëri bëri thirrje në xhaminë e Basrës: “O dijetarë! Ka ardhur Muhamed ibën Ismail el Buhariu!” Ne e pyetëm nëse mund të mbahej mexhlisi për diktim, dhe ai tha se do të ulej për mësim masiv nesër në vendin e caktuar. Kur erdhi e nesërmja, u mblodhën muhadithë, hafëzë, juristë dhe dijetarë të tjerë, deri në një numër shumë të madh. Ebu Abdullahu u ul për diktim dhe tha para se të fillonte: “O njerëz të Basrës! Unë jam një i ri, dhe më keni kërkuar që t’ju transmetoj hadithe. Do t’ju tregoj hadithe nga vendi juaj që do t’ju sjellin përfitim”, duke nënkuptuar hadithe që nuk i kishin. Njerëzit u habitën nga fjalët e tij, dhe ai filloi diktimin. Ai thoshte: “Kam hyrë në Bagdad tetë herë të fundit, dhe në secilën prej tyre kam qëndruar me Ahmed ibën Hanbelin. Në vizitën e fundit, kur po e përshëndesja, ai më tha: “O Ebu Abdullah, po e lë dijen dhe njerëzit (e vendit) dhe po shkon në Horasan?!” Ai vetë thoshte se ende e kujtonte fjalën e tij.”²⁴

Megjithëse koha e Buhariut dhe epokat para tij kishin përfshirë shumë memorizues të mëdhenj të hadithit (hafëzë), Imam Buhariu

²³ *Sunen et Tirmidhi*, botoi: Daru el Garb el Islami, botimi i parë, 1996, vëll. I, f. 232.

²⁴ *Sijer Alami en Nubela*, Edh Dhehebi, vëll. XII, f. 403.

përbënte një fenomen të veçantë shkencor, për shkak të gjerësisë së kujtesës së tij dhe saktësisë së jashtëzakonshme që në moshë të hershme. Ai ishte objekt admirimi nga të gjithë ata që e takonin, që prej kohës kur ishte ende në shkollën fillestare (kuttab).

Prandaj, ne gjejmë që mësuesit e tij kanë folur për të me lavdërime të mëdha, e po ashtu të njëjtën gjë e bënë edhe bashkëkohësit dhe nxënësit e tij. Kutejbe ibën Seidi ka thënë: “Kam qëndruar me juristët, asketët dhe adhuruesit, por që kur arrita moshën e pjekurisë, nuk kam parë askënd si Muhamed ibën Ismail (Buhariu).” Muhamed ibën Bashir el Abdij (i njohur si Bendari), në ditën kur Buhariu mbërriti në Basra, tha: “Sot ka ardhur udhëheqësi i juristëve.” Dhe ka shtuar duke thënë: “Kam vite që krenohem me të.” Ismail ibën ebi Uvejsi i tha nxënësit të tij, Buhariut: “Shiko në librat e mi, të gjitha i vë në dispozicionin tënd, dhe do të jem mirënjohës ndaj teje përherë, sa të jem gjallë.” Is’hak ibën Rahavejhu ka thënë: “O ju pasues të hadithit! Shikoni këtë të ri dhe shkruani prej tij, sepse sikur të kishte qenë në kohën e Hasan el Basriut, ai vetë do të kishte pasur nevojë për të, për shkak të njohjes dhe kuptimit të tij të thellë në hadith.” Ahmed ibën Hanbeli ka thënë: “Horasani nuk ka nxjerrë ndonjëherë dikë si Muhamed ibën Ismail (Buhariu).”

Duke e vlerësuar Ali ibën el Medini, Buhariu kishte thënë: “Nuk e kam ndjerë veten të vogël para askujt, përveç para Ali ibën el Medinit.” E Aliu ia kishte kthyer: “Mos ia merrni për të njëmendtë këtë fjalë, ai nuk ka parë askënd si vetveten.” Ebu Musab ez Zuhejri ka thënë: “Sikur ta kisha takuar Imam Malikun dhe ta kisha parë fytyrën e tij dhe fytyrën e Muhamed ibën Ismailit, do të thosha: të dy janë të barabartë në dijen e hadithit dhe në jurisprudencë.” Amër ibën Ali el Felasi ka thënë: “Një hadith që Muhamed ibën Ismail (Buhariu) nuk e njeh, nuk është hadith (i saktë).”

“El Xhamiu es Sahih” - kryevepra e Buhariut dhe hadithit

Nuk ka libër në fushën e hadithit të Pejgamberit a.s. që të ketë fituar kujdesin, dashurinë dhe respektin e umetit siç ka fituar *“Sahihu”* i Imam Buhariut. Asnjë vepër tjetër nuk është rrethuar me një madhësi dhe nderim të tillë. Ky është libri më i lartë ndër veprat e Islamit. Dijetari i madh Imam Neveviu ka thënë:²⁵ “Dijetarët janë pajtuar se librat më të saktë pas Kuranit fisnik janë dy ‘*Sahihat*’, ai i Buhariut dhe ai i Muslimit. Umeti i ka pranuar të dy me pëlqim të plotë. Megjithatë, libri i Buhariut është më i saktë dhe përmban më shumë dobi, njohuri të dukshme dhe të thella.”

Kështu, *“Sahihu”* i Buhariut mbetet një gurthemel i trashëgimisë islame, një dritare e pastër drejt fjalëve të të Dërguarit të Allahut, dhe një simbol i përrjetshëm i saktësisë, dijes dhe devotshmërisë.

Nuk ka libër tjetër në duart e myslimanëve që të ketë fituar pranueshmërinë, famën dhe respektin nga dijetarët dhe juristët myslimanë siç ka ndodhur me *“Sahihun”* e Buhariut.²⁶

“Sahihu” i Buhariut është një vepër e lindur nga mishërimi i rinisë me pjekurinë dhe guximit me diturinë. Një vepër e tillë lindi dhe vazhdoi jetën nëpër shekuj e mote me të njëjtin besim dhe përkushtim nga umeti i Muhamedit a.s.. Ky projekt gjigant dhe i pavdekshëm është fryt i një zemre të re dhe të përkushtuar. Imam Buhariu nisi ta shkruante *“Sahihun”* e tij madhështor në moshën njëzet e dy vjeçare, dhe iu përkushtua atij për gjashtëmbëdhjetë vjet rresht, derisa e përfundoi kur ishte rreth tridhjetë e tetë vjeç. Ai zgjodhi për këtë vepër thesare dijes nga një det i pafund hadithesh, plot gjashtëqind mijë prej tyre, derisa i përzgjedhi më të saktat dhe më të besueshmet.²⁷

²⁵ Sahihu i Muslimit me koment të Neveviut, El Imamu en Nevevi, vëll. I, f.14.

²⁶ *Fet’hu el Bari, Sherh Sahih el Buhari*, Ibën Haxher el Askalani, botoi: Daru el Marifeh, Bejrut 1379, vëll. I, f. 479.

- *El Bidaje ve en Nihaje*, Ibën Kethir, botoi: Daru Hexher, Egjipt, botimi i parë 1417h. 1997m., vëll. XIV, f. 527.

- *Tehdhibu el Esami ve el Lugat*, botoi: Daru el Kutub el Ilmije, Bejrut, vëll. I, f. 71.

²⁷ *Hedju Es Sari*, Ibën Haxher, f. 513.

Rezultati ishte një përmbledhje e paparë më parë me hadithe të verifikuara me zinxhir të plotë transmetimi, që mbetën si një dritë e përrjetshme për gjithë brezat e myslimanëve. Ky libër është më i sakti pas Kuranit dhe ka fituar nderimin më të madh dhe një pozitë të paprekshme.

Ka konsensus nga dijetarët e umetit se mënyra si Buhariu ka zgjedhur titujt dhe përmbledhjet e haditheve në librin e tij është tregues i një kuptimi të thellë dhe analize të mprehtë të teksteve. Si i tillë, ky libër është bërë objekt i studimit të vazhdueshëm nga dijetarët ndër shekuj.

Këtë e kanë pranuar dhe përforcuar imamë si: Imam Ahmed ibën Hanbeli, Hafidh en Nesaiu, dhe janë cituar nga Ibën es Salahu, Neveviu, Tufiu dhe të tjerë si dëshmitarë të pajtimit të dijetarëve mbi vlefshmërinë e këtij libri. Nga Buhariu kanë transmetuar nxënës të shumtë si: Imam Muslim, Ebu Zure'a er Rrazi, Tirmidhiu, Ibën Huzejmeh, dhe shumë të tjerë.

Pasi e përfundoi këtë kryevepër, Imam Buhariu ia paraqiti librin e tij më të mëdhenjve, dijetarëve të hadithit të kohës, siç ishin Ahmed ibën Hanbeli, Jahja ibën Meini, Ali ibën el Medini dhe të tjerët. Ata e vlerësuan me admirim dhe dëshmuan për saktësinë e tij të jashtëzakonshme.

Kur “Sahihu” doli në dritë, njerëzit nisën të udhëtonin nga të gjitha anët për të dëgjuar prej tij. Vlerësohet se rreth nëntëdhjetë mijë nxënës patën nderin ta dëgjonin nga goja e autorit.²⁸

Kështu, “Sahihu” i Buhariut u vërtetua nga imamët e mëdhenj dhe u përhap me besim në mesin e umetit, duke u bërë trashëgimia dhe referenca më e besueshme e fjalëve të Pejgamberit a.s.. Për këtë arsye, Allahu i dha këtij libri pranim dhe dashuri në tokë; dijetarët u kujdesën me përkushtim për ta shërbyer dhe studiuar atë.

²⁸ *Hedju Es Sari*, Ibën Haxher, f. 5, shih gjithashtu: *Sijer Alam En Nubela*, Edh Dhehebi, vëll. XII, f. 398.

Punimet shkencore në shërbim të "Sahihut" të Buhariut

Studimet rreth "Sahihut" të Buhariut nisën me daljen e tij në dritë dhe nuk u ndalën asnjëherë deri në ditët e sotme. Studiuesi Muhamed Isam Arari mbledhi në librin e tij²⁹ 376 punime shkencore të veçanta rreth "Sahihut" të Buhariut, që përfshijnë komente, studime mbi transmetuesit, parathënie, përfundime, si dhe mbrojtje nga dyshimet dhe keqkuptimet.

Një studiues tjetër e plotësoi kërkimin e tij dhe numri arriti në rreth 500 vepra shkencore të veçanta për "Sahihun" e Buhariut, pa përfshirë librat që e kanë trajtuar atë pjesërisht, të cilët janë aq të shumtë, sa është e vështirë të numërohen. Edhe mbretërit dhe princat tregonin kujdes të veçantë për ta pasur dhe ruajtur këtë libër në kopje të rralla. Një shembull i bukur është se princi Akbugha, në shekullin e shtatë hixhri, shpenzoi dhjetë mijë dinarë për ta rregulluar dhe korrigjuar kopjen e tij të "Sahihut" të Buhariut. Për të u kujdes me shumë përpikëri hafëzi Sherafudin el Junini el Hanbeli, i cili e krahasoi dhe e rregulloi atë bashkë me dijetarin e madh të gjuhës arabe Ibën Malikun (autor i *"El Elfijes"*). Kjo kopje u bë referenca themelore e "Sahihut" të Buhariut në botën islame dhe mbetet burimi kryesor deri në ditët tona. Një kopje në dorëshkrim e El Juninit është ruajtur edhe në Kosovë, tani në bibliotekën e Fakultetit të Studimeve Islame, të cilën e botoi Instituti për Hulumtime dhe Studime Islame dhe e ktheu në Xhaminë e Hadumit në Gjakovë, në vendin e origjinës, aty ku fillimisht është gjetur me rastin e mbledhjes së dorëshkrimeve me alfabet arab në Kosovë.

Numri i dorëshkrimeve të "Sahihut" të Buhariut në bibliotekat e botës vlerësohet të jetë më shumë se 25,000 kopje, përveç atyre që ende nuk janë zbuluar, gjë që tregon thellësinë e rrënjëve të këtij libri në ndërgjegjen e umetit mysliman. Kjo është madhështia e "Sahihut"

²⁹ Autori ka botuar një libër ku ka përmbledhur studimet që janë bërë në shërbim të "Sahihut" të Buhariut dhe e ka titulluar *"Ithaf el Kari bi Ma'rifeti Xhuhudi ue A'mali el Ulemai 'ala Sahih el Buhari"*.

të Buhariut në mesin e dijetarëve, juristëve dhe prijësve të dijes islame në historinë e umetit.

Imam Buhariu e kaloi jetën e tij duke udhëtuar nga vendi në vend. Në fillim të jetës, ai udhëtonte si nxënës i dijes, e më pas, pasi e kishte plotësuar kërkimin e tij, udhëtonte si mësues dhe përhapës i hadithit. Kushdo që lexon biografinë e tij e sheh këtë qartë, ndërsa për jetën e tij personale dhe familjare dimë shumë pak. Kushdo që studion jetën e tij mbetet i mahnitur nga përkushtimi i tij, dhe e kupton se përshkrimi më i përshtatshëm për të është ai i “njeriut të udhëtimit të pandërprerë”.

Mjafton për ta dëshmuar fakti se libri i tij “Sahihu”, u dëgjua prej tij nga nëntëdhjetë mijë njerëz, në disa vende të ndryshme. Imam Muhamed ibën Jusuf el Ferabri (vd. 320 h.), i cili është i fundit që e transmetoi “*El Xhamiu es Sahih*” nga vetë Buhariu, ka thënë se e kishte dëgjuar librin nga ai tri herë: herën e parë në Ferabr, në vitin 240 h., herën e dytë në Buhara, në vitin 250 h., dhe herën e tretë në Ferabr, në vitet 253, 254 dhe 255 h.. Transmetimi i Ferabriut është më i plotë dhe më i saktë, siç ka thënë Ibën Haxheri, dhe është ai që është përhapur në Lindje dhe në Perëndim deri në ditët tona. El Hakim en Nisaburi ka përmendur se Buhariu shkoi në Nishapur në vitin 250 h. dhe qëndroi atje për pesë vjet, duke ligjëruar dhe mësuar pa ndërprerje. Kjo tregon qartë se ai udhëtonte nga një vend në tjetrin për të përhapur Sunetin e Pejgamberit a.s.. Ajo që u përmend më sipër është vetëm një pikë nga oqeani i vlerësimeve dhe lavdërimeve që janë thënë për këtë imam të madh.

Andaj, me të drejtë, Ibën Tejmije, ka thënë se:³⁰ “Shumica e çështjeve që janë kundërshtuar rreth Buhariut dhe hadithet që ai i ka vlerësuar si të sakta janë raste ku qëndrimi i Buhariut është më i saktë, më i drejtë dhe më i qëlluar sesa ai i atyre që e kundërshtuan. Gjithsesi, duhet ta dimë rrezikun që ka të nënvleftësosh pozitën e Imam Buhariut dhe veprën e tij “Sahih”, apo ta mohosh vlerën që i takon.”

³⁰ *Mexhmuu el Fetava*, Ibën Tejmije, botimi i Kompleksit Mreti Fehd për botimin e Kuranit, Arabi Saudite, vëll. I, f. 256.

Me këtë nuk pretendojmë të ndalojmë kritikën shkencore, të drejtë dhe të ndershme, kur ajo vjen nga njerëz të dijes, por ka një dallim të madh ndërmjet një kritiku të sinqertë, që kërkon të vërtetën me dije dhe etikë, dhe një kritiku që nënvlerëson të tjerët nga padituria apo tekat personale.

Shkrimet dhe veprat e Imam Buhariut

Imam Buhariu kontribuoi shumë në fushën e shkrimit dhe të autorësisë. Libri i parë që të vjen ndër mend është vepra e tij madhështore *"El Xhamiu es Sahih"*, e njohur te njerëzit si "Sahihu" i Buhariut. Ky është libri i parë që u shkrua vetëm me hadithe të sakta, dhe hartimi i tij zgjati gjashtëmbëdhjetë vjet. Ai nuk përfshiu në këtë libër veçse më të saktat prej asaj që është transmetuar nga Pejgamberi a.s..

Buhariu ka edhe vepra të tjera të rëndësishme, si: *"El Edeb el Mufred"*, në të cilin trajtoi një sërë çështjesh që lidhen me edukatën dhe moralin; gjithashtu disa pjesë hadithesh, si: *"Raf'u'l jejdejn fi's salah"* (Ngritja e duarve në namaz) dhe *"El kirae khalfel imam"* (Leximi pas imamet). Në fushën e historisë ai shkroi librat *"Et Terih el Kebir, el Evsat dhe es Saghir"* (Historia e madhe, e mesme dhe e vogël). Në fushën e akides (besimit), ai hartoi një traktat të quajtur *"Halku ef'ali el ibad"* (Krijimi i veprave të njerëzve), ndërsa në shkencën e biografive (të transmetuesve të haditheve) shkroi *"Ed Duafa"* (Të dobët). Ai ka edhe shumë vepra të tjera, disa prej të cilave janë humbur me kohën.

Para se Imam Buhariu të fillonte përpilimin e veprës së tij të famshme *"El Xhamiu es Sahih"*, ai kishte përgatitur terrenin për të, duke mbledhur disa vepra të tjera, prej të cilave disa kishin të bënin me biografinë e transmetuesve dhe historitë e tyre, e disa të tjera me vetë transmetimin e haditheve.

Në këto vepra ai përdori metoda të ndryshme organizimi sipas fushës së dijes: herë zgjidhte të zgjeronte (duke shpjeguar hollësisht), herë të shkurtonte; ndonjëherë e rregullonte sipas viteve (kronologjikisht), e ndonjëherë sipas emrave të transmetuesve.

Nga mënyra e tij e kërkimit dhe shkrimit para “*El Xhamiu es Sahih*” shihet se ai ndiqte transmetuesit (ravit), duke kryer një studim përshkrues dhe praktik për ta, duke sqaruar gjendjen e secilit. Me këtë, ai u ngjiti gradualisht në një metodë sistematike dhe shkencore.

Në këtë kuadër, ai shkroi librin e tij të njohur “*Et Tarikh el Kebir*” (Historia e Madhe), të cilin e filloi me emrin “Muhamed”, dhe në lidhje me të ai ka thënë: “Nuk e pëlqeva të zgjas shumë për çdo emër në historinë e këtij libri.”³¹

Kjo tregon se Imam Buhariu shënonte në librat e tij rezultatet që arrinte gjatë kërkimeve, dhe i përditësonte ato sa herë që arrinte në informacione të reja. Që nga koha kur Buhariu nxori në dritë përmbledhjen e tij të haditheve, dijetarët i kushtuan një vëmendje të veçantë në të gjitha aspektet. Libri iu nënshtua shumë analizave dhe studimeve të ndryshme. Ky angazhim i gjithanshëm rreth “Sahihut” të Buhariut nisi që nga momenti i daljes së tij në jetë, por lirisht mund të themi se vazhdoi përgjatë gjithë periudhave kohore dhe nuk u ndal kurrë, deri në ditët e sotme. Me Buhariun dhe “Sahihun” e tij u morën klasa e parë e dijetarëve, nga më të mirët që kishte umeti islamë në gjithë shtrirjen e tij gjeografike.

Hulumtimet kanë treguar se “Sahihu” i Buhariut ka 15 komente të ndryshme të botuara, autorë të të cilave janë dijetarë të mëdhenj dhe të dëshmuar. Në anën tjetër gjenden edhe rreth dyzet komente në dorëshkrim, të autorëve të ndryshëm. Këto dorëshkrime ende qëndrojnë në arkivat e ndryshëm, në vende të ndryshme nëpër botë, duke pritur dorën e cila do të nxjerrë në dritë. Të gjitha këto dorëshkrime, disa prej tyre shumë voluminoze, janë të dokumentuara se ekzistojnë, me të gjitha veçoritë identifikuese, dhe gjithashtu i kanë cekur autorët e sotëm duke i botuar në librat e tyre.

³¹ *Sijer Elam en Nubela*, Edh Dhehebi, vëll. XII, f. 400.

Fetvaja e Al Az'harit rreth "Sahihut" të Buhariut

Në funksion të fuqizimit të argumenteve rreth pozitës së "Sahihut" të Buhariut, po sjellim fetvanë e Al Az'harit, e cila mund të lexohet në faqen zyrtare të këtij institucioni, ku thuhet:

"Sahihu" i Imam Buhariut është libri më i saktë pas Librit të Allahut të Lartësuar. Për këtë arsye, myslimanët i kanë kushtuar atij kujdesin më të madh, derisa ai u bë një model i metodës shkencore të saktë dhe i besueshmërisë në transmetim të myslimanët.

Të kujdesesh për "Sahihun" e Buhariut është një prej mënyrave për ta fituar kënaqësinë e Allahut të Madhëruar, dhe leximi i tij është një derë madhështore për ta mësuar dijen e dobishme. Leximi i tij në kohë sprovash, fatkeqësish dhe vështirësish është diçka që e kanë bërë dijetarët dhe muhadithët (transmetuesit e haditheve) e umetit ndër shekuj, duke themeluar kështu një traditë të lavdëruar. Ata kanë theksuar se leximi i tij dhe i librave të hadithit është ndër shkaqet e largimit të vështirësive dhe të shmangies së fatkeqësive, pasi s'ka dyshim se leximi i Sunetit të Pejgamberit a.s., studimi i tij dhe dërgimi i salavateve mbi të gjatë leximit janë ndër veprat më të mira.

Në Egjipt, që në kohët e hershme, është bërë zakon leximi i "Sahihut" të Buhariut. Leximi i tij nisi për herë të parë në muajin Ramazan në Kalanë e Kajros në vitin 775 hixhri, në prani të sulltanit, ku një grup juristësh dhe dijetarësh mbledheshin në kala për të lexuar "Sahihun". Leximi përfundonte në mënyrë të rregullt çdo tre muaj, dhe për përfundimin e tij organizohej një ceremoni e posaçme.

Kështu kanë vepruar edhe dijetarët e Az'herit të shenjtë ndër shekuj; janë përcjellë shumë ngjarje dhe raste kur dijetarët e Az'herit janë mbledhur për të lexuar "Sahihun" e Buhariut me qëllim largimin e epidemive, zbutjen e shtrenjtësisë, arritjen e fitores ndaj armiqve, gjatë eklipseve të hënës e në ngjarje të tjera të mëdha.³²

³² <https://www.dar-alifta.org/ar/fatwa/details/14334>

Cili ishte medhhebi i Buhariut?

Çështja e medhhebit të Buhariut ka qenë një diskurs i hapur, rreth të cilit janë shfaqur dilema dhe janë dhënë mendime të ndryshme. Dijetari i mirënjohur Ibën es Subki e ka përfshirë në mesin e dijetarëve shafi, duke i përgatitur biografinë në “*Tabakatin*” e tij. Mirëpo, kushdo që e shqyrton me kujdes vetë librin “*Sahih*” dhe çështjet që ai përmban, kupton se autori ka qenë muxhtehid absolut, jo pasues (mukalid) i ndonjërit prej imamëve. Stili i tij tregon qartë se ai argumenton për të vërtetuar mendimin e tij, por për shkak të devotshmërisë së madhe, kur mendimi i tij përputhet me fjalën e ndonjërit prej imamëve, ai ia atribuon atij imami. Këtë e bën nga respekti për të parët, që të mos hapet dera që pasardhësit të mohojnë të drejtat e të parëve të nderuar.

Fundi i jetës dhe vdekja e Buhariut

Jeta e tij ishte e mbushur me prova dhe sfida të vazhdueshme. Si mund ta mendojmë ndryshe një jetë kur vazhdimisht ishte në lëvizje, duke përshkuar distanca të gjata me mjete të thjeshta udhëtimi? Sipas vlerësimeve dhe matjeve që janë bërë, nga 62 vjetët e jetës që bëri Buhariu, 30 prej tyre i kaloi në udhëtime, megjithëse shikuar realisht, vitet e udhëtimit do të duhej të ishin edhe më shumë.

Mbështetur në burimet që flasin rreth jetës së tij, ai iu gëzua shumë kthimit në vendlindjen e tij, e edhe masa e gjerë dhe dijetarët e pritën në mënyrë shumë madhështore, ashtu siç e meritonte Buhariu. Megjithatë, ngjarjet në vazhdim nuk shkuan në favor të qetësisë së tij, ngase ndodhën zhvillime shumë të pakëndshme ku viktimë ishte Buhariu.

Në këtë rrjedhë negative ndikuan dy faktorë:

1. Sjellja e bashkëkohanikëve të tij dhe rivalëve në fushën e ditërisë, të cilët, të shtyrë nga smira, xhelozia dhe inatet personale, krijuan një klimë urrejtjeje ndaj Buhariut. Kishin frikën se me prezencën e Buhariut do të zbehej autoriteti i tyre. Qëllimisht

nxitën debate rreth çështjeve të caktuara fetare, në të cilat Buhariu kishte mendimin e vet, ndërsa atyre nuk u pëlqente. Kështu nisën propagandën ndaj tij, kinse me kauza fisnike.

2. Pushteti lëshoi mbi Buhariun barrën e presionit dhe u dha krah elementëve që e urrenin, duke i përkrahur dhe i ndihmuar si ideologjikisht, po ashtu edhe me mekanizmat e pushtetit. Edhe kjo kishte pikënisje nga motive shumë të ulëta. Buhariu mbahej mirë si dijetar i devotshëm, i cili në asnjë moment dhe për asnjë arsye nuk pranonte të përlulte diturinë. Valiu i Buharasë, Halid bin Ahmed edh Dhuhli, kishte dashur ta shfrytëzonte në shërbim të mësimit privat të tij dhe familjes së tij, në shtëpinë e emirit. Natyrisht, Buhariu nuk mund ta ulte veten në këtë nivel, duke thënë se kush do mësim dhe dituri, duhet të vijë në mexhlis, te dera e dijes.³³ Kjo nuk i pëlqeu valiut, andaj nisi lëvizjet për propagandë dhe nxitje kundër tij. Kjo e dëmtoi shumë Buhariun dhe e vendosi në pozicione shumë të pa lakmueshme. Presioni i vazhdueshëm nuk i la vend as në Samarkand, as në Nisabur, e për më keq, në fund e detyroi të largohej edhe nga vetë vendlindja. Në një situatë të tillë, hapësira mes tokës dhe qiellit i dukej shumë e ngushtë dhe pa vend për të. Edhe vetë e kishte shprehur këtë përjetim. Duhej të largohej, por nuk dinte se kah do të shkojë. E kishin rrethuar të gjithë faktorët e zhgënjimit, saqë ishte rrënuar shpirtërisht. Me dëbimin, e gjeti edhe vdekja; këtu ishte fundi i alimit të umetit, dijetarit të madh, Imam Buhariut.

Pas dëbimit, ai u vendos në një nga fshatrat e Samarkandit, që quhet Hartenk, ku kishte të afërm, dhe qëndroi aty disa ditë. Por edhe aty nuk ndjehej i qetë, ngase nuk donte të dëmtoheshin nga pushteti familja ku ai po rrinte. Gjendja e tij e përgjithshme u keqësua shumë. U sëmur rëndë, dhe një natë, pasi mbaroi namazin e natës, tha: “O

³³ *Sijer Alam en Nubela*, Edh Dhehebi, vëll. XII, f. 465.

Zot, toka më është ngushtuar më shumë se sa është e gjerë, më merr tek Ti.”³⁴

Jo shumë kohë pas kësaj, ai vdiq.

Imam Buhari vdiq natën e së shtunës, që ishte nata e Fitër Bajramit, gjatë namazit të akshamit, dhe u varros ditën e Bajramit, pas namazit të drekës, në Hartenk, në vitin 256 h. (870 m.). Ai jetoi 62 vjet (pa plotësuar 13 ditë). Allahu e shpërbleftë për të mirat që ka bërë për Islamin dhe myslimanët!³⁵

Burimet dhe literatura:

1. *El Bidaje ve en Nihaje*, Ibën Kethiri, botoi: Dar ibën Kethir, 2025.
2. *El Ensab*, Es Semani, botoi: Daru el Kutub el Ilmije, Bejrut, Liban.
3. *El Imamu el Buhari ve Sahihuhu*, Abdul Gani Abdul Halik, botoi: Daru el Menareti.
4. *Fet’hu el Bari, Sherh Sahih el Buhari*, Ibën Haxher el Askalani, botoi: Daru el Marifeh, Bejrut, 1379.
5. *El Fevaïd ed Derari fî Terxhemeti el Imam el Buhari*, Ismail el Axhluni ed Dimeshki esh Shafi, botoi: Daru en Nevadir.
6. *Hedju es Sari Mukadimetu Fethi el Buhari bi Sheh Sahih el Buhari*, Ibën Haxher el Askalani, botoi: Daru Ibën Tejmije, 2008.
7. *Marifetu ulumi el Hadith ve Kemijetu Exhnasihi*, El Hakim en Nisaburi, botoi: Mektebetu el Mearif li en Neshri ve et Tvzi, 2010.
8. *Mexhmuu el Fetava*, Ibën Tejmije, botimi i Kompleksit Mreti Fehd për botimin e Kuranit, Arabi Saudite.
9. *Mushahadat fî bilad el Buhari*, Jahja bin Ibrahim el Jahja, botoi: Mektebetu en Nur, (version elektronik).
10. *Nesebu Mead ve el Jemen el Kebijr*, Ibën el Kelbi, botoi: Alemu el Kutub.
11. *Tehdhibu el Esami ve el Lugat*, botoi: Daru el Kutub el Ilmije, Bejrut.

³⁴ *Sijer Alami en Nubela*, Edh Dhehebi vëll. XII, f. 466.

³⁵ *Vefejatu el Ajan*, Ibën Halikan, vëll. IV, f. 191.

12. *Tedhkiretu el Huffadh*, Edh Dhehebi, botoi: Daru el Kutub el Ilmije, Bejrut-Liban, botimi i parë, 1419h, 1998m.
13. *Tabekatu el Huffadh*, Es Sujuti, botoi: Daru el Kutub el Ilmije, Bejrut, botimi i parë.
14. *Tabekat esh Shafiije el Kubra*, Es Subki, botoi: Daru el Kutub el Ilmije, Bejrut-Liban.
15. *Taglik et Talik ala Sahihi el Buhari*, Ibën Haxher el Askalani, botoi: Daru el Kutub el Ilmije, Bejrut-Liban, 2011.
16. *Terihul Islam ve vefejatu el meshahiri ve el Ealam*, Edh Dhehebi, botoi: Daru el Kutub el Ilmije, Bejrut-Liban.
17. *Terijh Bagdad*, El Hatib el Bagdadi, botoi: Daru el Kutub el Ilmije, Bejrut-Liban, 2016.
18. *Tuhfetu el Ihbari bi terxhemeti el Buhari*, Ibën Nasirudin ed Dimeshki, botoi: Daru el Beshair el Islamije.
19. *Sahihu i Muslimit* me koment të Neveviut, El Imamu en Nevevi, botoi: Daru el Kutub el Ilmije, Bejrut-Liban, 2002.
20. *Siretu el Imam el Buhari Sejidi el Fukahai ve Imamu el Muhadithine*, Abdu es Selam el Mubarekfuri, botoi: Daru es Selefije, Indi, 1987.
21. *Sijer Ealam el Nubela*, Edh Dhehebi, redaktor profesional: Shuajb el Arnaut dhe grupi punues, botoi: Muessesetu er Risaleh, botimi i tretë, 1405.
22. *Sunen et Termidhi*, botoi: Daru el Garb el Islami, botimi i parë, 1996.
23. *Xhamiu el Usul fi Ehadithi er Resul*, Ibën Ethir, botoi: Dar ibën Kethir, 2010.
24. *Vefejatu el Ajan*, Ibën Halikan, botoi: Daru Sadir, Bejrut, 1989.

KDU: 28-36:929(05)

Prof. asoc. dr. Sulejman OSMANI

IMAM BUKHARI AND HIS “SAHIH”

Abstract

Muhammad bin Ismail al-Bukhari is one of the greatest scholars of the Islamic ummah, and his Sahih is considered the most authentic book after the Qur'an.

Imam al-Bukhari began his pursuit of Islamic sciences at a very early age, particularly the study of hadith. He first learned from local scholars in Bukhara and later traveled to Mecca, where he continued his life in service to hadith and its sciences. The vast knowledge he possessed enabled him to begin writing books, which in turn paved the way for his great project of compiling hadiths, a work that became the most important book for Muslims, after the Qur'an.

There is no other book in the field of the Prophet's (peace be upon him) hadith that has earned the care, love, and respect of the ummah as much as Imam al-Bukhari's Sahih. No other work has been surrounded by such reverence and grandeur as this book. It stands as the highest among the works of Islam, the most authentic, the most beneficial, and rich in both apparent and profound knowledge. As such, it remains a cornerstone of Islamic heritage, a clear window into the words of the Messenger of Allah, and an eternal symbol of accuracy, knowledge, and devotion.

There is no other book in the hands of Muslims that has gained such acceptance, fame, and respect from Muslim scholars and jurists as Sahih al-Bukhari. This masterpiece is shaped from the union of youth with maturity, and of courage with deep

knowledge. It emerged and has continued through the centuries with the same faith and dedication from the Ummah of Muhammad (peace be upon him). This monumental and immortal project is the result of a sincere and devoted heart. From an endless ocean of hadiths, which he had memorized, Imam al-Bukhari selected the treasures of knowledge for this work.

There is scholarly consensus within the ummah that the way al-Bukhari chose the titles and compiled the hadiths in his book reflects a profound understanding and sharp analysis of the texts. Consequently, this book has remained an object of continuous study and admiration by scholars throughout the centuries.

Keywords: *al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Hadith, compilation, journeys, Islamic centers.*

Dr. Muhamed STUBLLA

TRANSMETIMET E IMAM BUHARIUT, VERSIONI I EL JUNINIT

Abstrakt

Pa dyshim se studimi i burimeve shkencore, përbën kushtin themelor për zhvillimin e çdo shkence. E nëse burimi i saj është hyjnore, atëherë studimi i saj jo vetëm që është i rëndësishëm, por bëhet edhe obligim. Çdo kontribut apo qasje që synon verifikimin e autencitetit të burimeve shkencore nuk është më pak e rëndësishme se vetë studimi i tyre. Opinioni publik, deri në një masë, është i njohur me koleksionet e haditheve, veçanërisht me atë të Sahihut të Buhariut, por shumë më pak dihet për autorët, versionet dhe kopjet, përmes të cilave është transmetuar vetë libri i Buhariut dhe përmbledhja e tij autentike. Të kesh në vendin tënd një kopje të haditheve autentike të Pejgamberit a.s., edhe pse je me mijëra kilometra larg origjinës, kjo dëshmon për fuqinë e besimit, për dashurinë ndaj hadithit dhe ndaj vetë Muhamedit a.s., e cila është mbjellë në këto troje që para shumë shekujsh. Rrënjët e kësaj trashëgimie janë të ngulitura thellë në të kaluarën, duke forcuar themelin e së ardhmes. Ky studim i shkurtër, është vetëm një shkëndijë e fuqisë së trashëgimisë sonë islame dhe kulturës fetare që e bartim.

Fjalët çelës: *hadith, imam, Buhari, sahih, el Junini.*

Hyrje

Zoti xh.sh., popujt që i pasuan peygamberët para Muhamedit a.s., i kishte lënë të lirë në mënyrën e ruajtjes së shpalljes hyjnore. Kurse, për shpalljen e fundit, e cila i zbriti Muhamedit a.s., ka garantuar se Vetë Ai do ta ruante atë.

Allahu xh.sh. ka sjellë dhe ka përdorur faktorë të ndryshëm për ruajtjen e shpalljes së fundit. Pra, përderisa ruajtja e shpalljes ishte e garantuar nga Allahu xh.sh., rrugët dhe metodat që e realizojnë këtë koncept janë të detyrueshme. Kështu, memorizimi, transmetimi, shkrimi dhe grumbullimi i haditheve janë procese të domosdoshme, pa të cilat nuk mund të ruhet autenciteti i shpalljes hyjnore si duhet. Një nga shembujt më të përkryer në rrethanat njerëzore për ruajtjen e haditheve të Muhamedit a.s., është dijetari dhe imami i shquar, Imam Buhariu, përmes librit të tij të njohur si Sahihu i Buhariut, për transmetimet dhe kopjet e të cilit do të flasim në këtë temë.

Roli i dijetarëve dhe transmetuesve në ruajtjen e hadithit

Para shpalljes së fundit, dërgimi i peygamberëve ishte jo vetëm i vazhdueshëm, por edhe i përsëritur në të njëjtin vend dhe në të njëjtën kohë. Këtë e dëshmojnë shembujt e Musait dhe Harunit a.s., ndërkohë që Shuajbi a.s. ishte dërguar në një vend tjetër, po ashtu Ibrahim i dhe Luti a.s., e më pas edhe bijtë e Ibrahimit a.s., secili në misionin e vet. Shpallja e fundit i përmblodhi të gjitha librat e mëparshëm hyjnorë dhe përmbyllte mundësinë e dërgimit të peygamberëve pas Muhamedit a.s.. Kjo shpallje do të ishte kompetente dhe e përshtatshme për çdo kohë dhe për çdo vend. Nevoja e përsëritjes së dërgimit të peygamberëve do të plotësohej nëpërmjet shndërrimit të mesazhit përfundimtar hyjnor në koncept shkencor, që do të bartet dhe interpretohet nga dijetarët. Peygamberi a.s., ka thënë:

إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرِثَةُ الْأَنْبِيَاءِ “Vërtet dijetarët janë trashëgimtarë të peygamberëve.”¹

¹ Ebu Davud, Sulejman ibën el Eshath, *Sunen Ebu Davud*, (Bejrut, Dar err Risaleh el Ale-mijeh, 2009), 5/485, nr. 3641, hadith i pranuar. Et Tirmidhij, Muhamed ibën Isa, *El Xhamia el Kebir* (Sunen), (Bejrut, Dar el Garb el Islami, 1996), 4/414, 2682, hadith i saktë.

Pra, dijetarët janë ata që e përfaqësojnë, e shpjegojnë dhe e përcjellin mesazhin e Pejgamberit të Zotit a.s.. Në kuadër të këtij amaneti, nderin dhe përgjegjësinë e ruajtjes së tij, e kanë bartur edhe të parët tanë, të cilët kontribuan në shkrimin dhe transmetimin e haditheve të Pejgamberit a.s.. Ata që kishin mundësi financiare investuan për sigurimin dhe shkrimin e haditheve të Muhamedit a.s., ndërsa ata që nuk kishin mundësi materiale, por zotëronin aftësi të shkruanin, ia kushtuan pasionin dhe kujdesin e tyre shkencave islame, në këtë rast haditheve të Buhariut dhe versionit më të saktë të transmetimit të tij. Këtë amanet dhe përgjegjësi, në formë institucionale, po e vazhdon dhe po e përcjell Bashkësia Islame e Republikës së Kosovës për gjeneratat vijuese, përmes institucioneve të veta, e në rastin konkret përmes Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame. Rëndësia e verifikimit të transmetimit të haditheve ka qenë e pranishtme që nga koha e vetë Pejgamberit a.s.. Muhamedi a.s. kishte porositur shkrimin e haditheve dhe kishte dëshmuar se nga goja e tij nuk del asgjë tjetër përveç së vërtetës, pavarësisht nëse ishte i gëzuar apo i mërzhitur,² duke na mësuar që të jemi korrekt në çdo gjendje. Omeri r.a., kontestoi dhe verifikonte saktësinë e transmetimit të disa haditheve. Ai kishte porositur kujdes të veçantë në transmetimin e hadithit, duke u siguruar për përpikërinë e transmetimeve. Nga frika e harresës, kërkonte që të sillnin edhe një dëshmitar shtesë, sidomos kur bëhej fjalë për hadithe, që në mënyrë natyrale do të duhej të dihen nga më shumë se një person.³ Në një rast tjetër, lidhur me një hadith që nuk përputhej me Kuranin apo me kuptimin e tij, ai tha: “Nuk mund ta braktisim Librin e Zotit dhe Sunetin e të Dërguarit tonë a.s. për shkak të një transmetimi,⁴ për të cilën nuk jemi të sigurt nëse është mbajtur mend saktë apo jo.”⁵ Kështu, Omeri r.a., por edhe shokët e tij, vendosën standarde të verifikimit të saktësisë së haditheve, të cilat për atë kohë ishin të mjaftueshme për të mos lejuar që në

² Hanbel, Ahmed ibën Hanbel, *Musned*, (Bejrut, Muesesetu err Risaleh, 2001), 11/57, nr. 6510, hadithi i saktë.

³ Muslim, Muslim ibën el Haxhaxh, *Sahih Muslim*, (Turki, Dar et Tibaah el Amirah, 1334 h), 6/179, nr. 37.

⁴ Aktere e kësaj ngjarje ishte një sahabike r.a..

⁵ Ebu Davudi, *Sunen Ebu Davud*, 3/600, nr. 2291, hadith i saktë.

sunetin e Pejgamberit a.s. të hynte diçka që nuk ishte pjesë e tij, ose të largohet diçka nga hadithet autentike.

Me zhvillimin e ngjarjeve dhe përhapjen e dukurive negative, nga frika e humbjes apo devijimit të haditheve autentike, si dhe nga rreziku i futjes së haditheve jo autentike, u shtua kujdesi në transmetim, në përputhje me nevojat e kohës. Kjo u realizua përmes verifikimit të emrave të transmetuesve. Muhamed ibën Sirini r.a., ka thënë: “Në fillim të transmetimit të haditheve, dijetarët nuk pyesnin për zinxhirin e transmetimit. Por, kur ndodhën trazirat - fitnet, kur dikush transmetonte një hadith, i thuhej: “Na trego kush janë transmetuesit që ta kanë përcjellë këtë hadith.” Pastaj, nëse plotësoheshin kriteret e transmetuesit, hadithi pranohej prej tyre, përndryshe, jo.”⁶ Imam Sufjan eth Thevriju, ka thënë: “Kur transmetuesit përdorën gënjeshtër, ne përdorëm historinë kundër tyre”, duke aluduar se verifikimi i biografive dhe të dhënave të transmetuesve ishte rruga e zbulimit të saktësisë së thënieve të tyre. Feja është pasuria më e çmuar e njeriut, prandaj ruajtja e saj është obligim. Duke pasur parasysh se hadithet transmetohen nga njerëzit, Muhamed ibën Sirini, ka thënë: “Hadithi është fe, prandaj kini kujdes nga kush e merrni fenë tuaj.”⁷ Pra, nëse dikush dëshironte të transmetonte ndonjë hadith konkret, i kërkohej të dëshmonte saktësinë e tij duke treguar zinxhirin e atyre që e bartnin transmetimin.

Sa më shumë kalonin vitet dhe sa më shumë largoheshim nga koha e Pejgamberit a.s., aq më shumë shtohej nevoja për verifikimin e transmetuesve dhe teksteve të haditheve. Duke qenë se besnikëria dhe përpikëria e transmetuesve ndikon drejtpërdrejt në shkallën e saktësisë së haditheve, dijetarët vendosën si parim që në radhë parë të jetë verifikimi i pranushmërisë së transmetuesve para tekstit të hadithit, sepse, nëse transmetuesi nuk është i besueshëm, ekziston rreziku që hadithi të devijohet, ndërsa teksti i hadithit nuk mund të ndryshohet lehtë, pasi ai duhet të harmonizohet me tekstet e tjera dhe ato nuk është e mundur që të jenë në kundër-

⁶ Sahih Muslim, 1/11. Kjo fjalë është në parathënie e Imam Muslimit.

⁷ Ibën Ebi Hajthemeh, Ebubeker Ahmed, *Et Terih el Kebir el Maruf Biterih ibën Ebi Hajthemeh*, (Kajro, El Faruk el Hadithijeh Liltibaah ve en Nesher, 2004), 1/313.

shtim mes vete, ngase burimi i tyre është i Gjithëdijshmi, Allahu xh.sh., i Cili thotë:

﴿...وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾

“...Sikur të ishte (shpallja) prej dikujt tjetër, përveç prej Allahut, do të gjenin në të shumë kundërthënie.” (En Nisa, 82).

Imam Buhariu dhe veprimtaria e tij

Dijetarët e kalibrit botëror njihen më shumë me nofkën ose emrin e tyre të njohur. Përveç njerëzve të dijes, pak e dinë emrin e tyre të plotë. Një shembull i tillë është edhe Imam Buhariu, emri i të cilit është Muhamed ibën Ismail ibën Ibrahim el Buhari. Ai lindi në ditë xhumaje, në vitin 194 h.⁸ Ai ka qenë nga njerëzit e zgjedhur, ka udhëtuar në të gjithë botën islame në kërkim të dijes, ishte i jashtëzakonshëm në mbamendje dhe shumë i devotshëm. Ai është autor i disa librave dhe shkrimeve me rëndësi të veçantë. Imam Buhariu vdiq në vitin 256 h., në Semerkand, Uzbekistanin e sotëm.⁹

Ndër shkrimet më të veçanta të Imam Buhariut është libri i tij “*Et Tarih el Kebir*”, në të cilin flitet për biografinë dhe pozitat e transmetuesve. Ky libër shërben si parapërgatitje për shkrimin e haditheve, pasi njohja e transmetuesve është një nga kushtet më të rëndësishme për pranimin ose refuzimin e haditheve. Imam Buhariu tregon se për çdo transmetues dinte një ngjarje që lidhej me të, por nuk donte ta përshkruante që të mos zgjatej libri. Ai thotë se librin e ka shkruar në dritën e hënës, gjatë natës, pranë varrit të Pejgamberit a.s..¹⁰

Libri është aq madhështor, saqë kur njëri nga mësuesit e Imam Buhariut e pa, mbeti i befasuar nga preciziteti dhe madhështia e tij. Ai u ngrit

⁸ Ibën Adij, El Kamil fi Duafae err Rixhal, 1/227.

⁹ Ibën Hiban, Muhamed ibën Hiban; *Eth Thikat*, (Indi, Deiratu el Mearif el Uthmanijeh Bihajdar Abad ed Deken, 1973), 9/113.

¹⁰ El Hatib El Bagdadij, Ahmed ibën Alij ibën Thabit, *Terih Bagdad*, (Bejrut, Dar el Garb el Islamij 2002), 2/322.

dhe shkoi tek udhëheqësi Abdullah ibën Tahiri, duke i thënë: “O emir, a dëshiron të shohësh sihër - magji, për librin *“Et Tarih el Kebir?”*”¹¹

Imam Buhari u bë i njohur në mbarë botën islame ndër shekuj përmes librit të tij në hadithet e Pejgamberit a.s., ku shkurtimisht quhet Sahihu i Buhariut. Ai ka thënë: “Nuk kam shkruar asnjë hadith në librin *“Es Sahih”* pa marrë abdes dhe pa i falur dy rekate namaz.”¹²

Librin e transmetuesve e shkroi pranë varrit të Pejgamberit a.s.. Hadithet nuk i shkruante para se t'i falte dy rekate. Kjo devotshmëri dhe kujdes shihet edhe në bereqetin që Zoti xh.sh. ia ka dhënë këtyre librave. Në këtë libër, Imam Buhariu e ka kushtëzuar veten e tij të vendos vetëm hadithe të sakta. Aty ka përfshirë hadithe të të gjitha temave, hadithe që trajtojnë çdo gjë që është në interes të myslimanëve, tema që përfshijnë tërë jetën e njeriut. Numri i haditheve në Sahihun e Buhariut, duke i përfshirë edhe ato hadithe që përsëriten, varësisht nga numërimi dhe ndarja e tyre, sillen nga 7275 deri 7563, ndërsa nëse gjatë numërimit nuk i llogarisim hadithet e përsëritura, numri i tyre është 4000 hadithe.¹³

Pra, ndër dijetarët më të shquar dhe më të përpiktë në fushën e hadithit, pa dyshim, është Imam Buhariu. Imam Buhariu ishte hafëz i dalluar i hadithit. Ai ka thënë: “Librin *“Sahih”* e kam përzgjedhur dhe përmbledhur nga 600,000 hadithe. Në këtë libër nuk kam përfshirë përveçse haditheve të sakta. Numri i haditheve të sakta, që nuk i kam përfshirë në këtë libër është më i madh se ato që kam përfshirë.”¹⁴

Kujdesi i tij ndaj zinxhirit të transmetimit të hadithit vërehet qartë edhe në vetë titullin e veprës së tij, të cilën e ka emërtuar në përputhje me qëllimin dhe përmbajtjen e saj, duke thënë:

¹¹ El Buhari, Muhamed ibën Ismail, *Et Terih el Kebir*, (Riad, En Neshir el Mutemejjiz li et Tibaah ve en Nesher ve et Tevzi'ë, 2019), 1/9.

¹² El Hatib el Bagdadij, *Terih Bagdad*, 2/322.

¹³ Dr. Emin Muhamed dhe Dr. Amir Hasen; *Dirasat fij Menahixh el Muhadithin*, (Jordan, Aman, Dar Xhehineh li-n-neshri ve-t-tevzi'ë, 2011), f. 29-30.

¹⁴ El Alaij, Salahudin; *Et Tenbihat el Muxhmeleh alaa el Mevadiaë el Mushkileh*, (Medine, El xhamiah el Islamijeh bil Medineh el Muneverah, 1408 h.), f.31. Në botimin e serisë: 79 dhe 80.

الْجَامِعُ الْمُسْنَدُ الصَّحِيحُ الْمُخْتَصَرُ مِنْ أُمُورِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسُنَنِهِ وَأَيَّامِهِ.

“Përmbledhja e saktë dhe koncize, me zinxhir transmetimi të pandërprerë, nga çështjet që kanë të bëjnë me të Dërguarin e Allahut a.s., sunetet dhe veprimtarinë e tij ditore.” Imam Buhariu, në librin e tij të saktë, në “Sahih”, ka transmetuar nga 289 mësues apo hoxhallarë të tij.¹⁵ Kurse, numri i atyre që kanë dëgjuar nga Imam Buhariu është shumë më i madh. Vetë Imam Firabriu ka thënë: “E kanë dëgjuar 90 mijë vetë librin e Buhariut *“El Xhamia es Sahih”*,¹⁶ por ata që e dëgjuan tërë librin janë shumë më pak, ndërsa numri i atyre që e transmetuan të tërën është edhe më i vogël,¹⁷ mirëpo arrin numrin e mutevatirit. Në historinë e letërsisë, ndodh që autorësia e një vepre të mos vihet në dyshim, ndërsa qasja në vetë vepërën të jetë e pamundur për shkak se ajo nuk ka arritur t’u mbijetojë rrethanave historike. Sa i përket Sahihut të Buhariut, çështja e diskutuar nuk ka qenë autorësia e librit, por mund të jetë diskutuar saktësia e zinxhirit të transmetimit të vetë veprës nga Imam Buhariu deri në ditët tona.

Transmetuesit e Sahihut të Buhariut

Merita kryesore e arritjeve të njerëzve qëndron te mësuesit e tyre. Sa më të përgatitur dhe të përkushtuar të jenë mësuesit, aq më të avancuar, produktivë dhe të dobishëm do të jenë nxënësit. Gjithashtu, askush nuk mund të flasë më mirë për përgatitjen, angazhimin dhe qëllimin e fjalëve, veprave dhe shprehjeve të dikujt sikurse nxënësit e tij.

Jetëgjatësia shkencore e dijetarëve varet nga nxënësit e tyre, sa më shumë që ata të kenë jetuar dhe të kenë transmetuar dijeninë e mësuesve të tyre, aq më e qëndrueshme bëhet trashëgimia e tyre. Këtë koncept e shohim qartë edhe te nxënësit e Imam Buhariut, të cilët e transmetuan dhe

¹⁵ Ibën Adij, Ebu Abdullah, *Esami men rava anhum Muhamed ibën Ismail el Buhari min Meshejhihi*, (Bejrut, Dar el Beshair el Islamijeh, 1414), f. 233.

¹⁶ Ibnu-l Ethir, Mexhdudin, *Xhamia el Usul fi Ehadith err Rresul*, (Damask, Dar el Fikr, 1972), 12/895.

¹⁷ Abdulhalim, dr. Xhum’ah Fethij, *Rivajat el Xhamia Saahih ve Nusahihi*, (Egjipt, Dar Firlah li Bahth el Ilmij ve Tahkik et Turath, 2013), 2/903.

ruajtën veprën e tij madhore, Sahihun e Buhariut. Prej transmetuesve më të njohur dhe më të saktë të Sahihut nga Imam Buhariu do të potencojmë:

1. Muhamed ibën Jusuf el Firabrij, dijetar i shquar, besnik dhe i përpiktë. Konsiderohet si një nga transmetuesit më të saktë të Sahihut të Buhariut. Imam Firabriu lindi në vitin 231 h., në vendin nga i cili ka marrë edhe nofkën e tij, Ferabr (nga Buhara), dhe ka vdekur në vitin 321 h..¹⁸ Imam Firabriu ka dëgjuar librin e Imam Buhariut, “*El Xhamia es Sahih*”, tri herë: herën e parë në vitin 253 h., herën e dytë në 254 h., dhe herën e fundit në 255 h..¹⁹ Kjo dëshmon për kujdesin e madh që ai tregonte në verifikimin e transmetimeve. Sot, thuajse të gjitha transmetimet e Imam Buhariut i referohen ose ndërlidhen me Imam Firabriun. Imam Firabriu, vazhdoi të transmetonte librin e Buhariut për 65 vjet pas vdekjes së Imam Buhariu, edhe pse ishte në moshën rreth 90-vjeçare. Pra, personalisht e transmetonte librin e Buhariut te gjeneratat e mëvonshme për dekada me radhë, deri në vdekjen e tij, dhe kjo ndikoi në shpërndarjen e librit në shkallën më të lartë të saktësisë së tij. Ndër nxënësit dhe transmetuesit më të njohur të Imam Firabriut janë:

- Muhamed ibën Abdullah ebu Zejd el Mervezij, ishte një nga prijësit e shquar fetar dhe imamët e njohur të myslimanëve. Ai ishte një nga hafëzët dhe njohësit më të mirë të madhhebit shafi, si dhe një nga personalitetet më të devotshëm dhe asket të kohës së tij. Ebu Zejd el Mervezij konsiderohet transmetuesi më i rëndësishëm dhe më i saktë i transmetimeve të Imam Firabriut, dhe përmes tij lidhet me zinxhirë të saktë me transmetimin e librit të Imam Buhariut.²⁰
- Hafëzi i hadithit, besniku dhe i përpikti, Seid ibën Uthman ibën Seid es Sekeni, lindi në vitin 294 h.. Ai ishte nxënës i shumë dijetarëve të shquar, përfshirë edhe Imam Firabriun, nga i cili transm-

¹⁸ Ibën el Ethir, *Xhamia el Usul fi Ehadith err Rrasul*, 12/985.

¹⁹ El Muheleb el Endelusi, *El Muhtesar en Nasihu fi Tehdhiib el Kitab el Xhamia Saahih*, (Riad, Dar et Tevhi dhe Dar ehl Sauneh, 2009), 1/46.

²⁰ El Hakim en Nejsaburi, *Terih en Nejsaburi, –Tabakatu Shujuh el Hakim*, (Bejrut, Dar el Beshair el Islamijeh, 1427 h.), f.352.

etoi Sahihun e Buhariut. Ndër nxënësit më të shquar të tij përme-nden dijetarë dhe autorë të njohur si imamët: Ibën Mendeh, Ibën Esed el Kurtubij etj.. Dijetari i shquar Ibën es Sekeni ndërroi jetë në vitin 353 h..²¹

- Muhamed ibën el Mekij Kushmihenij, jurist, poet dhe asket i shquar. Ai ishte ndër nxënësit dhe transmetuesit e njohur, si dhe ndër të fundit që transmetuan nga Imam Firabriu. Muhamed ibën el Mekij Kushmihenij ndërroi jetë në vitin 389 h..²²
 - Abdullah ibën Ahmed ibën Hamevejhi es Serahsij, dijetar i njohur dhe haditholog i sinqertë. Lindi në vitin 293 h.. Ai dëgjoi Sahihun e Buhariut nga Imam Firabriu në vitin 316 h.. Përveç kësaj, transmetoi edhe disa nga koleksionet e njohura të haditheve. Ai ndërroi jetë në vitin 381 h..²³
 - Muhamed ibën Umer ibën Shebevejhi el Mervezij, dijetar i shquar i hadithit, mësoi dhe transmetoi nga shumë dijetarë të njohur. Ai dëgjoi dhe mësoi Sahihun e Buhariut edhe nga Imam Firabriu në vitin 316 h..²⁴ kurse Imam Firabriu kishte marrë mësimin drejtpërdrejt nga Imam Buhariu. El Merveziju vdiq në vitin 3٨١ h..²⁵
- Këta janë vetëm disa nga dijetarët e shquar, që transmetuan hadithe nga Imam Firabriu, i cili kishte mësuar dhe transmetuar Sahihun e Buhariut nga vetë Imam Buhariu. Qëllimi ynë ishte të paraqesim shkurtimisht lidhjen dhe nivelin e transmetuesve nga Imam Firabriu, në mënyrë që të tregojmë shkallën e lartë të saktësisë dhe sigurisë në transmetimin e Sahihut të Buhariut.

²¹ Ibën Abdul Hadi, Muhamed ibën Ahmed, *Tabekat Ulemae el hadith* (Bejrut, Muesesetu err Risaleh li Tibah ve en Nesherve et Tevzijë, 1996), 3/131.

²² Ibën Nuktah, Muhamed ibën Abudul Gani, *Et Takjid LiMarifeti Ruvah Saunen ve el Mesanid*, (Bejrut, Dar el Kutub el Ilmijeh 1988), f.112.

²³ Edh Dhehebij, Shemsudin, *Sijr Ealam en Nubelah*, (Bejrut, Muesesetu err Risaleh, 1985), 16/493.

²⁴ Ibën Nuktah, *Et Takjid LiMarifeti Ruvah Saunen ve el Mesanid*, 86.

²⁵ El Muheleb el Endelusi, *El Muhtesar en Nasihu fi Tehdhiib el Kitab el Xhamia Saahih*, 1/74.

2. Gjykatësi Ibrahim ibën Meakil en Nesefij el Hanefij ishte prej dijetarëve të mëdhenj, prej hadithologëve shumë të besueshëm dhe të përpiktë. Ai udhëtoi në vise të ndryshme për të kërkuar dituri, si në Gadishullin Arabik, Sham, Irak, Egjipt etj.. Imam Ibrahim ibën Meakili shkroi disa vepra, ishte mbledhës i Sunetit dhe i tefsirit, dhe njëri nga të parët që mori dhe transmetoi Sahihun e Imam Buhariut.²⁶ Transmetimi i tij nga Imam Buhariu konsiderohet ndër transmetimet më të preferuara nga dijetarët islamë. Ndër ata që e transmetuan Sahihun e Buhariut nga Imam Ibrahim ishte edhe i biri i tij, Seadi. Imam Ibrahim ibën Meakili vdiq në vitin 295 h., në moshën 85 vjeçare.²⁷
3. Imami dhe hadithologu Hamad ibën Shakir el Hanefij ishte dijetar shumë i përpiktë dhe i sinqertë. Ai transmetoi hadithe nga shumë dijetarë eminentë të kësaj fushe, si nga Imam Buhariu dhe Imam et Tirmidhiu, dhe ishte njëri prej transmetuesve të librave të tyre. Po ashtu, prej tij transmetuan shumë hadithologë dhe dijetarë të shquar. Ka ndërruar jetë në vitin 311 h..²⁸
4. Imami i dalluar Mensur ibën Muhamed ibën Ali el Hanefij, ishte transmetues shumë i besueshëm dhe i përpiktë. Ai transmetoi Sahihun e Buhariut drejtpërdrejt nga vetë Imam Buhariu dhe konsiderohet transmetuesi i fundit i tij, pasi ishte ndër nxënësit e Imam Buhariut që jetuan më gjatë. Ka ndërruar jetë në vitin 329 h..²⁹ Imam Mensuri e ka transmetuar Sahihun e Buhariut edhe nga transmetuesi paraprak, Hamad ibën Shakir.³⁰ Kjo e rrëzon dyshimin për saktësinë e transmetimit të tij, me pretekstin se ka qenë ende i ri kur e ka dëgjuar autorin. Prandaj transmetimi edhe nga imam Hamadi e

²⁶ El Kinevxhij, Muhamed Sidik Han, *Et Taxh el Mukallel min Xhevahir Meathir et Tiraz el Akhir ve el Evel*, (Katar, Vizaretu el Avkaf ve esh Shuun el Islamiyeh, 2007), 383.

²⁷ Katib Xhekebij, Mustafa ibën Abdullah, *Selem el Vusul ila Tabekat el Fuhul*, (Stamboll, Mektebetu Irsika, 2010), 1/59.

²⁸ Edh Dhehebij, *Sijr Ealam en Nubelah*, 15/5.

²⁹ Ibën Nuktah, Muhamed ibën Abdulganiy, *Tekmiletu el Ikmal, i Ibën Makula-s*, (Mbretëria e Arabisë Saudite, Xhamiatu Um el Kuraa, 1418 h.), 4/622.

³⁰ Ibën Nuktah, *Et Takjid LiMarifeti Ruvah Saunen ve el Mesanid*, f. 452.

forcon edhe më shumë versionin e tij, sepse vjen drejtpërdrejt nga autori dhe njëkohësisht konfirmohet saktësia e dëgjueshmërisë së librit të Buhariut përmes rrugës së njërit prej nxënësve të shquar të Imam Buhariut.

Tri transmetimet e njohura nga Imam Buhariu, të përmendura më sipër, përbëjnë argument të qartë për kujdesin e dijetarëve, respektivisht të medhhebit hanefi ndaj hadithit. Medhhebi hanefi dhe dijetarët e tij kanë qenë mirë të informuar për hadithet, veçanërisht për hadithet e Imam Buhariut, i cili vinte nga një vend hanefi, dhe bashkëvendësit e tij e njihnin më së miri imamin e hadithit, Muhamed ibën Ismail el Buharin, si edhe veprën e tij.

Prandaj, nëse dikush pretendon se hanefitë nuk e kanë njohur hadithin apo veprën e Imam Buhariut, kjo ngjan me të thënë se fqinjët e njohin më mirë familjarin sesa anëtarët e familjes. Ata mund të kenë mendime të ndryshme ndërmjet vete, por, një pretendim i tillë është i palogjikshëm dhe i pasaktë. Këto transmetime nga dijetarët hanefi janë dëshmi shkencore dhe pakontestueshme për kujdesin e tyre ndaj Sahihut të Buhariut.

Megjithatë, saktësia e tekstit të hadithit është vetëm njëra nga procedurat e nevojshme për të vepruar ose për t'u argumentuar me hadithe. Hanefive nuk u kanë munguar hadithet, as njohja e tyre, përkundrazi, medhhebi është formuar para konsolidimit të plotë të shkencës së hadithit dhe para mbledhjes së tyre në përmbledhje koleksionesh. Për këtë arsye, metoda e hanefive, lidhur me saktësinë e haditheve, përzgjedhja e tyre, pesha e fjalëve të sahabëve dhe tabiinëve, veçanërisht juristëve të mëdhenj, si edhe vlerësimi i transmetuesve dhe numrit të rrugëve të transmetimit në ndërtimin e normave juridike, janë vetëm disa prej faktorëve që çojnë në mendime të ndryshme rreth zbatimit të haditheve dhe nxjerrjes së dispozitave juridike.

Këto transmetime nga Imam Buhariu janë vetëm disa prej transmetimeve që kanë ruajtur autenticitetin e veprës së tij. Kjo për faktin se ndodh që një hadith të ketë vetëm një zinxhir të saktë transmetimi, megjithatë, transmetimi përmes një rruge të vetme apo rrugëve të kufizuara paraqet rrezik potencial për gabim në të. Një shembull konkret është hadithi i njo-

hur: “*Veprat shpërblehen sipas qëllimit...*”³¹ Në katër hallkat e para të transmetimit të saktë, hadithi është transmetuar vetëm nga një transmetues, pra është hadith ehad garib, i saktë. Mirëpo, pas hallkës së katërt ai është përhapur në qindra transmetime. Në çështjet ku informacioni bëhet temë diskutimi, zakonisht kontestimi ngrihet në hallkën e parë, pra te burimi i parë i transmetimit, por më pas, kur informacioni përhapet gjerësisht dhe bëhet i njohur, nuk kontestohet më saktësia e tij. Prandaj, përderisa hallka e parë dhe e dytë e transmetimit të Sahihut të Imam Buhariut është e pa kontestuar për arsye se transmetohet nga një numër i konsiderueshëm transmetuesish dhe dijetarësh të shquar, saktësia e librit deri tek autori është e sigurt dhe e pakontestueshme. Kështu është transmetuar Sahihu i Imam Buhariut përmes transmetuesve të shquar dhe dijetarëve të përkushtuar. Pra, Imam Buhariu i mbledhi hadithet duke u mbështetur në transmetues të saktë, duke verifikuar besueshmërinë e tyre dhe lidhjen e zinxhirit të transmetimit nëpërmjet vërtetimit të takimeve të tyre. Këto hadithe ai i tuboi dhe i shkroi në librin e tij.

Ashtu sikurse u potencua, Imam Buhariu, për çdo hadith që e përfshinte, merrte abdes dhe falte dy rekate namaz me një lutjeje, duke kërkuar bekim për saktësinë dhe përzgjedhjen e hadithit.³² Një praktikë të tillë nuk e kishte bërë askush para tij. Ai tregoi përkushtim të lartë fetar dhe kujdes të jashtëzakonshëm shkencor. Për këtë arsye, transmetimi dhe libri i tij janë më të dalluarit ndër të gjitha librat e hadithit, sepse edhe metoda dhe kriteret e përpilimit të tij ishin ndryshe nga ajo e të tjerëve. Pra, mund të diskutohet ndonjë rrugë e caktuar e transmetimit, por jo vetë ekzistimi i librit të Imam Buhariut. Prandaj, versionet e transmetimit të librit nga Imam Buhariu arritën te dijetarët përmes rrugëve të sigurta. Prej tyre u shpërndanë kopjet e Sahihut aq shumë, saqë u bënë të njohura sipas emrit të çdo transmetuesi (p.sh. “kopja e El Juninit”). Ndër kopjet më të njohura, përmes të cilave u shpërnda Sahihu i Buhariut, janë:

³¹ El Buhari, Muhamed ibën Ismail; *Sahih el Buari*, (Dar Ibën Kethir, Dar El Jemameh 1993), hadithi nr. 1,1/5.

³² Ibën Mulekin, Siraxhudin, *Et Tevdih li Sherh el Xhamië Saahih*, (Damask, Dar en Nevadir, 2008), 1/81.

1. Ebu Dher el Heravij Abd ibën Ahmed, ishte dijetar dhe hafëz i shquar i hadithit, asket dhe i përkushtuar. Ai ka transmetuar nga shumë figura të njohura shkencore. Ndër më të njohurit është transmetimi i librit të dijetarit Imam ed Darekutnij, *“Ed Duafa ve el Metrukin”*. Imam Ebu Dheri vdiq në vitin 434 h..³³ Kopja e Ebu Dherit konsiderohet ndër versionet më të sakta dhe më të njohura të Sahihut të Buhariut. Kjo kopje është verifikuar dhe krahasuar përmes tri rrugëve të transmetimit, të cilat janë regjistruar në kohë të ndryshme, gjë që rrit rëndësinë dhe saktësinë e këtij versioni. Pra, kopja e Ebu Dherit përbëhet nga tri rrugë transmetimi: a) Ebu Muhamed Hamujej es Saerahsij në vitin 373 h., b) Ebu Ishak el Mustemlij në vitin 374 h., dhe c) Ebu el Hejthem el Kshmihenij në vitin 387 h.. Të gjithë këta kanë transmetuar nga Imam el Firabriu.³⁴ Pasi ky version konsiderohej ndër më të saktët, Ibën Haxher el Askalani u mbështet mbi të si version qendror për shpjegimin e Sahihut të Buhariut në veprën e tij *“Fet’h el Bari”*.³⁵
2. Ebu el Vakt Abdul Evel ibën Isa, ishte dijetar dhe imam i dalluar, asket dhe sufist, shejh el islam, ndërlidhës i zinxhirit të transmetuesve nëpër të gjitha trojet. Ai ishte haditholog i njohur dhe jetoi gjatë, duke kontribuar në ruajtjen dhe transmetimin e haditheve.³⁶ Ebu el Vakt lindi në vitin 458 h.. Ai ka mësuar dhe transmetuar nga shumë dijetarë islamë, po ashtu shumë dijetarë kanë transmetuar nga ai. Prej transmetimeve më të njohura të tij është versioni i Sahihut të Buhariut, i cili u transmetua nga ai ndërmjet të viteve 552-553 h., përmes një rruge të shkurtër të transmetimit nga Ebu el Hasen ed Davudij deri tek Imam Buhariu. Njëkohësisht, Imam Ebu el Vakt e transmetoi edhe Musnedin e Ed Darimijut. Ai vdiq në Bagdad në vitin 553 h..³⁷

³³ Exh Xhurxhani, Hamsah ibën Jusuf, *Sualat Hamzah ibën Jusuf Saehmij*, (Riad, Mektebetu el Mearif, 1984), f.31.

³⁴ El Muheleb el Murabij, El Muheleb ibën Ahmed, *El Muhtesar en Nasih fii Tehdhib el Kitab el Xhamiaë Saahih*, (Rijad, Dar et Tevhid dhe Dar Ehl el Hadith, 2009), 1/87.

³⁵ Abdulhalim, Rivajat el Xhamia Saahih ve Nusahihi, 2/731.

³⁶ Edh Dhehebij, *Sijr Ealam en Nubelah*, 20/303-304

³⁷ Ibën el Ethir, Xhamia el Usul fi Ehadith err Rrasul, 12/231.

3. Kerimeh bint Ahmed bint Muhamed el Mervezijeh ishte dijetare e shquar, e devotshme, besnike dhe e përpiktë, e njohur për zotësinë e saj në transmetim. Ajo ka transmetuar Sahihun e Buhariut nga Ebu el Hejthemi, dhe transmetimi i saj ishte shumë i njohur. Falë tij, ajo mësoi shumë nxënës, të cilët u bënë dijetarë eminentë me ndikim botëror, si: El Hatib el Bagdadi, Saemani el Merveziji etj.. Ajo vdiq në vitin 463 h..³⁸ Pra, edhe pse ishte grua, kopja dhe versioni i transmetimit të saj jo vetëm që u pranua, por konsiderohet ndër transmetimet më të njohura dhe më të sakta të Sahihut të Buhariut.
4. Ebu Imran Musa Seadeh el Endelusij, ishte hafëz i hadithit, njëri nga dijetarët më të nderuar, thesar i çmuar dhe njohës i veçantë i gjuhës arabe. Ai posedonte zinxhir të fuqishëm të transmetimit të haditheve të Muvatasë.³⁹ Ai transmetoi Sahihun e Buhariut në mënyrë shumë të njohur dhe të saktë, duke e dëgjuar disa herë nga Ebu Alij Saadij, nga El Baxhij, nga Ebu Dheri, dhe përmes tre versioneve të lartcekura nga Imam el Firabriu nga Imam Buhariu. Kjo kopje është e njohur si kopja e Marokut.⁴⁰ Ai ka ndërruar jetë në vitin 522 h..⁴¹
5. Alij ibën el Husejn el Junini ishte dijetar i hadithit, haditholog dhe jurist, që unifikoi dijen e dijetarëve. Ai ishte prijës dhe edukues i pashembullt, i dashur dhe modest. Shoqërimi me të ishte shumë i dobishëm. Ai lindi në vitin 621 h.. Imam el Junini mësoi nga shumë dijetarë, dhe prej qyteteve që vizitoi dhe ku qëndroi një kohë të gjatë e me ndikim të madh janë Ba'lebeku - qytet në Libanin e sotëm dhe Damasku.⁴²

³⁸ Ebu Firrexh el Xhevzij, Xhemaludin, *El Muntedham fi Teriih el Umem ve el Muluuk*, (Bejrut, Dar el Kutub el Ilmijeh, 1992), 16/131-132.

³⁹ Ebu Abdullah, Muhamed ibën Muhamed ibën Umer, *Shexheratu en Nur ez Zekijeh fii Tabekat el Melikijeh*, (Liban, Dar el Kutub el Ilmijeh, 2003), 1/215.

⁴⁰ Ebu el Abas, Ahmed ibën Tahir el Endelusij, *El Imau ila Etraf Ehadiith kitab el Muvatae* (Riad, Mektebetu el Mearif li en Nesher ve et Tvzijë, 2003), 1/254.

⁴¹ Abdulhalim, Rivajat el Xhamia Saahih ve Nusahihi, 2/906.

⁴² Edh Dhehebij, *Shemsudin, Muëxhem esh Shujuh el Kebiir li edh Dhehebij*, (Mbretëria e Arabisë Saudite, Taif, Mektebetu es Sidiik, 1988), 2/40.

Kopja e Imam el Juninit

Shkrimi i hadithit, që nga koha e shpalljes, ka kaluar në etapa të ndryshme. Fillimisht kishte shkrime të disa sahabëve, me kushtëzime dhe kujdes të veçantë për formën e shkrimit. Disa nga sahabët shpesh hezitnin të shkruanin hadithet, deri në kohën kur u bë zyrtare urdhëresa për tubimin e tyre.

Hadithet filluan të shkruheshin dhe të grumbulloheshin në versione ose koleksione të ndryshme, si p.sh. Muvata, Musned, El Xhamia, Sunen etj.. Këto koleksione filluan të transmetoheshin sipas shkrimit dhe transmetimit të autorëve përkatës. Megjithatë, ato kishin nevojë të unifikoreshin në një material ose version të vetëm, që të shërbente si referencë për dijetarët, ngjashëm si Sahihu i Buhariut, krahas koleksioneve të tjera, ose si Firabriu, krahas transmetimeve të nxënësve të tjerë.

Falë Zotit, pastaj kujdesit të Imam el Juninit, ai arriti që kopjen e tij ta përgatisë në formë autentike dhe ta prezantojë si një nga kopjet që pasqyrojnë Sahihun e Imam Buhariut në mënyrë të saktë dhe të besueshme.

Pra, kopja ose rruga e transmetimit e Imam el Juninit, konsiderohet më e sakta ndër të gjitha kopjet dhe rrugët e transmetimit të Sahihut të Buhariut. Imam el Junini e dëgjoi, e kontrolloi dhe e përsëriti shumë herë Sahihun e Imam Buhariut. Kopja e tij u verifikua aq shumë, saqë saktësia e versioneve të tjera të transmetimit të Sahihut të Buhariut konfirmohej duke u krahasuar me të. Versioni i El Juninit, krahasuar me versionet e tjera të kohës së tij, për nga fuqia dhe saktësia i ngjan transmetimit të El Firabriut, krahasuar me rrugët ose transmetimet e nxënësve të tjerë të Imam Buhariut. Pra, versioni i Imam el Juninit u bë referencë për hadithologët. Kjo kopje, që përfshiu Lindjen dhe Perëndimin, precizitetin dhe formatin e saj, si dhe punën e bërë për Sahihun e Imam Buhariut, nuk mund të arrihej nga askush pas tij.⁴³

Kjo saktësi dhe besueshmëri e versionit të transmetimit të Imam el Juninit rrjedh nga fakti se ai përmbledhi dhe krahasoi thuajse të gjitha trans-

⁴³ El Jakubij, Muhamed ebu el Hudaa, *El Med'hal ila Sahih el Buharij*, (Londër, Dar et Tevkiat, 2019), f.115.

metimet e sakta të kohës së Sahihut të Buhariut. Për këtë arsye, kopja e tij është konsideruar si versioni më i saktë i librit të Imam Buhariut. Për studimin e një teksti ose libri, një nga masat më të rëndësishme është mbledhja e kopjeve të ndryshme të atij teksti. Nëse ekziston vetëm një kopje nga shekujt e parë, krahasimi i tekstit mbetet i pamjaftueshëm për të arritur një nivel të duhur shkencor, pasi mund të hasen gabime, fjalë të shlyera apo shprehje të humbura, sidomos atëherë kur shkrimi bëhej me dorë. Kur gjenden të paktën tri e më shumë kopje që mund të krahasohen, kjo gjë mundëson korrigjimin e fjalëve të munguar ose të shlyera dhe rikthimin e saktësisë së tekstit, duke siguruar një version më të plotë dhe më të besueshëm.⁴⁴ Pa dyshim, saktësia e tekstit të autorit do të ishte shumë e lartë nëse ky verifikim i tekstit bëhej 11 herë, vetëm brenda një viti, ashtu sikurse veproi Imam el Junini. Ky proces i verifikimit dhe krahasimit të teksteve është thelbësor për koleksionet e dijetarëve me renome botërore. Nxënësit ose studentët që ndodheshin pranë këtyre dijetarëve dëgjonin dhe mësonin hap pas hapi, në intervale të ndryshme kohore. Dijetarët e këtij kalibri, ndër ta edhe Imam Buhariu, rregullonin, plotësonin dhe përmirësonin librat e tyre. Këto ndryshime shpesh nuk ishin të njohura për disa transmetues, pasi ata e kishin dëgjuar librin para ndryshimeve të bëra nga autori. Dallimet apo gabimet në mes kopjeve mund të shkaktoheshin edhe nga kopjuesit. Për këtë arsye, Imam el Junini, i verifikoi me kujdes dhe i krahasoi kopjet mes tyre, duke i plotësuar, i rregulluar dhe saktësuar dallimet e transmetimeve, duke përdorur edhe shkronja të veçanta që sinjalizonin kopjet të cilave ju referohej.⁴⁵

Imam el Junini, duke e ditur se shumica e haditheve janë transmetuar kuptimisht, sipas kuptimit të tyre, përveç që u mbështet në versionet e sakta të transmetuesve të tjerë, mori edhe mendimin dhe vlerësimin e gjuhëtarit të njohur Xhemaludin ibën Maliku për rregullimin gjuhësor dhe

⁴⁴ Shih: Ebu el Haxh, prof. dr. Sallah Muhamed, *Menahixh el Bahth el Fikhij Inde el Hanefijeh*, (El Urdun, Aman, Dar el Faruuk, 2019), f.167, kapitullin Metodologjia e verifikimit dhe studimit të teksteve të shkruara, konkretisht në f. 174 dhe 183, tubimi i teksteve për verifikim dhe studim.

⁴⁵ El Jakubij, Muhamed ebu el Hudaa, *El Med'hal ila Sahih el Buharij*, (Londër, Dar et Tevkiat, 2019), f.116 dhe 20.

gramatikor të librit, gjë që e bëri atë edhe më të saktë. Më pas, ai bëri kopje të versionit të verifikuar dhe të saktësuar. Kopjet e tilla i krahasoi me origjinalin 16 herë, derisa nuk mbeti asnjë dallim mes librit bazë, origjinalit dhe kopjeve të tij, për shkak të saktësisë së lartë. Imam el Kustalani ka thënë: “Kur fillova të shpjegoj Sahihun e Buhariut, versionin bazë e mora një kopje nga kopja e El Juninit. Pas një kohe, gjeta origjinalin e Imam el Juninit, kur krahasova me kopjen që përdora, nuk gjeta asnjë dallim mes tyre.”⁴⁶

Saktësia e kopjes ose e versionit të Imam el Juninit mund të verifikohet edhe përmes librave të shpjeguesve të Sahihut të Buhariut, të cilët gjatë shpjegimit, dhe duke përfutur nga dallimet e transmetuesve, shfaqin qartë saktësinë e versionit të Imam el Juninit. Po ashtu, kjo mund të vërtetohet edhe përmes librave që kanë përmbledhur dy librat më të saktë të hadithit, Sahihu i Buhariut dhe Muslimit, ku duket fuqia dhe saktësia e transmetimit të Imam el Juninit. Por, nuk është vetëm kaq, kushdo që shqyrton librat e fikhut, tefsirit, akaidit etj., do të vërejë se autorët e këtyre veprave janë mbështetur në versionin e Imam el Juninit për transmetimet nga Imam Buhariu. Megjithatë, edhe me gjithë saktësinë dhe kujdesin e Imam el Juninit, puna njerëzore nuk shpëton nga gabimet eventuale. Kjo nuk do të thotë se teksti dhe versioni i Imam el Juninit janë të pagabueshëm. Shkencat zhvillohen duke u studiuar sipas versionit kritik. Gjithsesi, kjo tregon sa i madh ishte kujdesi i dijetarëve islam për të përcjellë mesazhin e Pejgamberit a.s. te gjeneratat e ardhshme. Ky proces është një nga mjetet përmes së cilave shpjegohet dhe kuptohet feja, dhe nuk përbën tërësinë e saj. Nëse dikush e kupton fenë vetëm përmes këtyre versioneve të sakta, ai nuk e ka trajtuar fenë si një tërësi, por në mënyrë selektive dhe të cunguar. Këtë e pohon vetë Imam Buhariu kur thotë se hadithet e sakta, që nuk i ka përfshirë në Sahihun e tij janë më të shumta sesa ato që ka vendosur në këtë libër.⁴⁷

Pra, saktësia e haditheve, kujdesi ndaj zinxhirit të transmetimit dhe mbrojtja e hadithit nga devijimet, humbjet dhe inkorporimet e pasakta,

⁴⁶ El Jakubij, *El Med’hal ila Sahih el Buharij*, 124.

⁴⁷ El Hatib el Bagdadij, *Terih Bagdad*, 2/322.

tregojnë për mrekullinë e Islamit. Kur Zoti dëshiron të ruajë diçka, Ai sjell rrethanat që ndikojnë në realizimin e saj. Tekstet, ajetet dhe hadithet në të gjitha koleksionet duhet të përmbliidhen dhe harmonizohen sipas kuptimit të shkollave juridike islame. Dijetarët e hershëm, por edhe ata bashkëkohorë, kanë marrë parasysh leximet e Imam el Juninit.

Kopjet e Imam el Juninit

Kopjet e Imam el Juninit janë shumë, por në këtë rast do të veçojmë vetëm disa, në mënyrë që të dëshmojmë dhe të qartësojmë kujdesin dhe ruajtjen autentike të kopjes së tij:

- En Nujerij Shihabudin Ahmed, lindi në vitin 663 h., ndërsa viti i vdekjes sipas transmetimeve varion nga 731⁴⁸ deri 733 h.⁴⁹, rreth tri-dhjetë vjet pas vdekjes së Imam el Jununit. Ai ishte historian dhe autor i një libri voluminoz dhe të njohur të historisë.⁵⁰

Ka pasur qasje në shumë shkenca, është thënë që e ka shkruar Sahihun e Buhariut versionin e Imam el Juninit tetë herë me dorën e tij. Për çdo ditë shkruante një sasi të caktuar të Sahihut. Një kopje e shiste një mijë dinar ari,⁵¹ vlerë shumë e lartë kjo, rreth 4,250 deri 5,000 gram ari, varësisht nga llogaritja sa gram peshon një dinarë ari. Kjo vlerë shumë e lartë tregon rëndësinë dhe saktësinë e atyre kopje, të cilat ishin shumë të pranuar dhe kërkuara. Përkthyer në vlerë monetare të kësaj kohe, i bie rreth 340,000 deri 400,000 euro. Kjo kopje gjendet në Stamboll, në bibliotekën Kumbriilij Basha, dhe është botuar në formë fotokopje nga dijetari, verifikuesi i teksteve dhe recensenti i njohur, dr. Muhamed Mustafa el Aadhamij, i cili ka shkruar një parathënie për këtë kopje.⁵²

⁴⁸ Ibën Haxhij, Muhamed ibën Ahmed; *Dhejl et Takjid fij Ruvati es Sunen ve el Esanid*, (Bejrut, Dar el Kutub el Ilmijeh 1990), 1/249.

⁴⁹ Es Sujutij, Aburrahman ibën Ebu Bekër, *Husun el Muhadirah fij Terih Misr ve el Kahirah*, (Misr, Dar Ihjae el Kutub el Ilmijeh, 1967), 1/556,

⁵⁰ Burimi paraprak.

⁵¹ El Jakubij, El Med'hal ila Sahih el Buharij, 125.

⁵² Burimi paraprak, 125.

- El Gazulij Muhamed ibën Ahmed ibën Safij es Sufij, lindi në vitin 697 h. dhe ka vdekur në vitin 777 h..⁵³ Disa herë e ka shkruar kopjen e Imam el Juninit, duke e kontrolluar atë nga origjinali i Imam el Juninit. Preciziteti i kësaj kopjeje ishte i tillë, saqë mund të konsiderohej po aq i saktë sa vetë kopja e Imam el Juninit.

Imam el Kustalanij e ka shpjeguar Sahihun e Buhariut në librin e tij të njohur "*Irshad es Sarij*", duke u mbështetur edhe në kopjen e El Gazuulijut. Ai, pasi gjeti kopjen origjinale të Imam el Juninit, nuk gjeti asnjë dallim mes tyre. Një pjesë e kësaj kopjeje vazhdon të ruhet në shtëpinë e librave të Egjiptit, në Kajro.⁵⁴

- Muhamed ibën Iljas ibën Uthman el Mutesavif, një pjesë e kopjes së tij, e shkruar me dorën e tij, gjendet në shtëpinë e librave të Egjiptit.⁵⁵

Kjo kopje është krahasuar dhe verifikuar nga dijetarë të shquar si Dhehebij dhe Es Subkij. Një kopje tjetër e tij, e mbështetur në kopjen e dijetarit Abdulganij el Makdisij, ruhet në Bibliotekën Kombëtare në Paris.⁵⁶

- Abdullah ibën Salim el Basrij el Mekij, haditholog dhe dijetar i shquar, ishte i njohur për leximin dhe verifikimin e gjashtë koleksioneve të hadithit. Sahihun e Buhariut e ka lexuar disa herë pranë Qabesë.⁵⁷

Imam Abdullahu konsiderohet ndër dijetarët më të njohur të periudhave të mëvonshme, i cili me përkushtim të madh e ka studiuar, shpjeguar dhe kopjuar Sahihun e Imam Buhariut. Ai ka punuar në kopjen e Sahihut për rreth njëzet vjet. Imam Abdullahu ka vdekur në vitin 1134 h.,⁵⁸ rreth 313 vjet më parë.

⁵³ Ibën Haxhij, *Dhejl et Takjid fij Ruvati es Sunen ve el Esanid*, 1/46.

⁵⁴ El Jakubij, *El Med'hal ila Sahih el Buharij*, 125-126.

⁵⁵ Abdulhalim, *Rivajat el Xhamia Saahih ve Nusahihi*, 2/696.

⁵⁶ El Jakubij, *El Med'hal ila Sahih el Buharij*, 126.

⁵⁷ El Kinevxhij, *Et Taxh el Mukallel min Xhevahir Meathir et Tiraz el Akhir ve el Evel*, f. 489.

⁵⁸ Ez Zerkelij, *Hajrudin ibën Mahmud, el Ealam*, (Bejrut, Dar el Ilm lilmemajin, 2002) 4/88.

- Kopja e Kosovës, e shkruar në vitin 1179 h., para rreth 268 viteve hixhrij, është shkruar me dorën e haxhi Ali ibën Abdullahut. Ajo është lënë vakëf nga haxhi Sulejman ibën Ademi nga Gjakova për Xhaminë e Hadumit. Kjo kopje u shkrua dhe është ruajtur, pikërisht në Xhaminë e Hadumit në Gjakovë.

Ajo është ruajtur dhe shkruar me kujdes, duke përfshirë të gjitha informacionet e nevojshme të një kopjeje, si: parathënia e Imam el Juninit, zinxhiri i transmetimit, të dhënat për vitin dhe vendin e shkrimit, investitorin e kopjes, si dhe shënimet anësore shumë të dobishme. Kopja në fjalë është botuar nga Instituti për Hulumtime dhe Studime Islame, i cili vepron në kuadër të Bashkësisë Islame të Republikës së Kosovës.

Trashëgimia jonë fetare është dëshmi e qartë e dashurisë së këtij populli ndaj fesë islame, e cila ka qenë dhe mbetet e rrënjësuar në zemrën dhe shpirtin e këtij populli. Ky libër, i saktë dhe i qartë, i shkruar për ta kopjuar versionin e Imam el Juninit, e cila kopje ka përmbledhur në mënyrën më të saktë dhe më të pranuar Sahihun e Imam Buhariut, është dëshmi e qartë e dashurisë ndaj Pejgamberit a.s..

Vendi ynë, historikisht, ka ndjekur besimin - akiden maturidite dhe fikun e medhhebit hanefi. Shkrimi dhe ruajtja e këtij libri të hadithit, me kujdes dhe dashuri të jashtëzakonshme, në një vend si Kosova, që ka përjetuar shumë okupime dhe luftëra, dëshmon për përkushtimin e dijetarëve dhe xhematit hanefi ndaj pasimit të sunetit të Pejgamberit Muhamed a.s.. Hadithi nuk është vetëm i një medhhebi, por i gjithë myslimanëve, dhe askush nuk mund të personalizojë atë.

Fatkeqësisht, propaganda ka qenë dhe mbetet një nga sfidat e shekujve të fundit. Ata që e duan dhe e pasojnë më së shumti Pejgamberin a.s. shpesh sulmohen dhe etiketohen si kundërshtues të tij. Në kohët e fundit, pasuesit e medhhebit të sahabëve dhe tabiinëve - medhhebi hanefi, janë kritikuar se nuk ndjekin rrugën e të dashurit të Zotit. Mirëpo, kjo kopje e Buhariut, e ruajtur me shekuj dhe tani e botuar në vendin tonë, dëshmon për të kaluarën, të tashmen dhe është tregues për të ardhmen tonë në dritën e sunetit të Pejgamberit a.s..

Sulltan Abdulhamidi i Dytë është akuzuar se po ndjek bidatet dhe nuk po e pason sunetin. Nën këtë slogan, janë organizuar kryengritje ndaj tij. Kurse vetë Sulltani ka urdhëruar dijetarët e asaj kohe që të verifikojnë versionet e Sahihut të Buhariut, t'i tubojnë dhe t'i botojnë në një version. Ky botim sot njihet si kopja e Sulltanit, e cila është më e sakta dhe më e përdorura. Ajo është botuar në shtypshkronjën shtetërore El Matba'ah el Kubra el Emirijeh bi Bulak, në Egjipt, dhe ende në letërnjoftimin e librit shkruhet: "Me urdhër të Sulltan Abdulhamidit të Dytë". E vërteta del në shesh, por pasojat shpesh mbeten dhe me vështirësi rikuperohen.

Zoti i shpërbleftë ata që e kanë investuar, shkruar, ruajtur, kontribuar për botimin dhe promovimin e këtij libri, të haditheve të Pejgamberit a.s.. Qoftë kjo punë dhe angazhim dëshmi dhe sepër për të arritur kënaqësinë e Zotit dhe për të qenë në shoqëri me më të dashurin e Tij, Muhamedin a.s.! Amin!

Përfundimi

Vazhdimi i misionit të pejgamberëve është bartur mbi supet e dijea-rëve. Për ta realizuar këtë amanet, ata vendosën rregulla dhe kushte për verifikimin e saktësisë së transmetimit të shpalljes hyjnore. Prandaj, verifikimi i besueshmërisë dhe përpikërisë së haditheve ishte kriter kyç për të siguruar saktësinë e tyre. Një faktor shumë i rëndësishëm për ruajtjen e hadithit ishte edhe shkrimi i tij. Dijetari i shquar, Imam Buhariu, i shkroi dhe i përmbloodhi hadithet sipas standardeve më të larta të verifikimit. Kopja e tij mori shtrirje dhe autoritet përmes shumë versioneve të transmetuara nga nxënësit e tij, e ndër versionet më të njohura ishte ai i Imam el Firabriut. Më pas, shumica e versioneve të tjera i referoheshin ose krahasoheshin me versionin e Firabriut për të verifikuar saktësinë e tyre.

Të njëjtin trajtim e pati edhe versioni i Imam el Juninit, i cili njihet si versioni më i saktë i Sahihut të Buhariut. Të gjitha versionet i referoheshin ose krahasoheshin kopjes së Imam el Juninit për të vërtetuar saktësinë e tyre. Autoriteti, besueshmëria dhe shtrirja e këtij versioni ishin të barasvlershme me pozitën që kishte vetë Sahihu i Buhariut krahas kolek-

sioneve të tjera të hadithit, ashtu si versioni i Firabriut krahas versioneve të tjera të transmetimit.

Gjithashtu, edhe kopja e Imam el Juninit pati shumë kopje të njohura, të verifikuara dhe të transmetuara nga dijetarë eminentë të kohës. Ndër këto kopje të Imam el Juninit është edhe një dorëshkrim i shkruar në qyte-tin e Gjakovës, i cili është lënë vakëf dhe u ruajt në Xhaminë e Hadumit. Gjendja e tij është shumë e mirë, me të gjitha pjesët e nevojshme të një kopje, që nga parathënia e Imam el Juninit deri te data dhe autori i kopjes. Sot, kjo kopje është botuar nga Instituti për Hulumtime dhe Studime Islame pranë Bashkësisë Islame të Republikës së Kosovës. Kopja është e qasshme në institucionet e Bashkësisë Islame dhe ato shtetërore.

Literatura

1. Ebu el Abas, Ahmed ibën Tahir el Endelusij, *El Imau ila etraf ehadith kitab el Muvata* 'ë recensoi Ebu AbdulBarij, Rida el Xhezaij, (Riad, Mektebetu el Mearif li en Nesher ve et Tvzijë, 2003), bot. 1.
2. Ibën Abdul Hadi, Muhamed ibën Ahmed, *Tabekat Ulemaul hadith*, recensuan: Ekrem bushi dhe Ibrahim ez Zejbak, (Bejrut, Muesesetu err Risaleh li Tibah ve en Nesherve et Tevzijë, 1996), bot. 2.
3. Abdulhalim, dr. Xhumah Fethij, *Rivajat el Xhamia Sahih ve Nusahihi*, u shkrua nën kontrollin e prof. dr. Ahmed Omer Hashim, prof. dr. Mustafa Muhamed Ebu Amarah, analizuan dhe studiuuan: prof. dr. Mervan Hashim, prof. dr. Muhamed Bekar, prof. dr. Izetr Atijeh, prof. dr. Abdul Mehdi Abdul Kadir, e kontrollloi: prof. dr. Ahmed Meabed Abdul Kerim, (Egjipet, Dar Firlah liBahth el Ilmij ve Tahkik et Turath, 2013), bot. 1.
4. Ebu Abdullah, Muhamed ibën Muhamed ibën Umer, *Shexheretu-n-Nur ez zekijeh fii Tabekat el Melikijeh*, recensoi dhe komentoi: Abdul Mexhiid Hajalij, (Liban, Dar el Kutub el Ilmijeh, 2003), bot. 1.
5. Ibën Adij, Ebu Abdullah, *Esami men reva anhum Muhamed ibën Ismail Bu-hari min Meshajihhi*, recensoi: dr. Amir Hasan Sabrij, (Bejrut, Dar el Be-shair el Islamijeh, 1414), bot. 1.
6. Ibën Adij, Ebu Ahmed, *El Kamil fi Duafae err Rrixhal*, recensuan: Adil Ahmed Abdulmevxhud, Alij Muhamed Muavid dhe Abdul Fetah Ebu Suneh (Bejrut, El Kutub el Ilmijeh, 1997), bot. 1.

7. El Alaij, Salahudin; *Et Tenbihat el Muxhmeleh alaa el Mevadiaë el Mushki-leh*, recensoi: Merzuk ibën Hajas el Vehranij, (Medine, El xhamiah el Islami-jeh bil Medineh el Muneverah, 1408 h.), në botimin e serisë nr. 79 dhe 80.
8. Buhari, Muhamed ibën Ismail; *Sahih Buari*, recensoi: dr. Mustafa Bugaa, (Dar Ibën Kethir, Dar el Jemameh 1993), bot. 5.
9. Buhari, Muhamed ibën Ismail, *Et Terih el Kebir*, recensoi dhe studio: Muha-med ibën Salih ed Debusij, (Riad, En Neshir el Mutemejjiz li et Tibaah ve en Nesher ve et Tevzijë, 2019), bot. 1.
10. Ebu Davud, Sulejman ibën el Eshath, *Sunen Ebu Davud*, recensoi: Shejh Shuajb err Arrbaut (Bejrut, Dar err Risaleh el Alemijeh, 2009), bot. 1.
11. Edh Dhehebij, Shemsudin, *Sira Ealam en Nubelah*, recensoi këtë vëllim: Ekrem Bushi, nën kontrollin e shejh Shuajb el Arnautit, (Bejrut, Muesesetu err Risaleh, 1985), bot. 3.
12. Edh Dhehebij, Shemsudin, *Muëxhem esh Shujuh el Kebiir li edh Dhehebij*, recensoi: Muhamed el Habib el Hejleh, (Mbretëria e Arabisë Saudite, Taif, Mektebetu Saidiik, 1988), bot. 1.
13. Ibën el Ethir, Mexhdudin, *Xhamia el Usul fi Ehadith err Rrasul*, recensoi: Abdul Kadir el Arnaut, (Damask, Dar el Fikër, 1972), bot. 1.
14. Ebu Ferexh el Xhevzij, Xhemaludin; *El Muntedham fi Teriuh el Umem ve el Muluuk*, recensuan: Muhamed Abdulkadir Ata'ë dhe Mustafa Abdukadir Ata'ë (Bejrut, Dar el Kutub el Ilmijeh, 1992), bot. 1.
15. El Hakim en Nejsaburi, *Terih En Nejsaburi, Tabakatu Shujuh el Hakim*, për-mblodhi, recensoi dhe studioi: Mazin ibën Abdurrahman el Bejruti, (Bejrut, Dar el Beshair el Islamijeh 1427 h.), bot. 1.
16. El Hatib el Bagdadij, Ahmed ibën Alij ibën Thabit, *Terih Bagdad*, recensoi dhe verifikoi: Beshar Avad Maruuf, (Bejrut, Dar el Garb el Islamij 2002, bot. 1.
17. Ebu el Haxh, prof. dr. Sallah Muhamed, *Menahixh el Bahth el Fikhij inde el Hanefijeh*, (El Urdun, Amman, Dar el Faruuk, 2019), bot. 1.
18. Ibën Haxhij, Muhamed ibën Ahmed; *Dhejl et Takjid fij Ruvati es Sunen ve el Esanid*, recensoi: Kemal Jusuf el Huut, (Bejrut, Dar el Kutub el Ilmijeh 1990), bot. 1.
19. Ibën Ebi Hejthemeh, Ebu Bekr Ahmed, *Et Terih el Kebir el Maruf bi terih ibën Ebi Hejthemeh*, recensoi: Salah ibën Ebu Fethi Helel, (Kajro, El Faruk el Hadithijeh Liltibaah ve en Nesher, 2004), bot. 1.
20. Hanbel, Ahmed ibën Hanbel, *Musned*, recensoi: shejh Shuajb el Arnauti me ekipin e tij, (Bejrut, Muesesetu err Risaleh, 2001), bot. 1.

21. Ibën Hiban, Muhamed ibën Hiban; *Eth Thikat*, nën përkujdesjen e dr. Muhamed Abdulmuidd, (Indi, Deiratu el Mearif el Uthmanijeh Bihajdar Abad ed Deken, 1973), bot. 1
22. El Jakubij, Muhamed ebu el Hudaa, *El Med'hal ila Sahih Buharij*, (Londër, Dar et Tevkiat, 2019), bot. 1.
23. Dr. Emin Muhamed dhe Dr. Amir Hasen; *Dirasat fij Menahixh el Muha-dithin*, (Jordan, Aman, Dar Xhehineh li en Neshr ve et Tevzi'ë, 2011).
24. El Muheleb el Endelusi, *El Muhtesar en Nasihu fi Tehdhiib el Kitab el Xhamia Saahih*, recensoi: Ahmed ibën Faris Saelum (Riad, Dar et Tevhi dhe Dar ehl Sauneh, 2009), bot. 1.
25. Ibën Mulekin, Siraxhudin, *Et Tevdih li Sherh el Xhamië Saahih*, recensoi: Dar Firlah li Lbahth el Ilmij ve Tahkik et Turath nën mbikëqyrjen e Halid err Rribat, punoi: prof. dr. Ahmed Meabed Abdul Kerim, (Damask, Dar en Nevadir, 2008), bot. 1.
26. Muslim, Muslim ibën el Haxhaxh, *Sahih Muslim*, (Turki, Dar et Tibaah el Amirah, 1334 h), pa nr. botimi.
27. Ibën Nuktah, Muhamed ibën Abudul Gani, *Et Takjid LiMarifeti Ruvah Saunen ve el Mesanid*, recensoi: Kemal, Jusuf el Hut, (Bejrut, Dar el Kutub el Ilmijeh 1988), bot. 1.
28. Ibën Nuktah, Muhamed ibën Abdulganij; *Tekmiletu el Ikmal -i Ibën Makula-s*, recensoi: Abdul Kajum Abdu Rabi en Nebij, (Mbretëria e Arabisë Saudite, Xhamiatu Um el Kuraa, 1418 h.), bot. 1.
29. Exh Xhurxhani, Hamsah ibën Jusuf, Sualat Hamzah ibën Jusuf Saehmij, recensoi: Muvafak ibën Abdullah ibën Abdul Kadir, (Riad, Mektebetu el Mearif, 1984), bot. 1.
30. Es Sujutij, Aburrahman ibën Ebu Bekër, *Husun el Muhadirah fij Terih Misr ve el Kahirah*, recensoi: Muhamed Ebu el Fadel Ibrahim, (Misr, Dar Ihjae el Kutub el Ilmijeh, 1967), bot. 1.
31. Et Tirmidhij, Muhamed ibën Isa, *El Xhamia el Kebir* (Sunen), recensoi: Dr. Beshar Avad Maruf, (Bejrut, Dar el Garb el Islami, 1996), bot. 1.
32. Katib Xhekebij, Mustafa ibën Abdullah, *Selam el Vusul ila Tabekat el Fuhul*, recensoi: Mamud Abdulkader el Arnaut, (Stamboll, Mektebetu Irsika, 2010), pa nr. botimi.
33. Ez Zerkelij, Hajrudin ibën Mahmud, *El Ealam*, (Bejrut, Dar el Ilm lilme-majiin, 2002) bot. 15.

KDU: 28-36:929(05)

Dr. Muhamed STUBLLA

“THE TRANSMISSIONS OF IMAM AL BUKHARI THE AL YUNINI VERSION”

Abstract

Undoubtedly, the study of scientific sources constitutes the fundamental condition for the development of any science.

If its source is divine, then its study is not only important but also becomes an obligation. Every contribution or approach aimed at verifying the authenticity of scientific sources is no less significant than the study of the sources themselves.

Public opinion, to some extent, is familiar with collections of hadiths, particularly with that of Sahih al-Bukhari, but much less is known about the authors, versions, and copies through which the book of Bukhari and its authentic compilation have been transmitted.

Having a copy of the authentic hadiths of the Prophet Muhammad (peace be upon him) in your possession, even thousands of kilometers away from its origin, demonstrates the strength of faith and the love for hadith and the Prophet Muhammad (peace be upon him), which has been cultivated in these lands for many centuries. The roots of this heritage are deeply embedded in the past, reinforcing the foundation for the future. This brief study is merely a glimpse into the power of our Islamic heritage and the religious culture that we carry.

Keywords: *Hadith, Imam, Bukhari, Sahih, al-Junini.*

Sami ISUFI M.Sc.Arch.

Studiues i Trashëgimisë Kulturore

XHAMIA E LAGJES SË ÇOKUT¹ - JUNIK² **Instituti për Trashëgimi Kulturore Islame - ITKI**

Abstrakti

Ky punim trajton historinë, zhvillimin urban dhe vlerat arkitektonike të xhamisë së lagjes së Çokut në Junik, një nga monumentet më të hershme dhe më përfaqësuese të trashëgimisë kulturore islame në Rrafshin e Dukagjinit. Duke u mbështetur në burime arkivore osmane, literaturën shkencore, udhëpërshkrime historike, dëshmi gojore dhe analiza në terren, studimi ndriçon rolin e Junikut si qendër administrative dhe tregtare që nga mesjeta, veçanërisht gjatë shekujve XV-XIX, si dhe lidhjen e tij me kasabanë e Altun-ilisë.

Punimi argumenton se xhamia e lagjes së Çokut është ndërtuar në gjysmën e dytë të shekullit XVI, duke u renditur si një ndër xhamitë më të vjetra të ruajtura në Kosovë. Analiza arkitektonike tregon se struktura i përket tipologjisë së xhamive me sallë të mbuluar me çati druri e tjegulla dhe nëntipit të xhamive të cilave i paraprinë

¹ Çok (-gu; çogje): nyelli, kyçi i këmbës; noçka e këmbës; zogu i këmbës. Sipas: Pano Tase, Fjalorth i ri (fjalë të rralla të përdorura në Jug të Shqipërisë). Vëllimi i XII. Tiranë, 1941-XIX.

² Xhamia është nën mbrojtjeje të përkohshme shtetërore sipas listës së fundit të vitit 2024-2025: Republika e Kosovës / Ministria e Kulturës, Rinisë dhe Sportit / LISTA E TRASHËGIMISË KULTURORE PËR MBROJTJE TË PËRKOHSHME. II. Kategoria: Trashëgimia Arkitekturore / A. Nënkatëgoria: Monument /Ansambël. Nr.: 610; Emërtimi: Xhamia e Qokut; Datimet: 1580; Vendi/Komuna: Junik; Nr. unik në databazë: 1552.

hajati në të njëjtën çati me sallën e faljes, si dhe e ndërtuar në teknikën tradicionale të kullës prej guri, karakteristike për Junikun dhe Dukagjinin. Punimi trajton gjithashtu zhvillimet ndërtimore, ndërhyrjet restauruese, dëmtimet e pësuar gjatë luftërave historike, veçanërisht gjatë luftës së fundit në Kosovë, si dhe gjendjen aktuale të monumentit.

Në përfundim, studimi thekson rëndësinë e jashtëzakonshme historike, arkitektonike dhe identitare të xhamisë së lagjes së Çokut, duke e konsideruar atë si një nga gjurmët e fundit të kasabasë osmane të Junikut. Punimi nënvizon domosdoshmërinë e përgatitjes së një projekti profesional restaurimi dhe të ndërmarrjes së masave konkrete për mbrojtjen dhe ruajtjen afatgjate të këtij monamenti të trashëgimisë kulturore.

Fjalë kyçe: *Xhamia e lagjes së Çokut; Juniku; Rrafshi i Dukagjinit; arkitektura osmane; trashëgimia kulturore islame; zhvillimi urban; restaurimi; konservimi; monumente historike; Kosova*

Historia dhe Arkitektura

Komuna e Junikut (*Juniku, Jasiqi dhe Gjocaj*) shtrihet në Perëndim të Kosovës dhe në Jugperëndim të Deçanit dhe afërsisht në qendër si vendbanim në territorin e komunës së cilës i përket. Për nga relievi është vendbanim kryesisht malor, por edhe fushor, pjesa juglindore e tij. Për kah banueshmëria është vendbanim i tipit të grumbulluar dhe ka disa mëhallë apo familje të mëdha, si: Hoxha, Shehiqi, Hoti, Hebibi dhe Gjotaj; Beri-sha-Kuçi, Isufaj, Fetaj, Hykosmani, Smailibraj, Çestaj; Goçaj; Gacaferri; Çoku; Pepshi; Bajraktari-Llulluni, Knushi, Bajraktari; Gacaferri-Maloku, Miroci, Kukaj dhe Shala dhe Pukaj, të cilët jetojnë në mes të Junikut dhe Botushës.³ Sipas regjistrimit të popullsisë, ekonomive familjare dhe bane-

³ Jusuf Osmani, VENDBANIMET E KOSOVËS - Peja dhe Deçani (11). Prishtinë, 2004, f. 294.

save të realizuar në prill të vitit 2011, kishte gjithsej 6053 banorë, të cilët ishin 99.7% (6038 banorë) të përkatësisë etnike shqiptare dhe 99.5% të përkatësisë fetare islame (*mesatarja e komunës*).⁴

Juniku është vendbanim i vjetër, mbase nga antikiteti, por gjithsesi vendbanim mesjetar. Në këtë kapitull do të trajtohet Juniku përgjatë periudhës osmane, me theks të veçantë shekujt XVI-XIX, shekuj të cilit pëqasin relevancë për fokusin e studimit.



Fig. 1 Harta e qendrave të shekujve IV-VI.⁵

⁴ Regjistrimi i Popullsisë 2011, AGJENCIA E STATISTIKAVE TË KOSOVËS. Census.rks-gov.net

⁵ Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës & Akademia e Shkencave e Shqipërisë, HARTA ARKEOLOGJIKE E KOSOVËS - Vëllimi 1. Prishtinë, 2006, faqe 19.

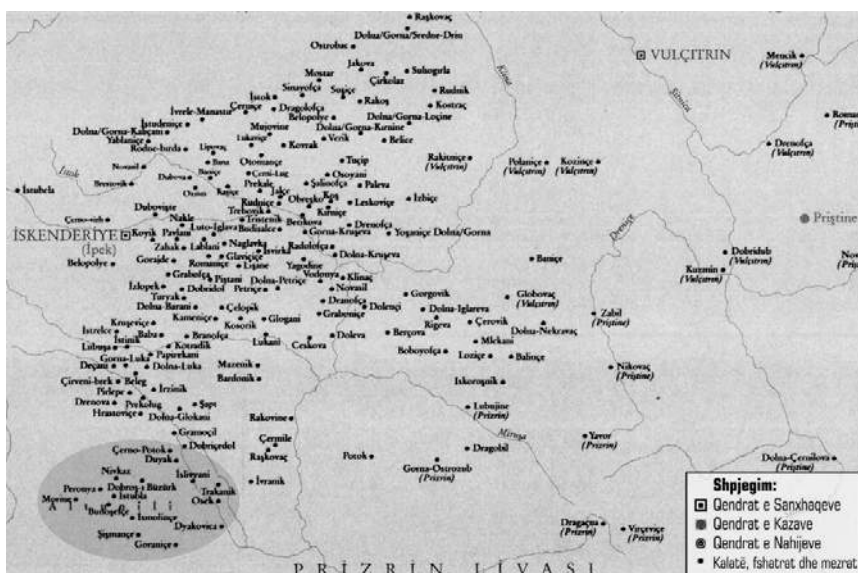


Fig. 2 Harta e vendbanimeve të Sanxhakut të Shkodrës/iskenderije, përkatësisht kryeqendrës së Sanxhakut, Pejës/ipek dhe vendbanimet përreth në vitin 1530. Me ngjyrë të hijezuar është veçuar rajoni i Altun-ilisë (tur. Altunili bölgesi).⁶

Juniku, me gjasë, sikurse edhe Peja me rrethinë, hyri nën administrimin osman në vitin **1462** (867 hixhri), ndërsa deri në këtë vit administrohej nga Dukagjinasi (Lekë Dukagjini III). Në këtë vit u themelua Sanxhaku i Dukagjinit, dhe më pas, në vitin 1479 u themelua Sanxhaku i Shkodrës, pjesë e të cilëve ishte Peja me rrethinë në fundin e shekullit XV.⁷

Juniku është ndër vendbanimet e vjetra të Rrafshit të Dukagjinit dhe ishte qendër administrative e Rekës së Keqe gjatë mesjetës.

Si vendbanim dhe treg (në origjinal është evidentuar me statusin Tërgovishtë/serb. *Trgoviste*). Në dokumentet e shkruara osmane e hasim në defterin e hollësishëm të Sanxhakut të Shkodrës të vitit **1485** (890 hixhri)

⁶ T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın Nu: 93; 367 Numeral - Muhasebe-i Vilayet-i Rûm-ili Defteri ile 94 ve 1078 Numeral. AVLONYA LIVASI TAHRIR DEFTERLERİ (926-1520 / 937-1530) III {Yan-ya, İskenderiye, Ohri, İl-basan ve Avlonya Livaları ile Dukakin Viliyeti}. Dizin. Ankara, 2008, faqe 141.

⁷ Skënaer Rizaj, *DISA TË DHËNA PËR PEJËN GJATË SHEKUJVE XV, XVI DHE XVII*. Publikuar në: INSTITUTI ALBANOLOGJIK I PRISHTINËS, GJURMIME ALBANOLOGJIKE-SERIA E SHKENCAVE HISTORIKE, 15. Prishtinë, 1986, f.124.

(tur. *Defter-i mufassal liva-i İskenderiye*, nr. 17) me emërtimin **Lunik**. Si vendbanim i përkiste ziametit të Altun-ilisë (*Altunili*), i cili varej nga Sanxhaku i Shkodrës (tur. *İskenderiye/İşkodra Sancagi/Livası*), pronë e Shuxha'uddin Beut, Agai i Këhne Gureba-ve, varej nga Kazaja e Pejës dhe kishte 52 shtëpi, 15 beqarë dhe 3 të veja, të gjithë të krishterë.⁸

Ende edhe sot ekziston mikrotoponimi *Tërgovishtë*⁹ (serb. *Trgovište*, në shqip *treg/pazar*), përkatësisht lagjja me këtë emër e cila ndodhët në qendër të Junikut. Mbase kjo është dëshmi e qartë e vazhdimësisë së popullatës shqiptare të Junikut që nga mesjeta e deri më sot.

Në defterin vijues të financave të Vilajetit të Rumelisë { tur. *Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-ili defteri "AVLONYA LIVASI TAHRIR DEFTERLERİ (926-1520 / 937-1530) (tur. Yanya, İskenderiye, Ohri, İl-basan ve Avlonya Livıları ile Dukakin Viliyeti)"* } të vitit **1530** (937 hixhri)¹⁰ Kazaja e Pejës (tur. *İpek kazası*) ndahej në Nahijen e Izllarika (tur. *İzlarika/İzli-rika nahiyesi*)¹¹ dhe në Rajonin e Alltunilisë (tur. *Altunili bölgesi*), por jo edhe vetë vendbanimin Junik (*Lunik/ijunik*).

⁸ Referuar: Selami Pulaha, DEFTERI I REGJISTRIMIT TË SANXHAKUT TË SHKODRËS I VITIT 1485. Tiranë, 1974, f.163-164.

Disa nga emrat karakteristikë të regjistruar: Damjani, i biri i Nikollës dhe i vëllai Progoni me djemtë e tij të quajtur Gjon dhe Nikolla; Bozhidarf, i biri i Gjonit, Gjoni, i biri i Lekës (në original: Leka) dhe Stepiani i biri i Lekës (f. 358).

⁹ "Si sot, po ashtu edhe në të kaluarën "Tërgovishtja" ka qenë qendër e jetës publike dhe shoqërore (të gjitha tubimet e kuvendimet e natyrës politike dhe të tjera që i kanë përkisur jetës së përditshme të banorëve të këtij katundi janë mbajtur në këtë shesh. Po kështu, në këtë vend janë ekzekutuar të gjitha masat ndëshkimore ndaj qytetarëve që s'iu kanë përmbajtur vendimeve të "Odës". Për blinin që ekziston edhe sot e kësaj dite u janë thye publikisht pushkët delikuentëve, që për mentalitetin e fshatarit tonë është fyerje më e madhe që mund të mendohet. Mendojmë se Tërgovishtja si plac qendror do të jetë zhvilluar në një fazë kur Juniku fillon të luaj rrolin e qendrës administrative e shoqërore për tërë Rekën. Këtu ka qenë vendosur "Oda e Juntkut", në kullat e Hoxhajve.", Qazim LLESHI, JUNIKU - Kontribut për hulumtimin e katundeve të mëdha të Rrafshit të Dukagjinit. Në: BULETIN I MUZEUT TË KOSOVËS. Nr.: X (1965-1970). Prishtinë, 1970, faqe 76.

¹⁰ T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın Nu: 93; 367 Numeral - Muhasebe-i Vilayet-i Rûm-ili Defteri ile 94 ve 1078 Numeral. AVLONYA LIVASI TAHRIR DEFTERLERİ (926-1520 / 937-1530) III {Yanya, İskenderiye, Ohri, İl-basan ve Avlonya Livıları ile Dukakin Viliyeti}. Dizin. Ankara, 2008, faqe 7.

¹¹ Në kllapa kemi shënuar, përkatësisht cituar si është shënuar në osmanishte (transkribimi është bërë nga Arkivi Shtetëror i Turqisë në Ankara).

Informata me rëndësi do të mund të hasim edhe në dy defterët kadastral osman, në veçanti në atë të vitit 1591, në të cilin edhe mund të haset edhe vetë xhamia e Çokut, por të cilët nuk i posedojmë:

1. Defteri i hollësishëm i Sanxhakut të Dukagjinit i vitit **1571** (*tur. Başvekâlet arşivi-BV.A., Tapu defterleri, Defter-i mutfassal liva-i İskenderiye, nr.499*);
2. Defteri i hollësishëm i Sanxhaktut të Dukagjinit i vitit **1591** (*tur. Tapu ve Kadastro umum müdürlüğünün arşivi-TK.A., Tapu defterleri, Defter-i mutfassal liva-i İskenderiye, nr.63*).

Ndërsa për defterët kadastral osman të shekullit XVII ne jemi në dijeni vetëm të dy sosh dhe të tillët do të mund t'i jepnin informata të çmuara për Junikun e kësaj periudhe:

3. BOA, TD; Eski numarası: 137; Yeni numarası: 747; Sayfa/Varak: 198 s.; Çeşidi: ıcmal; Hicri tahrihi: 1036. (*Defter i tipit të përmbledhur me 198 faqe, viti 1036 hixhri/1626-27 gregorianë*) dhe
4. BOA, TD; Eski numarası: 943; Yeni numarası: 786; Sayfa/Varak: 242 s.; Çeşidi: ıcmal; Hicri tahrihi: 1065. (*Defter i tipit të përmbledhur me 242 faqe, viti 1065 hixhri/1654-55 gregorianë*).

Përkitazi me Junikun e shek. XVII, përshkrimin më të mirë na ofron udhëpërshkruesi osman Evlija Çelebiu {*Evlija ibn Dervish Mehmet Zilli (1611-1682)*} në sejahatnamen (*librin e udhëtimeve*) e tij të vitit 1661/62 (1072 hixhri). Ai Junikun e përshkruan si qytezë (kasaba) me emërtimin **Ijunzku**. Ai ndër të tjerash shkruan: "*Kazaja e Re (Yeni Kale) në Sanxhakun e Dukagjinit, është nahije dhe subashillëk. Këtë e ka ndërtuar Fatihu {Sulltan Mehmed II FATIH (1451-1481)}*. Pastaj vjen **Ijunzku**, i cili ka 1000 shtëpi, **1 xhami**, 5-10 dyqane, një han, pra është kasabë (qytezë-SI). Popullsia e tij është në shumicë shqiptarë ortodoks. Pak ka shqiptarë myslimanë."¹²

¹² Evliya, Çelebi Seyahatnamesi, 5-6, "Üçdal nesriyat ", Istanbul, 1978-1917 Ydmaz Oztuna, Büyük Türkiye Tarihi, "Ottekin yayinevi" Istanbul 1979, 347 dhe: Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 1-2, Istanbul, 1976, 128, 129. Referuar nga: Dr. Skender Rizaj, DUKAGJINI (1202-1462), SANXHAKU I DUKAGJINIT (1462-1846) DHE SANXHAKU I PEJËS (1881-1912). Në: ARKIVI KOMBËTAR I KOSOVËS, VJETAR XXVII-XXVIII. Prishtinë, 2002, faqe 255.

Përshkrimi i Çelebiut konfirmon ekzistencën e xhamisë dhe ajo domosdo ka të bëjë me xhaminë e lagjes së Çokut, ngase xhamia tjetër e Junikut, Xhamia e Qendrës në mëhallën e Hoxhajve është ndërtim shumë më i vonë, ndërtim i vitit 1849.

Konfirmim të serishëm të statusit të qytezës (kasabasë) hasim edhe në një dokument osman të fund shek. XVIII. Në një shkresë, që bartë datën 10.10.1794 (1209 hixhri) i ardhur nga Mytesarifi i Shkodrës, Mahmud Pasha (1775-1796). Dokument i cili tregohet se Tahir Pashë Prizrenasi, Abdurrahman Pashë Pejani dhe Maliq Pashë Prishtinasi e kanë sulmuar kasabanë e Gjakovës dhe Alltunilisë (Junikut-SI) ...¹³ Ky dokument është dëshmi që edhe pas luftërave austro-



Fig. 3 Dokument i datës 10.10.1794 (1209 hixhri), që dëshmon për statusin e qytezës (kasabasë) së Alltunilisë (Junikut-SI)...¹⁴

¹³ KATALOGU I DOKUMENTEVE OSMANE NË ARKIVIN KOMUNAL TË PRISHTINËS. Botimi i I-rë. Botim i veçantë i Arkivit Komunal të Prishtinës. Përkthyer dhe përgatitën: Besir Neziri & Mead Osmani. Prishtinë, 2019, faqe 54. Dokumenti në origjinal: Fondi "HAT", Dosja "1414", Xhaketa "57757", Data "10.X.1794", Dokumenti "1". Kopja e dokumentit gjendet në Arkivin Komunal të Prishtinës dhe origjinali në Arkivin e Perandorisë Osmane në Stamboll.

osmane (1683-1699), veçanërisht asaj të vitit 1689-1690, kur ushtria austriake kishte depërtuar edhe në Pejë dhe rrethinë¹⁴ ende kishte statusin e qytezës (kasabasë). Gjatë këtyre luftërave territori i sotëm i Kosovës ishte rrënuar dhe shkretuar. Rënies i kishte kontribuar edhe sëmundja e mur-tajës që kishte përfshirë këto vise në vitin 1690. Sëmundja kishte marrë aq shumë viktima, saqë në Pejë e Bijello Pole, s'dilte kohë të varroseshin të gjithë të vdekurit.¹⁵ Ndërsa sa i përket shkatërrimit të ndërtimeve sakrale islame, historiani prof. asc. dr. Nuri Bexheti, specialist i kësaj periudhe, i cili për disertacion të doktoratës kishte pikërisht këtë periudhë historike, në punimin e tij, *"Lufta e Madhe turke" dhe shqiptarët: Prania ushtarake e popujve të Ballkanit në Luftën e Madhe turke (1683-1699)*" (në origjinal: *"Der Große Türkenkrieg" und die Albaner: Die militärische Präsenz der Balkanvölker am Großen Türkenkrieg" (1683-1699), ngase gjermanisht është mbrojtur në Universitetin e Vjenës, thotë "nuk ka dyshim që ushtria austriake sipas të gjitha të dhënave në këto luftëra (luftërat austro-osmane, 1683-1699, por edhe të viteve 1737-1739-SI) që epigendrën e kishin në Kosovë, kanë shkatërruar dhe djegur të gjitha xhamitë dhe ndërtesat e tjera sakrale islame aty ku i kanë hasur".¹⁶ Në rastin e xhamisë së lagjes së Çokut nëse u rrënua apo dëmtua gjatë këtyre luftërave me siguri asgjë nuk mund të themi. Por statusi i qytezës (kasabasë) jep të kuptohet që xhamia doemos duhet të këtë ekzistuar në këtë kohë.*

¹⁴ Injac Zamputi & Selami Pulaha DOKUMENTE TË SHEKUJVE XVI-XVII PËR HISTORINË E SHQIPËRISË - VËLLIMI IV (1675-1699). Tiranë, 1990, faqe 215.

¹⁵ Instituti i Historisë së Kosovës, MITROVICA DHE RRETHINA. Mitrovicë, 1979, faqe 78.

"Në burimet austriake sidomos në raportet e Veteranit shihet se qytetet dhe fshatrat e Kosovës pësuan dëme të mëdha. ...". (Die Fraiilige Theilmahme der Serben und kroaten an der Wter Lefzten Osterreichiseh-turkisehen krigen, Wien 1854 faqr 147; M. Kostić, O postanku i znacenju tzv. "Invitatorije" Leopalda i Upučeno balkanskim narodima od 6. aprila 1690 I. E SAW knj. Beograd 1951 fq. 16) Dr. Emin Pllana, VU-ÇITËRNA ME RRETHINË NËN SUNDIMIN OSMAN SHEKULLI XV-XVII (Ekonomia, marrëdhëniet shoqërore, popullsia ...). Në: ARKIVI I KOSOVËS, VJETAR XVI-XVII (1980-1981). Prishtinë, 1983, faqe 43.

¹⁶ Me Prof. asc. sr. Nuri Bexheti kemi pasur një takim pune me 27.02.2014, por në këtë frymë shprehet edhe në doktoratën e tij.

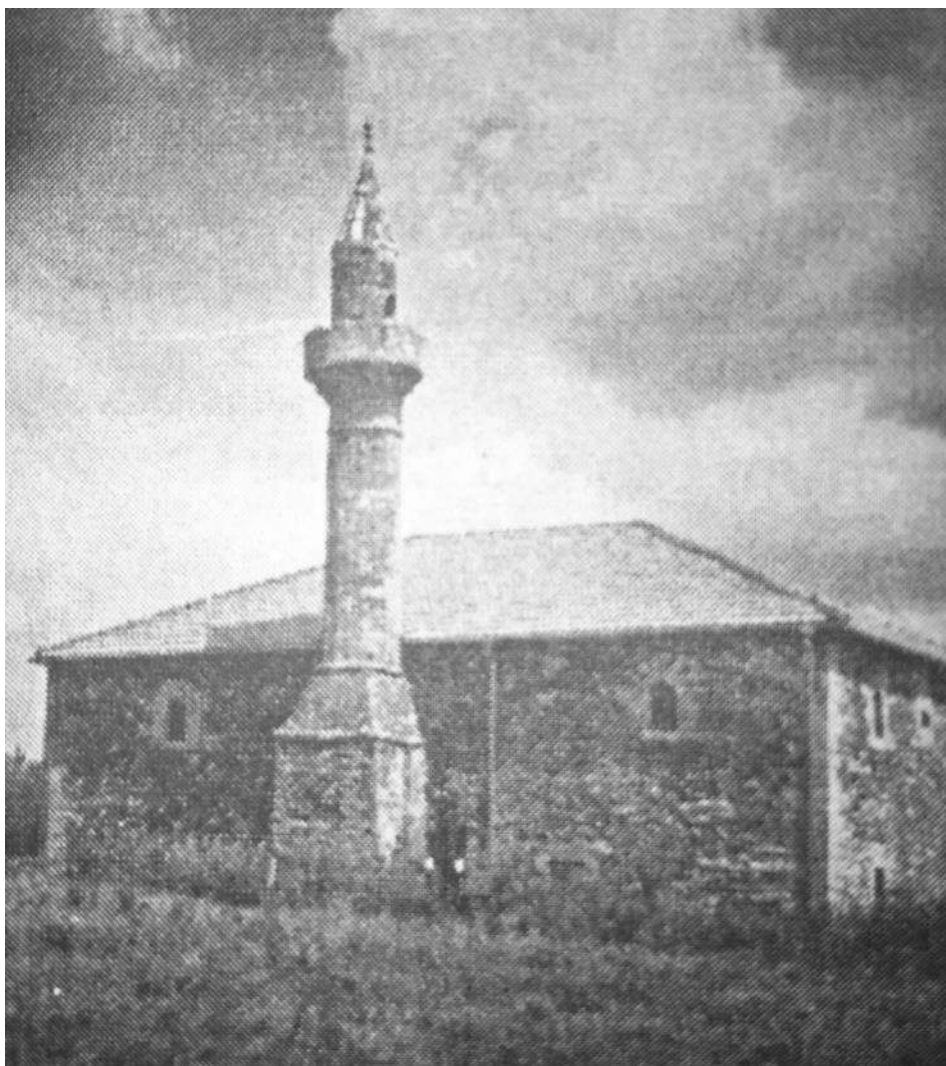


Fig. 4 Fotografia e viteve të tetëdhjeta, pamje nga jugu.
Burimi: Imer ef. Krasniqi - imam & hatib aktual.

Për Junikun gjejmë një përshkrim edhe nga konsulli (*etnograf*) shumëvjeçar i Rusisë në Rumeli, gjegjësisht në Prizren, Ivan Stepanovič Jastrebov (1839-1894) të vitit 1870. Ai ndër të tjerash, në veprën e tij “*Serbia e vjetër dhe Shqipëria*”, botuar më 1904 në edicionin e Akademisë Serbe të Shkencave, shkruan: “*Sipas traditës, qendra e dikurshme e rrethit të Gja-*



Tab. 1 Pamje të para luftës së fundit (1998-1999).
Foto: M.Ibrahimgil & N.Konuk, KOSOVA'DA..., f.164&165.

*kovës ishte fshati **Junik**. Nuk dihet si është quajtur përpara ky fshat. Ndoshta emri i sotëm nuk ka qenë zyrtar. Mirëpo, është e vërtetë se edhe në kohë të lashta, duke u mbështetur në pozitën e vendit dhe në gjendjen e gurëve në muret e vjetra, këtu ka qenë fshati ... Altun-ili në përkthim të thotë krahinë e artë, d.m.th. tokë me fryte të bollshme. ... Junikun si fshat me 300 shtëpi, ndërsa Jasiqin me 20 sosh...*¹⁷

Përshkrimi i konsullit Jastrebov bënë lidhjen e Junikut (Iunik) të vitit 1870 me Altun-ilinë (Altunili) e shekujve XV-XVI, gjegjësisht kasabanë osmane. Kjo e dhënë parqet rëndësi për ne, ngase Juniku i sotëm në të vërtetë është vazhdimësi e kasabasë osmane të Altun-ilisë dhe Ijunzku të shek. XVII.

Sipas informatave të tanishme, xhamia e mëhallës së Çokut pretendohet të jetë me e vjetër se xhamia e Sylejman Agës-Hadumit në Gjakovë (*tur. Bizeban Süleyman Ağa Camii 1594/5 apo 1003 hixhri*) dhe madje edhe më e vjetër se Xhamia e Hasan Agës në Rogovë të Hasit (*1580/1 apo 988 hixhri*). Ndonëse sipas datimit zyrtar të Kryesisë së Bashkësisë Islame të Republikës së Kosovës, xhamia e mëhallës së Çokut është ndërtuar në vitin 1580 (*988 hixhri*).¹⁸ Sipas vendasve të viteve të gjashtëdhjeta të shekullit të kaluar (*referuar nga Qazim LLESHI*) xhamia kishte

¹⁷ Ivan Stepanovič Jastrebov, Stara Serbija i Albanija, SKA Spomenik XLI, Beograd 1904, fq. 7-18. Referuar nga: Qazim LLESHI, JUNIKU - Kontribut për hulumtimin e katundeve të mëdha të Rrafshit të Dukagjinit. Në: BULETIN I MUZEUT TË KOSOVËS. Nr.: X (1965-1970). Prishtinë, 1970, faqe 74.

¹⁸ Viti duhet të jetë gjithsesi më i hershëm ngase që në vitin 1485 Juniku ishte qendra e Rajonin e Alltunilisë (*Altunili bōlgesi*), dhe jo Rogova apo Gjakova. Si qendër paraprijëse e kësaj ane gjithsesi kishte xhami të ndërtuar.

mbishkrimin mbi hyrje që dëshmonte kohën e ndërtimit dhe i cili mbi-shkrim ishte humbur gjatë restaurimit të xhamisë para Luftës së Dytë Botërore.

Xhamia në të majtë, në verilindje, kishte mektebin.¹⁹ Mektebi kishte funksionuar deri në vitet 60-ta të shekullit të kaluar. Më pas si rezultat i vjetërsisë dhe mosmirëmbajtjes është rrënuar. Edhe sot ka gjurmë të themeleve të tij dhe është më se e nevojshme të ri konstruktohet.

Për nga tipologjia, xhamia është ndërtuar në teknikën dhe stilin e kullës shqiptare, gjë që për Rrafshin e Dukagjinit kjo teknikë është më së e kuptueshme. Juniku në veçanti është i njohur për kullat e shumta të gurit, shumë të cilat fatkeqësisht janë dëmtuar dhe rrënuar gjatës luftës së fundit (1998-1999). Fatbardhësisht disa sosh janë rinovuar dhe vazhdojnë rrugëtimin e tyre historik edhe më tej.



Tab. 2 Pamje të pasluftës së fundit (1998-1999).

Foto: M.Ibrahimgil & N.Konuk,

KOSOVA'DA OSMANLI MIMARI RSERLERI I. Ankara, 2006, faqe 164 & 165.

Në luftën e fundit (1999), sikurse shumica e vendbanimeve të Kosovës që pësuan nga forcat paraushtarake dhe ushtarake serbe, edhe Juniku me rrethinë u dogj dhe u shkatërrua rëndë. Sikurse shumë ndërtesa banimi dhe ndërtime përcjellëse që u plaçkitën, u dogjën dhe u shkatërruan, ashtu nuk u kursyen as ndërtesat sakrale islame, për mos thënë që të fundit ishin cak i veçantë. Të dy xhamitë e Junikut, sikurse dhe të gjitha xhamitë e tjera të rrethinës, u granatuan nga artileria ushtarake serbe dhe u dëmtuan rëndë. Xhamisë së lagjes së Çokut nga ana verilindore dhe veriperëndimore

¹⁹ (Mekteb, tur. Sibyan (sibjan) Mektebi) - Shkollë fillore për mësimin e Kuranit.

i janë granatuar faqet e mureve, të cilat janë dëmtuar rënd, si dhe minarja është rrënuar nga granatimi, nga nën shrefeja e sipër, tab. 1&2.²⁰

Xhamia tjetër, xhamia e lagjes së Hoxhajve-Qendrës është dëmtuar rëndë që në vitin 1998. Minarja e xhamisë është granatuar në 3-4 vende, nga brenda është demoluar minberi, janë djegur tepihët, dhe është dëmtuar shumë kupola e brendshme, fig. 5.²¹

Pas luftës së fundit, me organizimin e Këshillit të Bashkësisë Islame të Deçanit, xhematit të Junikut dhe mbështetjen e një donacioni nga organizata “Muslim Aid”, është meremetuar ca për t’iu kthyer funksionit të saj sërish.

Xhamia është në mbrojtje të përkohshme shtetërore që nga viti 2011, ndonëse asnjëherë nuk është investuar asgjë për mbrojtjen e saj.

Përfundimisht xhamia e lagjes së Çokut paraqet rëndësi historike dhe ndërtimore dhe është ndër xhamitë e pakta të shek. XVI që ka qëndruar deri më sot. Mbase kjo xhami është gjurma e fundit e kasabasë osmane të *Altun-ilisë* së shekullit XV-XVI dhe *ijunzku të shekullit XVII*.

Kronologjia e shërbimit të imamëve/hatibëve që dihen deri më tani²²:

1. Mulla Zenun ef. Hoxha, i varrosur në oborrin e xhamisë së Sylejman Agës-Hadëmit në Gjakovë;
2. Mulla ef. Beqiri i parë;
3. Mulla ef. Sherifi;
4. Mulla ef. Avdiu i cili shërbeu deri në dimrin e vitit 1912/13, kur vra, përkatësisht u masakrua nga ushtria serbo-malazeze.²³ Kur fillojë punën nuk na është e njohur;

²⁰ Sabri Bajgora,, *Barbaria Serbe ndaj Monumenteve islame në Kosovë* (shkurt ‘98 - qershor ‘99) - Prishtinë 2000, nga kapitulli ‘Këshilli i Bashkësisë Islame - Pejë, faqe 147.

²¹ *Barbaria Serbe ndaj Monumenteve islame në Kosovë* (shkurt ‘98 ..., faqe 146.

²² Imami aktual thotë ë për imamët/hatibët e poshtëshënuar është në dijeni edhe në bazë të dhënave të ish sekretarit të KBI-Pejë, Sejdi Krasniqi (18.02.1928).

²³ “Në dimrin e viti 1912/13 në Junik, me pretext të grumbullimit të armëve, pasi nuk gjeti armë, mblodhi nga të gjitha mëhallët burrat më të dalluar, rreth 320 vetë, **me hoxhën Mulla Avdiu në krye**, i lidhi dy nga dy, i mblodhi në lëndinën e Mirocit dhe i nisi për në Gjakovë. Më shumë se gjysma e këtyre burrave u pushkatuan e u masakruan me bajoneta përgjatë rrugës Junik - Hereç, te Përroni i Zi. Gjashtë-shtatë vetë që arritën të gjallë në Gjakovë, i nisën në Pejë dhe i masakruan në Bellopojë.”(Faton Me-

5. Mulla ef. Isufi;
6. Mulla ef. Bajrami;
7. Mulla ef. Beqiri i dytë;
8. Mulla ef. Et'hem Beqiri (1947-1992);
9. Mulla ef. Imer Krasniqi, imami&hatibi aktual i cili shërben nga vitet 2003.



Fig. 5 Xhamia e Qendrës-Junik, pamje të pas luftës së fundit (1998-1999).
Vini re dëmtimin e minares! Foto: BIK, viti 1999.

hmetaj, Ali Bajraktari - tribun popullor, "Rilindja", Tiranë, tetor 1995; Deçani, Mono-grafi, fq. 189. Referuar nga: Jusuf Osmani, VENDBANIMET E KOSOVËS - Peja dhe Deçani (11)..., faqe 296)

KRONOLOGJIA E SHKURTËR E INTERVENIMEVE NË STRUKTURËN E XHAMISË²⁴

- Nëse kasaba e Junikut, sikurse shumica e kasabave të Kosovës së sotme që u shkatërruan gjatë luftërave austro-osmane (1683-1699 dhe 1737-1739), në veçanti asaj të fund vitit 1689 në të cilën Kosova ishte epiqendër, dhe nëse xhamia u dëmtua këtë nuk mund ta konfirmojmë tani për tani. Në Pejën fqinje shumicën e xhamive që janë të evidentuara në shek. XVI më nuk i hasim pas vitit 1689.
- Për periudhën kohore nga shekulli XVI deri në fund shekullin XIX nuk kemi informata për ndërhyrjet e mundshme që mund të kenë ngjarë në strukturën e xhamisë.
- Në vitin 1878 me gjasë është aneksuar hajati i sotëm, mjedisi paraprijës i sallës së faljes. Sipas imamit aktual, i ndjeri Bajram Jakupi nga Juniku ka treguar se ka parë këtë vit të shënuar në faqet e mureve të hajatit kur janë bërë pikturat murale në enterier. Argument i aneksimit të më vonshme të hajatit janë ndryshimet në gjerësitë e mureve, salla e vjetër e faljes ka mure të gjëra ≈80cm, ndërsa të hajati janë ≈70cm.
- Duke iu referuar punimit të sipërcituar të *Qazim LLESHI-it*, xhamia kishte mbishkrimin mbi hyrje që dëshmonte kohën e ndërtimit dhe i cili mbishkrim ishte humbur gjatë restaurimit të xhamisë para Luftës së Dytë Botërore. Informata të tjera për këtë ndërhyrje nuk kemi.
- Në vitin 1964 është rrënuar mektebi. Themelet, suvaja dhe ankerimet e çatisë të së cilit gjenden edhe sot. Gjatë viteve në vijim pushteti i kohës xhaminë e shfrytëzoi si depo fasuleje.
- Në vitet e 80-ta pas disa renovime të domosdoshme xhamia u rifunksionalizua serish në funksionin e saj. Në këto vite është rinovuar kulmi, janë ndërruar listellat, është riparuar ca konstruksion sekondar dhe janë vendosur tjegullat e reja.

²⁴ Informatat nga imami/hatibi i xhamisë dhe xhamalinjtë.

- Në vitet 1992-2003 ishte përsëri jashtë funksionit të saj. Gjendja e tillë, lënia pas dore, nuk do mend që kontribuoi në dëmtimin e mëtejshëm të saj.
- Pas luftës së fundit me organizimin KBI-Deçan, xhematit të Junikut dhe mbështetjen e një donacioni nga organizata “Muslim Aid” është meremetuar ca për t’ju kthyer funksionit të saj serish. Meremetimi konsistonte në këto pozicione:
 1. Riparimi i kulmit të dëmtuar nga rrënimi i pjesës së sipërme të minares;
 2. Riparimi i mureve të dëmtuara nga granatimi i luftës së fundit;
 3. Suvatimi i pjesshëm i sipërfaqeve të dëmtuara të enterierit dhe ngjyrosja e tij. Disa riparime tjera të vogla për të mundësuar rifunksionalizimin e serishëm të saj.
- Në vitin 2003 me financimin e xhamtit vendas është ndërtuar minarja e re.

Financimi dhe ndërtimi i xhamisë - xhamia sipas njohurive të tanishme u financua dhe ndërtua nga xhemati vendas, ndërsa renovimi i pas luftës së fundit u financua nga organizata joqeveritare angleze “Muslim Aid” dhe u realizuan punimet nga kompani vendore të nderimit. Ndërtimi i minares së re u financua nga xhemati vendas dhe u ndërtua nga mjeshtri vendas.

Tipologjia - për nga tipologjia e ndërtimit si ndarje gjenerale i përket shkollës regjionale osmane, përkatësisht tipologjisë së **xhamive me sallë të mbuluar me çati druri e tjegulla** dhe nëntipit të xhamive me çati druri e tjegulla, të cilave i paraprinë hajati në të njëjtën çati me sallën e faljes.

Xhamia është ndërtuar në teknikën dhe stilin e kullës. Gjë që për Rrafshin e Dukagjinit kjo teknikë është më së e kuptueshme. Juniku në veçanti është i njohur për kullat e shumta të gurit.

Ndërtimi planimetrik - xhamia për nga përmasat ka dimensione të rëndomta për këtë nëntipologji, 17.7m x 11.8m. Xhamia në përdhës përbëhet nga dy mjedise. Nga salla e faljes, e cila në plan ka formë katrore me dimensione të brendshme 10.2m x 10.2m dhe hajati me dimensione të

brendshme 10.4mx5.4m. Dhe në të kaluarën në të majtë gjendje edhe mektebi, tani vetëm themelet me dimensione të jashtme 11.5m x 5.75m.

Në sallën e faljes hyhej përmes hajatit dhe dy palë dyerve dykrahëshe. Në kuadër të sallës së faljes gjendej si rëndom mihrabi, minberi dhe mahfili (galeria) mbi dy shtylla druri.



Fig. 6 Fasada jugperëndimore tani.

Në nivelin e mahfilit dhe të etazhit të dytë të hajatit/aneksit arrihet nga shkallët njëkrahëshe të ngushta dhe të rrepta nga drurit. Mahfili si rëndomë ka formë galerie kah salla e faljes. Mahfili është i ngritur mbi dy shtylla druri, të cilat nuk vazhdojnë mbi ndërkatin e mahfilit. Mahfili ka rrethojë të ulët druri, ~50cm.

Etazhiteti - përdhesë, plus mahfil (P+M).

Xhamia ka gjithsej sipërfaqe të shfrytëzueshme (neto) - 247.3 m²

Xhamia ka gjithsej sipërfaqe të shfrytëzueshme për falje - 241 m² apo maksimalisht hapësirë për falje për rreth **312 xhematlinjë**, nga kriteri minimal i sipërfaqes për xhemat 0.77 m²/xhemat.²⁵

Xhamia ka gjithsej sipërfaqe ndërtuese (bruto) - 437 m².

²⁵ Llogaria e tillë ka rezultuar nga mbledhja e sipërfaqes së sallës së faljes, hajatit, mahfilit dhe dy etazheve të hajatit/aneksit.

Çatia - xhamia është e mbuluar me çati katërfaqëshe nga konstruksioni i drurit dhe tjegulla argjile industriale-kontinentale. Salla e faljes dhe mahfili nga brenda janë të mbuluara me një kube qendrore mbi sallë të faljes dhe me dy më të vogla mbi etazhin e dytë të hajatit. Pjesa tjetër e tavanit është e rrafshët dhe e veshur me llamperi. Përgjatë bënë kubeja së voni është veshur me llamperi plastike.



Fig. 7&8 Minarja e vjetër, pamje e para luftës së fundit(1998-99) dhe pas.²⁶

Minarja - e vjetra mund të jetë ndërtuar njëkohësisht me strukturën e sotme të sallës së faljes, pra i përket fazës fillestare të ndërtimit ose edhe para strukturës së sotme të sallës së faljes (*vini re më poshtë elaborimin e hapjeve të dverve të saj*). Për kah tipologjia i përket stilit osman të minareve të formës cilindrike, me një sherefë dhe çati të formës konike. Për ndërtimin e saj është aplikuar muraturë guri e latuar.

Fatkeqësisht minarja gjatë luftës së fundit (1998-1999) është granatuar me artileri nga forcat serbe dhe është rrënuar nga kuota e nënsherefes e lartë, fig.8.

Në minare hyhej nga niveli i përdhese, gjegjësisht salla e faljes. Shkallët e minares shfrytëzohen për të arritur në mahfil/kat dhe më pas në sherefë.

²⁶ Fotografi të siguruar nga imami/hatibi Imer ef. Krasniqi.

Sherefaja ishte e ngjashme me ato të stilit osman. Ishte ndërtuar konzolë me muraturë guri dhe rrethojë ishte po ashtu e gurit.

Xhemati në vitin 2003 ka ndërtuar minaren e re me dy sherefë ngjitas në këndin veriperëndimor të hajatit dhe ka lartësi rreth 35m, fig. 6. Për kah tipologjia është e ngjashme me të vjetrën, ndonëse me dy sherefë, materiale bashkëkohës dhe shumë më e lartë.

Sistemi konstruktiv dhe materialet kryesore - për nga sistemi konstruktiv, ndërtesa e xhamisë funksionon si sistem masiv i ndërtimit. Materialet bazë që janë përdorur janë:

- Gurë për muraturë të themeleve, mureve, minares (vjetra) etj.;
- Llaç gëlqeror për suvatim të enterierit;
- Lëndë druri për shtylla, trarë, nëntrarëza e dysheme, për konstruktimin e konstruksionit të kulmit etj.;
- Tjegulla argjile industriale për mbulesë të kulmit;
- Lllamarinë/fletë zinku për mbulesë të minares (të resë), etj..

Ndërtesat tjera në kuadër të parcelës - kompleksi i xhamisë përbëhet nga një parcelë kadastrale, parcela nr. 764-0 me sipërfaqe 3793m². Përveç xhamisë, ngjitas me të gjenden ende rrënojat e mektebit (shkollës) dhe në sipërfaqen tjetër gjenden varret e vjetra nga fund shekulli XVI e deri më sot.



Fig. 9 Enterieri i xhamisë tani, muri i kibles (“kursia”, mihrabi dhe minberi).

ENTERIERI

Tani është modest pa piktura murale a kaligrafi dhe pa ndonjë vlerë të veçantë. Dominon ngjyra e bardh e mureve dhe kubes, ndërsa në dysHEME ngjyra e katër e tepihut. Si rëndom në sallë të faljes gjenden mihrabi, minberi, kursia dhe mahfili përball murit të kibles.

Xhamia u dëmtua shumë gjatë granatimeve serbe në luftën e fundit dhe për rrjedhojë pësoj edhe enterieri. Për t'i sanuar pasojat e luftës dhe mundësuar kthimin në shërbim të xhematit u bë një rinovim i shpejtë dhe joprofesional. Kësisoj u suvatuan gati të gjitha sipërfaqet e mureve dhe kubeja u përforcua disi dhe u vesh me llamperi plastike.

Ndriçimi natyral - arrihet konsiderueshëm, ndonëse jo mjaftueshëm, nga dy radhë dritaresh në tri faqet e mureve. Dritaret e faqes verilindore, të radhës së parë janë mbyllur në periudhën e pas luftës. Hapjet e radhës së parë janë kënddrejta, si brenda ashtu dhe jashtë, ndërsa të radhës së dytë janë të mbuluara me hark nga jashtë dhe brenda kënddrejta. Dritaret janë të periudhës së pas luftës dhe kanë profile alumini, përjashtim dy sosh, me një krah dhe xhama të dyfishtë.

Mihrabi - në plan ka formë të gjysmërrethit, i zhytur në murin e kibles dhe i mbuluar me shtatë rënde dhëmbësh në formë kubi (*një formë e varfër/thjeshtë e stalaktiteve*). Pozita e tij në murin e kibles është e rëndomtë, në mes të murit dhe karshi hyrjes. Kuota e dyshemesë është e njëjtë me dyshemenë e xhematit.



Fig. 10 Enterieri, pamje e mahfilit



Fig.11 Rrethoja e minberit nga afër.

Minberi - është i punuar nga druri me rrethojë druri të dekoruar në të dy anët, çati piramidale dhe me shumë basamak. Për nga gdhendja e drurit bartë vlera dhe ka ngjashmëri me minberët klasik osman. Për kah pozita gjendet në afërsi të mihrabit, në të djathtë, pozitë e rëndomtë për xhamitë e periudhës osmane, fig. 9 & 11 (dekori i rrethojës nga afër).

Dyshemeja - e gjitha është në një nivel, ndërsa në të kaluarën dyshemeja nën mahfil ishte e ngritur ca, si rëndomë në xhamitë e kësaj tipologjie. E gjithë dyshemeja ka të shtruar tepihë mbi dërrasa.

Tavani dhe sipërfaqja e brendshme e mureve - muret janë të suvatuara me llaç gëlqeror dhe janë të gëlqerosur. Tavani mbi sallë të faljes, duke përfshi edhe kubet, kubet mbi mahfil (*mbi katin e dytë të hajatit*) ishin të suvatuara dhe të pikturuara me piktura florale, përjashtim sipërfaqes së rrafshët të tavanit mbi katin e dytë të hajatit që ishte i punuar me dërrasa të mbërthyer. Pas luftës kubet janë veshur me llamperi plastike dhe sipërfaqja e mbetur e rrafshët është veshur me llamperi druri, ndërsa në katin e dytë të hajatit sipërfaqja e rrafshët e kulmit është veshur me llamperi PVC.



Fig. 12&13 Enterieri, faqja e murit juglindor-kible dhe verilindor (poshtë).





Fig. 14&15 Enterieri, faqja e murit veriperëndimor dhe jugperëndimor (poshtë).





Fig. 16 Eksterieri, pamje e fasadës veriperëndimore-ballore.

EKSTERIERI

Mbyllja e hajatit në fund shekullin XIX kishte rritur sipërfaqen e mbyllur të xhematit dhe degradoi ca arkitekturën e xhamisë, ndonëse ishte modeste. Në eksterier dominon ngjyra hirtë e muraturës së gurët, e bardha e tullave silikate të minares së re dhe e kuqja e tjegullave të çatisë.

Sipërfaqja e jashtme e mureve - fugat e muraturës së gurit në faqen e murit jugperëndimor janë trajtuar në një fazë të vonë dhe në mënyrë jo profesionale. Ndonëse sipërfaqet e mureve janë të muratura me gurë pjesërisht të gdhendur trajtimi i tillë i fugave ka bërë që gati e gjithë sipërfaqja e gurëve të mbulohet me llaç/fug, gati se tëra sipërfaqja është suvatuar, vini re fig. 17&18.

Kulmi - është katërfaqësh nga konstruksioni i drurit dhe tjegulla argjile industriale. Streha është e ngushtë apo e cekët, sikurse e kullave të Duka-gjinit, por në këtë rast ka ullukë të formës rrethore nga llamarina e zinkuar.



Fig. 17&18 Eksterieri, pamje e fasadës jugperëndimor larg dhe afër (poshtë).





***Fig. 19&20** Eksterieri, pamje e fasadës juglindore-kibles nga larg dhe afër (poshtë).*





Fig. 21&22 Eksterieri, pamje e fasadës verilindore nga larg dhe afër (poshtë).





Fig. 23 Eksterieri, pamje nga veriu.

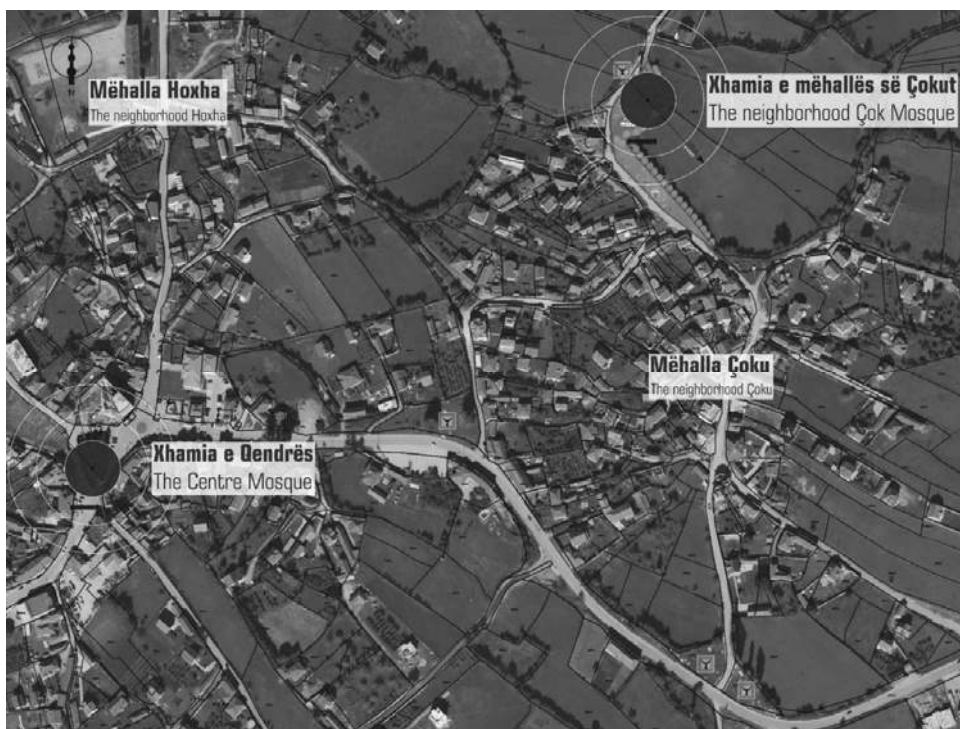


Fig. 24 Pozita e xhamisë në raport me rrethinën.²⁷ Plani i gjerë i vendosjes.

Shpjegim:

- Në verilindje xhamia e Çokut apo mëhallës së Çokut dhe në jugperëndim xhamia e Qendrës apo mëhallës së Hoxhajve.
- Me ngjyrë të verdhë janë prezantuar varrezat.

²⁷ Fotografia bazë është fotografim ajror (Orthophoto) e vitit 2012. Fotografimi ajror është siguruar nga AKK Kadastrale e Kosovës, ndërsa shtesat tjera janë bërë nga autorët.

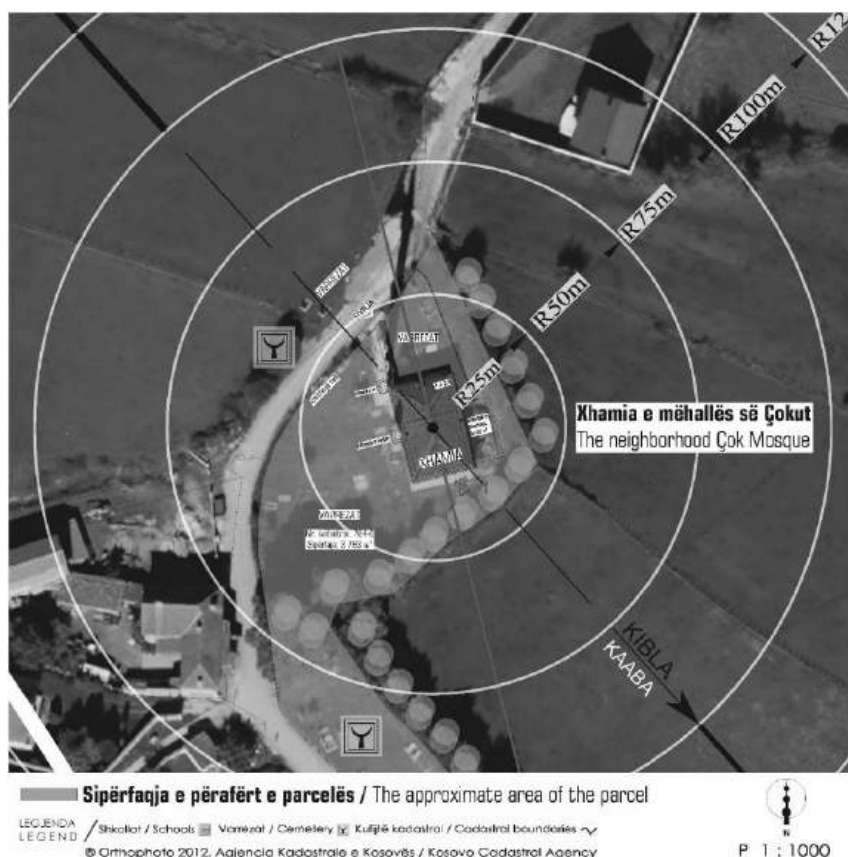


Fig. 25 Pozita e xhamisë në raport me fqinjët, plani i ngushtë i vendosjes
Me ngjyrë të hiri është paraqitur boshti gjatësor
i sallës së faljes dhe me të zezë drejtimi i duhur i kibles.²⁸

Konteksti Urban

Xhamia e Çokut gjendet në verilindje të bërthamës së vjetër të qytetit dhe në veri të mëhallës me të njëjtin emër.

Xhamia është e ekspozuar nga të gjitha anët, shto faktin e ekzistencës së minares së re me lartësi të konsiderueshme (~35m). Parcela shtrihet në terren afërsisht të rrafshët, ka pjerrtësi të lehtë kah veriperëndimi. Parcela gjendet në kuotën mbidetare rreth 548 m dhe koordinata sipas sistemit

²⁸ Fotografia bazë është fotografim ajror (Orthophoto) e vitit 2012. Fotografimi ajror është siguruar nga Agjencia Kadastrale e Kosovës, ndërsa shtesat tjera janë bërë nga autorët.

global të pozicionimit (GPS): 42°28'43.59" në veri (N) dhe 20°16'58.25" në lindje (E).

Rrezja prej 500 m e xhamisë mbulon (*orthophoto është e vitit 2012, tani duhet të ketë më shumë ndërtesa/shtëpi*) një pjesë të konsiderueshme të qytetit. Ndërsa rrezja maksimale e mbulueshmërisë prej 1000m mbulon gati se tërë qytetin e sotëm, sikurse që duhet të ketë mbuluar edhe qytetin/kasabanë e vjetër të shekujve XV-XVII.

Parcela e xhamisë kah veriperëndimi, perëndimi dhe jugu kufizohet me rrugën *Bajram Curri*. Kah verilindja me shtëpi individuale banimi. Pjesa dërmuese e parcelës është e zënë me varreza të vjetra shekullore. Xhamia është mirë e ekspozuar ndaj rrethinës së afërt, por edhe ndaj asaj ca më të largët.

Xhamia me boshtin gjatësor është devijuar për 28(29) shkallë më shumë nga jugu. Vini re vijën e zezë të ndërprerë që është drejtuar nga Qabeja me koordinatat sipas veriut të busullës, këndi i drejtimit është: 132° ose 136° nga veriu i vërtet, dhe boshti gjatësor i xhamisë me ngjyrë të kuqe që nuk përputhet. Konsiderojmë që devijimi është i konsiderueshëm dhe që duhet marr në konsideratë.

PËRPARËSITË

- Xhami me histori dhe traditë;
- E ekspozuar ndaj rrethinës;
- Distanca e shkurtër ndaj qendrës së re të qytetit, komunës, sheshit etj.
- Lehtë e qasshme, rrugët e asfaltuara etj.

DOBËSITË

- Gjendja e dobët e ndërtesës (*e pa mirëmbajtur si strukturë dhe me tendencë të rrënimit*);
- Mungesa e ngrohjes adekuate, etj.

PËRSHKRIM I PËRMBLEDHUR I RIPARIMEVE TË NEVOJSHME

- Përgatitja e projekti të hollësishëm të restaurimit.

KDU: 726.2:28-523(05)

Sami ISUFI M.Sc.Arch.

Cultural Heritage Researcher

MOSQUE OF THE ÇOKU NEIGHBORHOOD - JUNIK
Institute for Islamic Cultural Heritage at the Presidency
of the Islamic Community of the Republic of Kosovo

Abstract

This paper examines the history, urban development, and architectural values of the Çoku Neighborhood Mosque in Junik, one of the earliest and most representative monuments of Islamic cultural heritage in the Dukagjin Plain. Drawing on Ottoman archival sources, scholarly literature, historical travel accounts, oral testimonies, and field analysis, the study sheds light on the role of Junik as an administrative and commercial center since the Middle Ages, particularly during the 15th-19th centuries, as well as its connection with the kasaba of Altun-ili.

The paper argues that the Çoku Neighborhood Mosque was constructed in the second half of the 16th century, ranking it among the oldest preserved mosques in Kosovo. Architectural analysis indicates that the structure belongs to the typology of mosques with a prayer hall covered by a wooden roof with tiles, and to the subtype preceded by a portico (hajat) under the same roof as the prayer hall. It is also built using the traditional stone tower construction technique characteristic of Junik and the Dukagjin region. The study further addresses construction phases, restoration interventions, damages sustained during historical conflicts—particularly during the last war in Kosovo—and the current condition of the monument.

In conclusion, the study emphasizes the exceptional historical, architectural, and identity-related significance of the Çoku

Neighborhood Mosque, considering it one of the last traces of the Ottoman-era kasaba of Junik. It highlights the urgent need for a professional restoration project and the implementation of concrete measures for the long-term protection and preservation of this cultural heritage monument.

Keywords: *Çoku Neighborhood Mosque; Junik; Dukagjin Plain; Ottoman architecture; Islamic cultural heritage; urban development; restoration; conservation; historical monuments; Kosovo*

Msc. Ermal BEGA*

**RIGJALLËRIMI I PRONAVE
VAKËF TË TIRANËS
Nga historiku mbresëlënës
deri tek administrimi i tyre pas viteve 1990**

Abstrakt

Vakëfet e Tiranës, njësoj si ato të shumë qyteteve të njohura në të gjitha trevat shqiptare, kanë pasur një histori shumë të gjallë dhe të larmishme. Historia e tyre nis me pranimin e Islamit nga banorët e Tiranës, duke pranuar njëkohësisht edhe qytetërimin islam, ku një rol të veçantë kishin vakëfet, si pjesë e rëndësishme për mirëqenien dhe përparimin e gjithë shoqërisë islame shqiptare të qytetit.

Shekulli XV (vitet 1431-1432) shënon periudhën e themelimit të vakëfeve të Tiranës, kohë kur në trojet shqiptare sundonte Sulltanati Osman, i cili nisi regjistrimin e fshatrave të Tiranës. Ndërkaq, nga viti 1614, Tirana u themelua si qytet urban me ardhjen e Sulejman Pashë Bargjinit nga fshati Mullet, pranë Tiranës, i cili, mu në qendër të qytetit ndërtoi një xhami të madhe për kohën, një hamam dhe një furrë buke. Më pas, me ndërtimin e Pazarit të Vjetër të Tiranës rreth shekullit XVII dhe me zgjerimin e tij në shekullin XVIII, si një burim i madh për ekonominë e qytetit, sistemi i vakëfeve u zhvillua dhe u shtua nga besimtarët myslimanë të Tiranës. Kjo gjendje vazhdoi mirë deri në vitin 1912, kur Shqipëria u nda nga Shteti Osman, duke u bërë një shtet i pavarur dhe sovran.

* Orientalist dhe studiues kulturash, Tiranë.

Në vitin 1920, Tirana u vendos përkohësisht të njëhej si kryeqyteti i Shqipërisë, ndërsa në vitin 1923 u themelua edhe Komuniteti Mysliman i Shqipërisë, pasi u nda nga Stambolli. Transferimi i dokumentacionit, kalimi në gjuhën shqipe të shkruar me shkronja latine, si dhe ndryshimi i sistemit të vakëfeve tek institucioni i Komunitetit Mysliman të Shqipërisë nuk kaluan pa probleme.

Komunizmi, gjithashtu, i shtetëzoi të gjitha pronat vakëf të myslimanëve të Shqipërisë, ndërsa ardhja e së ashtuquajturës “demokraci” pas rënies së sistemit komunist në vitin 1990 e deri më sot ende nuk i ka kthyer shumicën e vakëfeve të myslimanëve.

Krahas faktit se vakëfet e bashkësisë së myslimanëve të Shqipërisë llogariten si pasuria më e madhe e popullit shqiptar pas pronave shtetërore, institucioni i Komunitetit Mysliman të Shqipërisë ende nuk ka arritur të rikthejë shumicën e tyre. Në këtë shkrim do të trajtojmë më gjerësisht historikun, në më shumë detaje, të vakëfeve të Tiranës, si dhe gjendjen e vakëfeve sot.

Fjalë çelës: *Qyteti i Tiranës, Shteti Osman, vakëfet, myslimanët shqiptarë, Pazari i Vjetër*

ORIGJINA E SISTEMIT TË VAKËFEVE

Vakëf (arab. الوقف) është term islam i marrë nga fjala arabe “*vekafe*”, me kuptimin “të ndalosh diçka”, “të mbash diçka”, d.m.th. të mos e përdorësh vetë.

Kjo, nga ana islame, ka kuptimin që një pronë dhurohet për t’i shërbyer të gjithë komunitetit, por jo që të shitet apo të tjetërsohet si objekt, si pronë apo si pasuri, por të mbetet për t’u shfrytëzuar nga e gjithë shoqëria.

Historia islame na tregon se ky sistem i mbledhjes dhe ruajtjes së këtyre pronave ka nisur që nga koha kur Pejgamberi Muhamed shkoi në Medinë dhe atje krijoi shtetin e parë islam. Ai i nxiti të gjithë myslimanët që kishin mundësi dhe dëshirë të hiqnin dorë nga ndonjë pronë e tyre per-

sonale dhe t'ia linin në përdorim gjithë bashkësisë myslimane për nevoja të përgjithshme të shoqërisë.

Historiku i vakëfeve të Tiranës

Në lidhje me sistemin e vakëfeve dhe regjistrimin e tyre në mesin e banorëve të Tiranës, nuk kemi informacione të sakta se nga cila kohë kanë qenë fillimisht të pranishëm, por mund të themi me siguri se, ky sistem u përhap shumë pasi shumica e banorëve e pranuan Islamin si fe, si besim dhe si sistem të tyre të jetës, në të cilin e gjenin veten. Në trevën e Tiranës, fenomeni i islamizimit në masë ndodhi aty nga mesi i shekullit XVII, siç dëshmohet nga raportet e relatorëve katolikë, të cilët i kanë vizituar këto treva gjatë këtij shekulli.¹

Gjithsesi, për të pasur njohuri më të sakta në lidhje me këtë, se kur ka nisur të përdoret ky sistem në mesin e shqiptarëve, na duhet të studiojmë dokumente të ndryshme në gjuhën osmane të shekullit XV, të cilat bëjnë fjalë për qytetet dhe rajonet ku shqiptarët e pranuan Islamin, ku ata mësonin mbi parimet dhe rregullat e të qenit mysliman, si dhe se si, nga pasuria që kishin, paguanin zekatin (urdhrin islam), por edhe si linin ndonjë nga pronat e tyre vakëf për të pasur dobi e gjithë shoqëria. Vakëfet kanë qenë prona të kategorisë private, por edhe të dhuruara nga shteti, sulltanët, pashallarët, vezirët etj.²

Shteti osman ka qenë gjithmonë shumë i përpiktë në lidhje me çdo regjistrim zyrtar, prandaj në arkivat e shumta osmane në Turqinë e sotme, sidomos në Arkivin e Shtetit Osman në Stamboll, mund të gjenden dokumente regjistrimi, tapi dhe fermanë në lidhje me çdo veprim, që ka të bëjë me vakëfet në trojet shqiptare. Për këtë, kemi një nevojë të madhe për shumë osmanologë dhe orientalistë të mirëfilltë, të cilët duhet të përkrahen për t'u marrë më thellë me dokumente të tilla, të rëndësishme për ne.

¹ Basha, Ali. 2025. "Institucionet islame të Tiranës". Revista "Univers" 9 (9): 61-85.

² Bala, Smajl. 2024. "Vakëfi - Pasuri e komunitetit të myslimanëve". Revista "Univers" 14 (14):136-46.

Ndarja e Shqipërisë nga shteti osman dhe ndikimi i saj në gjendjen e vakëfeve në vend

Në vitin 1912, Shqipëria u bë një shtet i pavarur dhe sovran, edhe pse jo i plotë me të gjitha trojet. Ndarja nga Sulltanati Osman solli krijimin e kësaj Shqipërie të vogël, pasi edhe kjo ishte duke u ndarë dhe përçarë si mos më keq nga fqinjët tanë sllavo-ortodoksë (malazezë, serbë dhe bullgarë), si dhe nga grekët ortodoksë. Gjithashtu, edhe fuqitë e mëdha të kohës ndikuan negativisht në ndarjen e trojeve shqiptare.

Ligjërisht, dy të tretat e trojeve shqiptare kanë qenë vakëfe zyrtare, pra prona dhe pasuri materiale të lëna nga besimtarët myslimanë shqiptarë për t'u përdorur nga të gjithë, duke u bërë kështu një sistem me vlera të mëdha për gjithë popullin. Në këtë mënyrë, Komuniteti Mysliman Shqiptar ka qenë pronari i dytë më i pasur dhe më i madh në trojet tona, pas pronave shtetërore. (Themi "ka qenë", sepse që nga themelimi i shtetit shqiptar, krahas shumë problemeve të shumta që kemi pasur, nuk mund të flitet më për pronat vakëf të myslimanëve.) Shumë dokumente arkivore nga Arkivi i Shtetit Osman në Stamboll e vërtetojnë këtë me tapitë dhe dokumente të ndryshme në gjuhën osmane.

Pas shumë peripecive që kaloi shteti dhe populli shqiptar pas ndarjes nga Sulltanati Osman, siç ishin pushtimet e ndryshme që pësuan, krijimi i mbretërisë dhe deri tek ardhja e sistemit famëkeq komunist, tapitë dhe vakëfet e myslimanëve shqiptarë, në përgjithësi, ishin të ruajtura dhe të përdorura nga i gjithë populli. Por, errësira komuniste në Shqipëri, si kulmi i manipulimit dhe deformimit të çdo gjëje, bëri që të ndryshohej ky realitet.

Qyteti i Tiranës, si kryeqyteti i Shqipërisë që u vendos të bëhej në vitin 1920, pësoi më së shumti nga ky aspekt. Trojet e këtij rajoni, që dikur ishin vetëm një grup fshattrash, janë regjistruar në detaje që kur erdhën osmanët në shekullin XV. Në vitin 1614, Sulejman Pashë Bargjini nga Mulleti vjen në Tiranën që e njohim sot dhe, mu në mes të saj, aty ku sot gjendet busti i tij dhe Partizani i Panjohur (simbol komunist), ndërtoi një xhami, një hamam dhe një furrë, të cilat i la si vakëf për t'u shfrytëzuar falas nga të gjithë banorët. Fatkeqësisht, asnjë nga këto monumente me rëndësi arkitekturore dhe historike nuk ekzistojnë sot.

Pas këtyre tri objekteve të rëndësishme vakëf, afër tyre u ndërtua Pazari i Vjetër i Tiranës (ose Çarshia e Tiranës), për të cilin nuk kemi informacione të sakta mbi vitin e saktë të nisjes së ndërtimit apo se kush e ndërtoi. Dihet vetëm se ka qenë aty për mbi 300 vjet, për t'u prishur nga dritëshkurtrit komunistë në vitin 1959, që në vend të tij të ndëртоhej Pallati i Kulturës. Shumë dyqane aty kanë qenë gjithashtu vakëfe. Sigurisht, të gjitha xhamitë, shumë dyqane, pusët dhe çezmat e ujit të pijshëm, medresetë dhe mejtepet, bibliotekat, urat dhe shumë ndërtime të tjera kanë qenë të gjitha vakëfe.

Vakëfet e myslimanëve shqiptarë gjatë sistemit famëkeq komunist

Sistemi komunist në Shqipëri, ndryshe nga sistemet komuniste në vende të tjera, ishte shumë i brutal dhe i egër ndaj besimeve fetare, veçanërisht ndaj Islamit dhe çdo gjëje që kishte të bënte me kulturën, traditat dhe qytetërimin islam dhe oriental. Në këtë mënyrë, sistemi komunist te ne, i drejtuar nga një politikan dhe diktator kriminel dhe pa kulturë, u përpoq që gjatë gjithë periudhës gati 50-vjeçare të sistemit diktatorial komunist, të zhdukte shumë nga trashëgimia orientale dhe islame në Shqipëri, ku përfshiheshin edhe vakëfet e shumta, të cilat sistemi komunist ua mori me dhunë bashkësive fetare dhe i shtetëzoi padrejtësisht.

Shumë prej atyre vakëfeve u shkatërruan, ndërsa shumë dijetarë myslimanë u vranë, u burgosën apo u internuan, pasi dolën në mbrojtje të tyre, dhe shumë nga librat e tyre të vlefshme u dogjën. E gjithë kjo u bë me qëllimin që të mos lihej asnjë gjurmë e trashëgimisë islame te ne dhe asnjë shenjë vakëfi të myslimanëve shqiptarë. Shumë objekte u shkatërruan, disa u shndërruan në salla sportive apo tregje, disa në salla arti etj..

Në vitin 1967, pas vjedhjes, shtetëzimit të pronave vakëf dhe mbylljes ose shkatërrimit të shumë institucioneve fetare islame, Shqipëria u bë zyrtarisht, me ligj, një vend ateist, i pari në botë. Në atë kohë, shumë besimtarë myslimanë të sinqertë, njësoj si shumë bashkëkombës të tyre të krishterë, faleshin, luteshin dhe agjëronin në fshehtësi të plotë, pasi kishin frikë edhe nga familjarë apo fqinjë të tyre, që mund të ishin spiunë dhe

kështu të rrezikonin veten dhe familjarët e tyre. Vitet '60 të shekullit XX u quajtën “revolucion kulturor”, duke marrë shembull “revolucionin kulturor” që zhvillohej në ato kohë në Kinën komuniste, i cili si qëllim kryesor kishte luftën kundër besimeve fetare, veçanërisht kundër Islamit dhe myslimanëve, si shumicë e këtij populli.

Rihapja e lirisë së fesë dhe besimit në vitin 1990 dhe administrimi i vakëfeve

Falë Allahut, në vitin 1990 Shqipëria nisi të hapej me botën pas protestave të shumta që nisën kundër diktaturës, duke sjellë kështu edhe lirinë e fesë dhe të besimit, e cila kishte qenë e ndaluar për më shumë se 23 vjet, që nga viti 1967.

Institucioni i Komunitetit Mysliman të Shqipërisë u rithemelua sërish, ku udhëheqësi i tij i parë u bë hoxha i nderuar, tashmë i ndjerë, hafëz Sabri Koçi, një nga personalitetet më të njohura të Islamit në Shqipëri, i mbetur gjallë edhe pas diktaturës komuniste ateiste. Ai, bashkë me bashkëpunëtorët e tij, krahas shumë përgjegjësive të shumta që kishin, nisën edhe të punonin në aspektin e rikthimit të pasurive dhe pronave vakëf të këtij komuniteti, të cilat ishin dhe janë të shumta në të gjithë Shqipërinë.

Disa prej atyre që nisën të merren me rikthimin e pronave të këtij institucioni dhe të kësaj bashkësie e pësuan me përçmime nga qeveritë shqiptare të kohës, gjoja “demokratike”; disa prej tyre u larguan nga pozitat ku ishin vendosur, madje disa e pësuan edhe me vrasje, pasi nuk donin të bëheshin pjesë e mafies shtetërore të kohës dhe të vidhnin apo mashtronin me pronat vakëf, të cilat i përkasin të gjithë komunitetit.

Deri më sot, Komuniteti Mysliman i Shqipërisë ka rikthyer shumë pak prona që i përkasin atij. Fatkeqësisht, edhe pse ka marrë disa prona, të cilat i ka dhënë me qira, ky institucion herë pas here kërkon ende ndihmë materiale nga xhemati, duke bërë shpesh thirrje pas namazit të xhumasë që të hedhin para për mirëmbajtjen e institucioneve të ndryshme, si xhamitë, medresetë, imamët etj.. Nuk dihet se ku shkojnë edhe ato ndihma, por mendojmë se me qiratë e vakëfeve mund t'ia dalë, duke marrë shembull nga bashkësitë islame shqiptare në Mal të Zi, Kosovë, Luginë dhe

Maqedoni, të cilat janë më se të mjaftueshme si institucione, me udhëheqjen e drejtë të vakëfeve që kanë.

Tirana është plot me objekte vakëf, nga të cilat janë marrë disa, ndërsa shumë të tjera nuk janë marrë, nuk janë kërkuar ose janë manipuluar me dokumente dhe nënshkrime nga njerëz të pabesë brenda vetë institucionit.

Për fat të keq, Tirana sot, nuk ka asnjë shenjë që të paraqesë se ku kanë qenë vakëfet e Myftinisë së Tiranës dhe të Komunitetit Mysliman të Shqipërisë. Ne, si studiues, në këtë mënyrë na vështirësohet edhe puna për dëshmimin e tyre dhe nxjerrjen në pah të vendndodhjes së tyre.

Rigjallërimi i sistemit të vakëfeve dhe administrimi i mirë i tyre në shekullin XXI

Mendojmë se në shekullin tonë ka mundësi që e drejta e çdo individi dhe bashkësie të shkojë në vendin e vet. Jo vetëm vakëfet e Tiranës, por edhe ato në të gjithë Shqipërinë Londineze, mund të rikthehen me drejtësi për bashkësinë myslimane të Tiranës dhe të vendit tonë. Por, mendojmë se gjenden individë dhe grupe me interesa të ndryshme, të cilët bashkëpunojnë me institucionet shtetërore dhe grupe të mëdha të lidhura me mafien apo me qëllime të ndryshme, që nuk janë të interesuar t'i kthejnë vakëfet e myslimanëve tek i zoti, por i tjetërsojnë ato duke paguar ryshfete të mëdha, d.m.th. para haram, që të mos kërkohet e drejta e tyre.

Qendra e Tiranës ka qenë plot me vakëfe, siç ishin: toka e Pazarit të Vjetër që qëndroi aty për 300 vjet, vendi i xhamisë së vjetër dhe i hamam-it, vendet ku kanë qenë të ndërtuara mbi 28 xhami dhe teqe që gjendeshin deri para ardhjes së sistemit komunist në Shqipëri, shtetëzimit, shkatërrimit të disave prej tyre dhe tjetërsimit të disave të tjera, si dhe shumë dyqane, objekti i medresesë, etj.. Nëse qeveritë tona nuk kanë interes t'i kthejnë vakëfet tek i zoti, atëherë mendojmë se ka disa rrugë të rëndësishme për t'u ndjekur:

- Të merren shembull bashkësitë fetare islame shqiptare në Kosovë dhe Maqedoni të Veriut; dhe
- Zyrtarët e tanishëm të atij institucioni kanë të drejtë të plotë që, për marrjen e të gjitha pronave vakëf të Tiranës, të shkojnë deri në Gjy-

katën Ndërkombëtare në Hagë, ku mendojmë se kjo drejtësi mund të vihet në vend, duke e bërë të mundur rikthimin e atyre pronave bashkësisë myslimane shqiptare në vend.

Në këtë mënyrë, nga administrimi i drejtë i tyre, nuk do të ekzistonte asnjë i varfër, jo vetëm në Tiranë, por në të gjithë Shqipërinë, dhe gjithashtu Tirana do ta rimerrte famën dhe do të rigjallërohej si një qytet dhe kryeqytet i ndërtuar mbi baza dhe kulturë islame, me drejtësi dhe moral, ku të gjithë banorët e saj do të ndiheshin të sigurt, duke kërkuar ndihmën e Krijuesit të Lartë, Allahut të Madhëruar. Kjo do ta rigjallëronte gjithashtu qytetërimin modern islam në Tiranë.

AKTIVITETE

Tryeza shkencore kushtuar Ali ef. Jakupit

Drejtoria për Kulturë dhe Veprimtari Botuese pranë Kryesisë së Bashkësisë Islame të Kosovës, më 27 maj 2025, në ambientet e Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë, organizoi një Tryezë Shkencore kushtuar personalitetit të shquar shqiptar, Ali ef. Jakupi, me qëllim ndriçimin e jetës dhe veprës së këtij alimi të njohur, i cili ka lënë gjurmë të pashlyeshme në historinë fetare dhe kulturore shqiptare.



Ndër studiuesit e shumtë nga Shqipëria, Turqia dhe Kosova që morën pjesë me kumtesa në këtë tryezë shkencore ishte edhe drejtori i Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, Sabri ef. Bajgora. Në kumtesën e tij, ai trajtoi periudhën e studimeve të Ali ef. Jakupit në Kajro, duke theksuar rolin e Universitetit të Az'harit në përgatitjen e kuadrove fetare shqiptare, si dhe kontributin e dijetarëve shqiptarë që kanë studiuar në këtë institucion prestigjioz, me theks të veçantë në rastin e Ali ef. Jakupit.

Përurimi i dorëshkrimit “*Sahihu i Buhariut - kopja e Juninit*”

Instituti për Hulumtime dhe Studime Islame, në bashkëpunim me Këshillin e Bashkësisë Islame të Gjakovës, më 3 korrik 2025, organizoi përurimin solemn të dorëshkrimit “*Sahihu i Buhari - kopja e Juninit*”, i cili është ruajtur për dy shekuj e gjysmë në Xhaminë e Hadumit në Gjakovë dhe ka qenë pjesë e vakëfit të kësaj xhamie, ndërkohë që sot është pjesë e Bibliotekës së dorëshkrimeve të rralla, pranë Institutit për Hulumtime dhe Studime islame në Prishtinë.

Programi filloi me fjalën e mirëseardhjes nga kryetari i Këshillit të BIsë së Gjakovës, Valon ef. Myrta, i cili falënderoi të pranishmit për pjesëmarrjen, si dhe theksoi rëndësinë e ruajtjes dhe promovimit të trashëgimisë islame.





Në fjalën e tij para të pranishmëve, drejtori i Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, prof. Sabri ef. Bajgora, tha se kjo kopje e dorëshkrimit të cilën sot po e përurojmë ka një rëndësi të madhe për trashëgiminë tonë të begatë. Ai tha se sot ajo po kthehet aty ku edhe kishte vendin, pra në Xhaminë e Hadumit, nga edhe është marrë si dorëshkrim.

Drejtori Bajgora shprehu gatishmërinë dhe interesimin e tij dhe të institutit që ai drejton që edhe më tej të kontribuojnë në ndriçimin e trashëgimisë islame. Në fund të fjalës së tij, drejtori Bajgora, ftoi të gjithë ata që kanë vepra të vjetra në dorëshkrime që t'i sjellin ato tek Instituti, në mënyrë që të bëhet ruajtja dhe deshifrimi i tyre.

Kryetari i Bashkësisë Islame të Kosovës, Myftiu Naim ef. Tërnavë, në fjalën e tij, theksoi se dorëshkrimi që ne sot po e prezantojmë është një nga versionet më të besueshme të Sahihut të Buhariut.

“Ajo që e bën këtë dorëshkrim edhe më të veçantë dhe më të rëndësishëm nuk është vetëm vlera e tij tekstuale, por edhe fakti se është lexuar dhe kopjuar në një xhami të Kosovës, pra në Xhaminë e Hadum Agës në Gjakovë dhe është vakëfnuar për lexuesit dhe nxënësit brez pas brezi.”

Në fjalën e tij para të pranishmëve, drejtori i Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, prof. Sabri ef. Bajgora, tha se kjo kopje e dorëshkrimit të cilën sot po e përurojmë ka një rëndësi të madhe për trashëgiminë tonë të begatë. Ai tha se sot ajo po kthehet aty ku edhe kishte vendin, pra në Xhaminë e Hadumit, nga edhe është marrë si dorëshkrim.

Drejtori Bajgora shprehu gatishmërinë dhe interesimin e tij dhe të institutit që ai drejton që edhe më tej të kontribuojnë në ndriçimin e trashëgimisë islame. Në fund të fjalës së tij, drejtori Bajgora, ftoi të gjithë ata që kanë vepra të vjetra në dorëshkrime që t'i sjellin ato tek Instituti, në mënyrë që të bëhet ruajtja dhe deshifrimi i tyre.

Kryetari i Bashkësisë Islame të Kosovës, Myftiu Naim ef. Tërnavë, në fjalën e tij, theksoi se dorëshkrimi që ne sot po e prezantojmë është një nga versionet më të besueshme të Sahihut të Buhariut.

“Ajo që e bën këtë dorëshkrim edhe më të veçantë dhe më të rëndësishëm nuk është vetëm vlera e tij tekstuale, por edhe fakti se është lexuar dhe kopjuar në një xhami të Kosovës, pra në Xhaminë e Hadum Agës në Gjakovë dhe është vakëfnuar për lexuesit dhe nxënësit brez pas brezi.”

Myftiu Tërnavë theksoi rëndësinë e librave, duke rikujtuar faktin se gjatë luftës së fundit në Kosovë, një pjesë e konsiderueshme e dorëshkrimeve janë asgjësuar.

“Këto dorëshkrime, të cilat përfaqësojnë trashëgiminë kulturore islame te ne, datojnë nga gjysma e shekullit XIV. Megjithatë, gjatë periudhave të vështira historike, nëpër të cilat kaloi vendi ynë, e sidomos gjatë luftës së fundit në Kosovë 1998-1999, me djegien e arkivit dhe të bibliotekave të Bashkësisë Islam të Kosovës, një pjesë e konsiderueshme e këtyre dorëshkrimeve të çmuara janë djegur dhe shkatërruar nga forcat serbe.”

Pas pjesës hyrëse, sesioni shkencor vazhdoi me paraqitjen e kumtesave nga studiuesit: dr. Sulejman Osmani, Abdulkadër Arnauti dhe Muhammed Stublla, të cilët elaburuan në detaje rëndësinë e këtij dorëshkrimi dhe vlerën e tij në historinë e shkencës së hadithit.



Promovimi i këtij dorëshkrimi u përmbyll me ceremoninë e dorëzimit të kopjes tashmë të botuar në Bejrut të “Sahihut të Buhariut” - kopja e Juninit nga Myftiu Tërnavë pikërisht në ambientet e Xhamisë së Hadumit. Pranimin e këtyre librave në emër të Këshillit të BI-së të Gjakovës e bëri kryetari, Valon ef. Myrta, kurse drejtori i IHSI-së Sabri ef. Bajgora ia dorëzoi solemnisht një kopje të botuar të këtij libri, imamit të kësaj xhamie Hfz. Safet ef. Hoxhës.



Takim i drejtorit të IHSI-së me delegacionin e Komunitetit Mysliman Shqiptar në Zvicër

Drejtori i Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, prof. Sabri ef. Bajgora, më 1 gusht 2025, priti në takim një delegacion nga Komuniteti Mysliman Shqiptar në Zvicër, të kryesuar nga kryetari Mehas Alija i cili shoqërohej nga nënkryetarët dhe anëtarët e Kryesisë së KMSHZ-së..

Gjatë takimit, drejtori Bajgora i njoftoi mysafirët me veprimtarinë, projektet dhe angazhimet e Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame gjatë viteve të fundit, duke theksuar vazhdimësinë e punës kërkimore dhe organizative në fushën e studimeve islame.

Në fokus të bisedës ishin edhe format dhe mundësitë e bashkëpunimit ndërmjet IHSI-së dhe Komunitetit Mysliman Shqiptar në Zvicër (KMSHZ), veçanërisht në organizimin e tryezave dhe kon-



ferencave shkencore. Në këtë drejtim, drejtori Bajgora shprehu gatishmërinë e plotë të institutit dhe stafit të tij për të ndarë përvojat profesionale dhe për të kontribuar në realizimin e aktiviteteve të përbashkëta akademike.

Nga ana e tij, kryetari Mehas Alija falënderoi drejtorin Bajgora për pritjen dhe për gatishmërinë e shprehur për bashkëpunim, duke vlerësuar rolin e Institutit në zhvillimin e studimeve islame dhe në forcimin e lidhjeve institucionale ndërmjet komuniteteve shqiptare në diasporë dhe në vendlindje.

Simpoziumi shkencor *“Xhamitë shqiptare në mërgatë në shërbim të kombit, fesë dhe integritit” - Zvicër*

Drejtori i Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, Sabri ef. Bajgora, mori pjesë në simpoziumin shkencor me temë *“Xhamitë shqiptare në mërgatë në shërbim të kombit, fesë dhe integritit”*, të organizuar nga Komuniteti Mysliman Shqiptar në Zvicër, më 17 nëntor 2025.

Në këtë aktivitet, drejtori Bajgora paraqiti kumtesën e tij me titull *“Xhamitë shqiptare në mërgatë për kauzën kombëtare”*, ku vuri në pah rolin e xhamive si qendra të rëndësishme për ruajtjen dhe kultivimin e identitetit fetar dhe vetëdijes kombëtare në diasporë. Ai theksoi se këto institucione nuk shërbejnë vetëm si hapësira të praktikimit fetar, por edhe si mekanizma të rëndësishëm të organizimit shoqëror dhe kulturor të komunitetit shqiptar jashtë atdheut, duke nënvizuar se ky organizim dëshmon një nivel të lartë vetëdijeje dhe organizimi, dhe se shqiptarët, kudo që jetojnë, duhet ta njohin prejardhjen e tyre dhe të veprojnë me përgjegjësi për të ruajtur fenë dhe identitetin e tyre, sot dhe në të ardhmen.



Diskutimet në kuadër të simpoziumit u përqendruan në funksionin e xhamive në mërgatë si shtylla themelore të ruajtjes së identitetit fetar, kulturor dhe kombëtar të shqiptarëve, duke nënvizuar rëndësinë e tyre në proceset e integritit pa humbur përkatësinë identitare.

Konferenca Shkencore Ndërkombëtare “*Vakëfi te shqiptarët - histori - trashëgimi - perspektivë*”

Konferenca Shkencore Ndërkombëtare “*Vakëfi te shqiptarët - histori, trashëgimi, perspektivë*”, e organizuar nga Instituti për Hulumtime dhe Studime Islame dhe e mbështetur nga Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, e mbajtur më 8 dhe 9 dhjetor 2025, mbledhi mbi pesëdhjetë studiues nga Kosova, Shqipëria, Maqedonia e Veriut, Mali i Zi dhe hapësira të tjera. Përmes kumtesave të tyre, pjesëmarrësit trajtuan në mënyrë të gjithanshme historikun, vlerën, rëndësinë, trashëgiminë dhe perspektivën e institucionit të vakëfit ndër shqiptarët.

Në hapjen e kësaj Konference, përveç përfaqësuesve më të lartë të institucioneve të Bashkësisë Islame të Kosovës, morën pjesë edhe përfaqësues nga vendet e ndryshme islame, si nga Arabia Saudite, Turqia, Katar, Emiratet e Bashkuara Arabe etj., të cilët shpalosën projektet e tyre vakëf të realizuara në vendin tonë.



Në hapjen e kësaj Konference, të pranishmëve, me një fjalë përshëndetëse, në emër të organizatorit, iu drejtua drejtori i Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, prof. Sabri ef. Bajgora, i cili ndër të tjera tha se: *“Kjo Konferencë dy ditore, është vazhdimësi e organizimit të konferencave të tilla shkencore nga ana e IHSI-së. Në Konferencën e vitit 2023, në fokus kishim temën bosht: “Xhamia te shqiptarët, histori, mision, identitet”, dhe sipas të gjitha vlerësimeve doli shumë e suksesshme, falë studimeve dhe hulumtimeve akademike të referuesve, që ua bënë rolit historik të xhamive në të gjitha trojet tona, e madje kishim referues që u morën edhe me historikun e xhamive të ndërtuara nga personalitete shqiptare nëpër botë, si në: Egjipt, Siri, Turqi, në diasporë, Evropë e ShBA.”*



Ai më pas foli edhe rreth arsyes se përse është zgjedhur pikërisht tema e vakëfeve për ta organizuar këtë Konferencë, duke thënë se Vakëfi, si institucion i lashtë i bamirësisë, ka qenë ndër shtyllat më të qëndrueshme të qytetërimit islam dhe një ndër mekanizmat më të rëndësishëm për zhvillimin e kulturës, arsimit dhe jetës publike edhe në trojet shqiptare.

Ai më pas foli edhe rreth tranzicionit të pandalshëm ekonomik, kulturor dhe teknologjik, që është duke kaluar shoqëria jonë dhe rreth roli të

vakëfit në këtë realitet. *“Sot, kur shoqëritë tona gjenden në një tranzicion të pandalshëm ekonomik, kulturor dhe teknologjik, vakëfi mund të shndërrrohet sërish në një ndër mekanizmat më të fuqishëm për zhvillim të qëndrueshëm, veçanërisht në fushat e arsimit, kulturës, shërbimeve sociale dhe mbrojtjes së trashëgimisë. Por, kjo kërkon strategji, transparencë, vizion dhe mbi të gjitha, një qasje moderne që i respekton rrënjët e vakëfit, duke e bërë atë funksional për brezat që vijnë”* - tha ndër të tjera prof. Bajgora.

Në fund, ai falënderoi të gjithë pjesëmarrësit për kontributin e tyre dhe për gatishmërinë për të ndarë dijen me ne.

Kryetari i Bashkësisë Islame të Kosovës, Myftiu Naim ef. Tërnavë, në fjalën e tij përshëndetëse, drejtuar të pranishmëve, çmoi lart organizimin e Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, duke shprehur kështu gatishmërinë e Bashkësisë Islame të Kosovës që të përkrahë nisma të tilla, të cilat ndriçojnë rolin dhe historikun e vakëfeve të shqiptarët. Ai tha se: *“Të flasësh për vakëfin nuk është thjesht të përshkruash një institucion juridik; do të thotë të flasësh për një traditë të gjatë dhe të thellë të popullit tonë, për një amanet të çmuar që na kanë lënë paraardhësit tanë - njerëz të mirë, bujarë dhe fisnikë - të cilët kanë synuar jo vetëm t'i ruajnë pasuritë materiale, por edhe të krijojnë një ndikim të qëndrueshëm shoqëror dhe shpirtëror.*

Më pas, Myftiu Tërnavë, foli edhe rreth historikut të vakëfit, të cilin tha se, ndonëse e gjejmë që nga koha e Ibrahimit a.s., si institucion, vakëfi nis qartë nga periudha e Pejgamberit të fundit Muhamedit a.s. dhe vazhdon përgjatë shekujve të mëvonshëm, duke u formësuar si në aspektin fetar ashtu edhe në atë juridik.

“Vakëfi u mbështet në parimet kuranore dhe në praktikën pejgambërike, e më pas mori përmasa të qarta ligjore në traditën islame klasike, deri në ditët tona, ku ruan rolin e vet, ani pse funksionon në rrethana të ndryshuara historiko-shoqërore. Vakëfi në kohën e Muhamedit a.s., ishte themeli mbi të cilin u ndërtuan vlerat e solidaritetit shoqëror në Islam. Pejgamberi a.s., i nxiste myslimanët të investonin pasurinë e tyre në vep-

ra bamirësie, nga të cilat përfitimi vazhdon pa ndërprerje edhe sot” - tha ndër të tjera Myftiu Tërnavë.



Duke folur për ndikimin që ka luajtur vakëfi në jetën e besimtarëve, Myftiu Tërnavë, ndër të tjera tha se: *“Vakëfi ndikoi thellësisht në jetën fetare, morale, ekonomike, arsimore dhe urbane të shoqërive islame. Përmes vakëfit u ndërtuan xhami, medrese, biblioteka, ura, rrugë, hane, spitale, mejtepe, si dhe struktura të panumërta shërbimesh publike. Ky ndikim u shtri fuqishëm përgjatë shekujve edhe ndër shqiptarët. Thënë shkurt, nuk ekziston asnjë aspekt i jetës së popujve myslimanë, qoftë aspekt fetar, moral, ekonomik, politik apo social, ku vakëfi të mos ketë pasur ndikim të thellë. Me pranimin e fesë islame, i cili ndodhi për arsye të ndryshme fetare, kulturore, politike dhe shoqërore nga shumica e popullsisë shqiptare që nga fundi i shekullit XIV, shqiptarët u njohën edhe me institucionin e Vakëfit.”*



Myftiu Tërnava, më pas foli edhe për Vakëfin si institucion ndër shqiptarët, duke thënë se, shqiptarët, mbi baza vakëfi, themeluan një sërë institucionesh fetare, arsimore, kulturore, ekonomike dhe sociale: xhami, medrese, biblioteka, hamame, bezistane (treg i mbuluar - pazar i vjetër), hane, ura, imarete, çezma e të ngjashme. Ai tha se: *“Vakëfi i parë i dokumentuar ndër shqiptarë është ai i Manastirit, që e vakëfnoi Sungur Çaushe Beu, në vitin 1434. Pastaj vakëfi i Is'hak Beut, i themeluar në Shkup në vitin 1444, vakëfi i Suzi Çelebiut në Prizren në vitin 1513, vakëfi Kuklibegut në Prizren në vitin 1538, vakëfi i pesë herë sadriazemit Koxha Sinan Pashës dhe lista vazhdon me vakëfet e personaliteteve dhe familjeve të shquara shqiptare, si Bushatlinjve të Shkodrës, Mahmudbegollëve të Pejës, Kurtpashajve të Gjakovës, Bargjinollëve të Tiranës, Biçakçinëve të Elbasanit, Derallajve të Tetovës, Ngurzajve të Beratit, Alihajdarbegollëve të Kavajës, Rrotllajve të Prizrenit, Gjinollajve të Prishtinës dhe shumë e shumë të tjerëve që është e pamundur të përmenden të gjithë këtu.”*

Gjatë fjalës së tij, Myftiu Tërnava, nuk ka la përmendur edhe shkatërrimin që iu është bërë vakëfeve, qoftë nga faktorët natyrorë qoftë edhe nga ata njerëzorë, sidomos në shekullin e kaluar, kur shumë vakëfe u

shkatërruan, u konfiskuan ose iu ndryshua destinacioni nga ish-sistemi okupues komunist-ateist. *“Duhet të theksojmë se nuk ekziston asnjë institucion fetar që të ketë pësuar kaq shumë goditje dhe shkatërtime sa vakëfi. Kjo ka ndodhur për shkak të sistemeve politike, dhe qëndrimeve të tyre ndaj fesë në përgjithësi dhe ndaj Islamit në veçanti. Vetëm gjatë luftës së fundit në Kosovë (1998-1999) u shkatërruan, u dogjën, ose u dëmtuan 218 xhami, rreth 40% e xhamive ekzistuese në atë kohë në Kosovë, pa përmendur këtu edhe shkatërrimin e trashëgimisë tjetër islame me vlera të çmuara historike dhe kulturore, biblioteka, arkiva, dorëshkrime etj.. Në Shqipëri, pas vitit 1967, regjimi komunist shkatërroi qindra objekte fetare, përfshirë xhami monumentale. Edhe në Maqedoni u shkatërruan dhjetëra xhami gjatë regjimit komunist dhe luftës së vitit 2001 (ku u shkatërruan 56 xhami të rrënuara).”*

Në fund të fjalës së tij, Myftiu Tërnavë, përmendi dhe falënderoi shtetet mike, të cilat i qëndruan pranë Kosovës në ditët më të errëta të historisë sonë, në kohën e luftës së fundit. *“Do të veçoja ndihmën nga disa shtete islame, si: Arabia Saudite, Turqia, Emiratet e Bashkuara Arabe, Katari, Kuvajti dhe nga të gjitha vendet e tjera, që i qëndruan Kosovës pranë në ditët më të errëta të historisë sonë, në kohën e luftës së fundit, kur shumë vakëfe shekullore u shkatërruan nga kriminelët serbë, vakëfe me vlera të pallogaritshme historike, fetare dhe kulturore”* - tha ndër të tjera Myftiu Tërnavë.

Një fjalë përshëndetëse para të pranishmëve e mbajti edhe drejtori Ekzekutiv i Ministrisë së Çështjeve Islame, Vakëfeve dhe Zekatit nga Emiratet e Bashkuara Arabe, Muhamed al Bolushi, i cili shprehu falënderimet dhe mirënjohjen e tij të thellë ndaj Bashkësisë Islame të Kosovës dhe Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame për organizimin e kësaj Konference, duke potencuar më pas rolin dhe ndikimin që ka luajtur vakëfi. *“Që nga zanafilla e historisë së qytetërimit islam, vakëfi ka qenë një institucion ekonomik dhe social me ndikim, që ka kontribuar në zhvillimin e qytetërimit, në sigurimin e arsimit, shëndetësisë dhe mirëqenies, si dhe në forcimin e kohezionit social dhe mbrojtjen e identitetit. Me ritmet e shpejta të ndryshimeve botërore, roli i vakëfit bëhet edhe më i rëndësishëm si*

një mekanizëm zhvillimor i qëndrueshëm, që siguron burime të pavarura dhe mbështet iniciativat komunitare për përmbushjen e nevojave të shoqërisë.”

Më pas, ai foli edhe rreth sistemit të vakëfeve në Emiratet e Bashkuara Arabe, për të cilin tha se gëzon mbështetje dhe kujdes të drejtpërdrejtë nga Qeveria dhe udhëheqja e saj vizionare. *“Kjo mbështetje është manifestuar në: zhvillimin e mekanizmave juridikë dhe ligjorë të vakëfit, fuqizimin e institucioneve vakëfore dhe nismave lidere, zgjerimin e fushave të vakëfit për t’iu përgjigjur nevojave bashkëkohore të shoqërisë, përdorimin e të dhënave dhe analizave për të maksimizuar ndikimin ekonomik dhe social”* - tha ndër të tjera Al Bolushi.

Zëvendës drejtori gjeneral i Drejtorisë së Vakëfeve të Turqisë, z. Hayrullah Çelebi, në fjalën e tij përshëndetëse, tha se: *“Në të gjitha hapësirat e gjera ku Perandoria Osmane hodhi rrënjë, vulën më të fortë e la pikërisht përmes vakëfit, e cili ka një traditë të thellë islame. Në çdo vend që ka hyrë nën administrimin osman, janë ngritur vepra të qëndrueshme dhe madhështore, të ndërtuara pikërisht me këtë frymë.”*

Ai më pas foli edhe rreth projekteve që ka Drejtoria e Përgjithshme e Vakëfeve të Turqisë, duke përmendur kështu se kanë marrë përsipër detyrën për ta mbrojtur pasurinë kulturore të vakëfeve të traditës turko-islame. *“Duke ndjekur këtë qasje, që prej vitit 2013 e deri më sot, kemi përfunduar restaurimin dhe ringjalljen e 40 objekteve të trashëgimisë së vakëfeve në Ballkan, duke iu rikthyer atyre identitetin e tyre origjinal. Sa i përket Kosovës, ndër objektet që kemi përfunduar deri tani janë: në Gjakovë - Medreseja e Vogël, Qendra e Trajnimeve, biblioteka që mban gjallë dijen e vakëfit, Xhamia e Mulla Jusufit, Xhamia e Sefës, Xhamia e Kusarëve; në Pejë - Xhamia e Çarshisë në Pejë; si dhe Xhamia e fshatit Suriganë. Ndër objektet që kanë kaluar në restaurim, përveç vendeve të adhurimit, janë edhe Kulla e Sahatit në Mamushë dhe Kursi i Kuranit në Rahovec. Ndërkaq, në programin tonë të investimeve kemi përfshirë edhe vepra që mbajnë gjurmë vakëfi, si Xhamia Atik në Gjiilan, Xhamia e Hasan Agës në Rogovë dhe Xhamia e Gazi Ali Beut në Vushtrri”* - tha ndër të tjera z. Çelebi.

Ndërkaq, në fund të fjalimeve, një fjalë përshëndetëse e mbajti edhe zëvendësguvernatori i Autoritetit Gjeneral (të Përgjithshëm) të Vakëfeve të Saudisë, dr. Fehd el Maxhid.

Ai potencoi faktin se si Mbretëri e Arabisë Saudite kemi qenë gjithnjë përkrahës të Kosovës dhe se këtë përkrahje do ta vazhdojmë edhe me tutje.

“Ne në Mbretërinë e Arabisë Saudite kemi qenë përkrahës të Kosovës, që nga koha e luftës dhe sigurisht se jemi edhe tash të gatshëm për të ofruar ndihmën tonë. Në fushën e vakëfeve, po vërejmë një përmirësim të dukshëm dhe edhe ne kemi të njëjtën çështje dhe punojmë në shumë sfera që të bëjmë zhvillimin e vakëfeve dhe për të përmirësuar vetëdijesimi për rëndësinë e tyre” - tha ndër të tjera El Maxhid.



Më pas, Konferenca vazhdoi punimet me paraqitjen e referuesve: **Hfz. Arif Emini** - *Vakëfi në burimet themelore islame*; **Sabri Bajgora** - *Institucioni i Vakëfit në Islam*; **Dr. Musa Vila** - *E drejta e vakëfit në aspektin islam*; **Mr. Driton Arifi** - *Administrimi i vakëfit ndërmjet amanetit fetar dhe llogaridhënies juridike*; **Mr. Sami Isufi** - *Vakëfet e Muslihuddin Abdul Ganiut (Myezin Hoxhës) në trojet shqiptare nga shekulli XVI deri më sot*; **Dr. Besir Neziri** - *Tradita e shqiptarëve në themelimin dhe mirë-*

mbajtjen e vakëfeve sipas burimeve osmane; Dr. Islam Hasani – Dimensionimi ekonomik dhe shoqëror i institucionit të Vakëfit; PhD(c). Ermal Nurja - Burime arkivore osmane të gjysmës së dytë të shekullit XVI për zbardhjen e historisë së vakëfeve në trojet shqiptare në Ballkan; Dr. Hy-sen Matoshi - Trajtimi i vakëfit në revistën “Edukata Islame”; Dr. Agron Islami - Dy vakëfe monetare në Gjakovën e shekullit XVIII; Dr. Jusuf Osmani - Dokumentet Arkivore për vakëfet në kazatë e Leskovcit, Nishit, Urkubit, Shehirkujit, Leskovcit, Kurshumlisë dhe Vranjës; Dr. Mead Osmani - Vakëfet e periudhës osmane në sanxhakun e Nishit; Dr. Fahrush Rexhepi - Vakëfet dhe objektet e trashëgimisë kulturore islame në vendbanimet e Kazasë së Pirotit (Shehirkujit); Dr. Parim Kosova - Vakëfet e Prizrenit; Petrit Zeneli - Vakëfet e Korçës; Dr. Sadik Mehmeti & Ramadan Shkodra - Nga Topojani në Mekë: Trashëgimia vakëfnore e familjes së Ali Beut në tre breza pashallarësh; Dr. Fatos Dibra – Kronogramet mbi ndërtimin dhe riparimin e ndërtesave në krijimtarinë letrare turke të poetëve shqiptarë të periudhës osmane; Dr. Ferid Piku - Vakëfet shqiptare: Kontributi i tyre në formimin e dijetarëve; Mr. Bashkim Mehani - Vlera historike dhe estetike e vakëfnames së xhamisë së Jashar Pashë Gjinollit në Prishtinë; Dr. Taxhedin Bislimi - Vakëfet në Maqedoninë e Veriut; Mr. Besim Mehmeti - Vakëfet e Mehmet Ali Pashës; Dr. Mumin Omerov - Kontributi i grave vakëflënëse në zhvillimin urban të Vilajetit të Manastirit gjatë shekullit XIX; Dr. Valmira Batatina – Kra-sniqi - Kontributi i grave në trashëgiminë e vakëfeve: Një histori e pa-dukshme; Dr. Melihate Zeqiri – Gruaja vakëflënëse në trevat shqiptare; Dr. Ziber Lata - Vakëfi në qytetin e Dibrës - pronat dhe perspektiva; Mr. Ali Bardhi - Roli i vakëfit në sigurimin e ujësjellësve dhe krojeve publike në Ulqin, deri në mesin e shek. XX; Dr. Metin Izeti & Phd. Muhamed Izeti - E drejta për pronësi dhe filozofia diskriminuese e shkatërrimit të vakëfeve në Ballkan: rasti i Maqedonisë së Veriut; Dr. Shinazi Memedi - Vakëfet me të ardhura fitimprurëse në Gostivar dhe rrethinë; Driton Di-kena - Vakëfi dhe shteti: Relacionet juridike dhe institucionale (nga naci-onalizimi te denacionalizimi); Saimir Ismaili - Ruajtja e trashëgimisë kulturore përmes pasurive Vakëf: Rasti i Koleksionit të Institutit “Konak”

për çeljen e Muzeut të Artit Islam në Shqipëri; Mr. Fatlum Podvorica - Praktika gjyqësore në Kosovë mbi kontekstet pronësore të vakëfeve; Dr. Fation Shabani - Dispozitat e tjetërsimit të vakëfeve në jurisprudencën islame dhe debatet në Shqipëri (1927); Dr. Ramazan Fetahu - Perspektiva teologjiko-filozofike e “Vakëfit” në mendimin islam dhe shqiptar; Dr. Violeta Smajlaj - Institucioni i Vakëfit përballë sfidave bashkëkohore: Probleme strukturore dhe zgjidhje të qëndrueshme; Dr. Valon Myrta - Standardizimi juridik i të drejtës vakëfnore; Dr. Fahri Avdijsa - Vakëfet monetare në Kosovë; Abdulkadr Arnauti - Biblioteka vakëf e dijetarit shqiptar shejh Shuajb el Arnautit; Dr. Rexhep Suma - Roli i vakëfeve në zhvillimin e jetës fetare e shoqërore të shqiptarëve; Dr. Feim Gashi - Koncepti i vakëfit të shqiptarët në ditët e sotme - Rasti i Kosovës; Vedat Sahiti - Restaurimi i monumenteve vakëfnore në Kosovë; Dr. Azmir Jusufi - Roli i vakëfeve në Zhupë e Gorë në ruajtjen e identitetit islam; Dr. Iljaz Rexha - Vakëfet e qeveritarëve shqiptarë sipas defterëve të sanxhakut të Prizrenit; Mr. Tanseli Rogova - Roli i vakëfit në qëndrueshmërinë ekonomike të Bashkësisë Islame të Kosovës; Dr. Bashkim Aliu - Qendrat islame të mërgatës shqiptare në Zvicër; Dr. Shkodran Imeraj - Konfiskimi i dhunshëm i pronave të Bashkësisë Islame të Kosovës sipas legjislacionit të ish Jugosllavisë; Harun Shabanaj - Të dhëna mbi vakëfet në Deçan dhe Malishevë dhe tjetërsimi i tyre nga regjimi komunist; Dr. Sedat Islami - Ndikimi i vakëfeve në organizimin institucional të jetës fetare: Rasti i Këshillit të Bashkësisë Islame në Vushtrri; dhe Nexhmedin Ademi - Gjendja aktuale e vakëfeve në Komunën e Preshevës: Sfidat e administrimit dhe perspektiva.





Në fund të ceremonisë hapëse, u shfaq një video dokumentar, që prezantonte kontributin e shteteve mike të Kosovës në ndërtimin dhe restaurimin e objekteve vakëf.

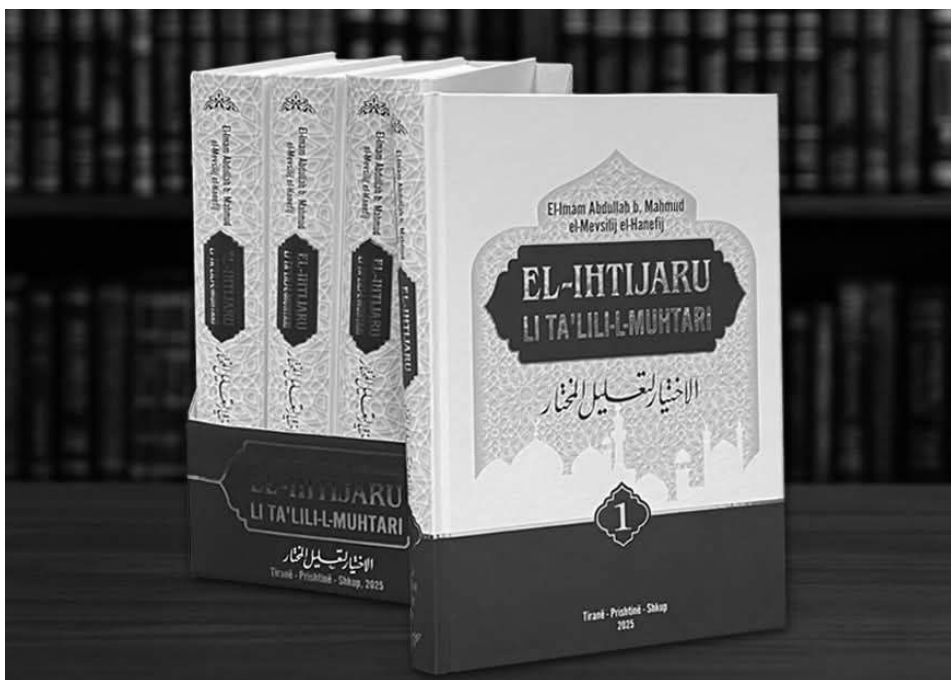
Konferenca shkencore *“Ihtijari dhe roli i tij në mendimin juridik islam”*

Nën organizimin e Komunitetit Mysliman të Shqipërisë, më 13.12.2025 në Tiranë, filluan punimet e Konferencës shkencore *“Ihtijari dhe roli i tij në mendimin juridik islam”*, e cila u mbajt me rastin e botimit të veprës *“El-Ihtijaru li Ta’lili-l-Muhtari”*. Ky botim është rezultat i një bashkëpunimi ndërinstitucional ndërmjet Komunitetit Mysliman të Shqipërisë, Bashkësisë Islame të Kosovës dhe Bashkësisë Fetare Islame të Republikës së Maqedonisë së Veriut.

Në ceremoninë e hapjes morën pjesë Myftiu i Kosovës, Naim ef. Tër-nava, kryetari i KMSH-së, Bujar ef. Spahiu, Reisul Ulema i Bashkësisë Fetare Islame të RMV-së, Shaqir Fetai, si dhe përfaqësues të tjerë të lartë të tri komuniteteve fetare, studiues, akademikë dhe njohës të jurisprudencës islame nga vendi dhe rajoni.



Ndër studiuesit e shumtë nga Shqipëria, Kosova dhe Maqedonia e Veriut që morën pjesë në këtë konferencë, në emër të Bashkësisë Islame të Kosovës u paraqit drejtori i Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, Sabri ef. Bajgora, i cili njëkohësisht ka qenë edhe bartës i këtij projekti.



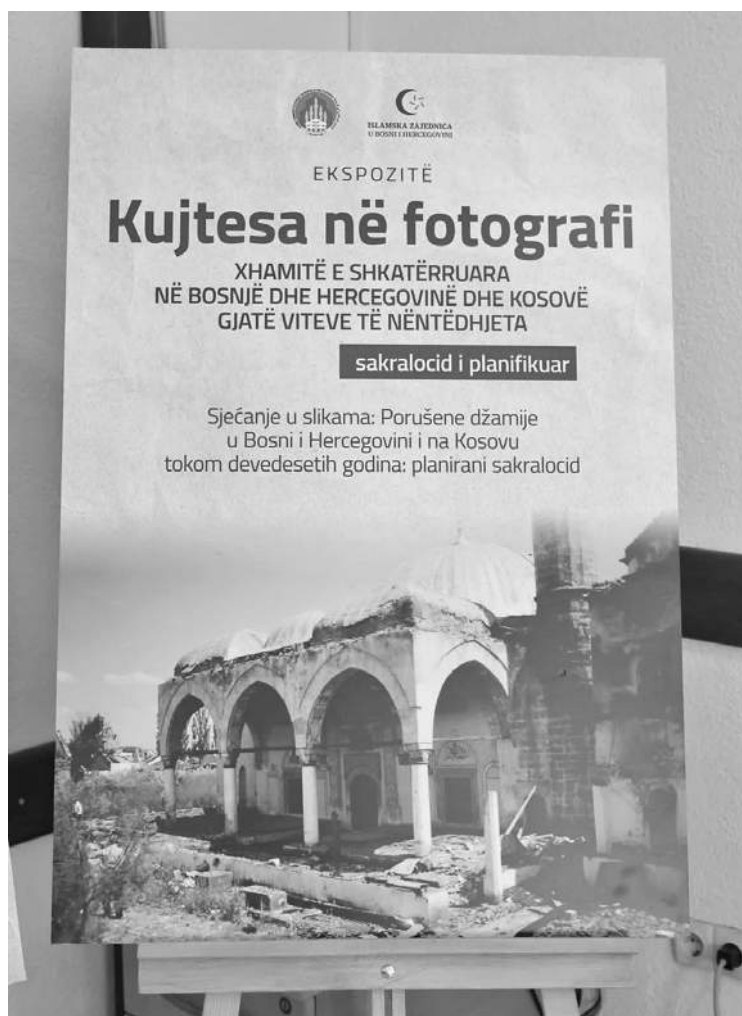
Në kumtesën e tij, drejtori Bajgora theksoi rolin dhe rëndësinë që ka ky botim në gjuhën shqipe në forcimin e bashkëpunimit ndërinstitucional, në ngritjen e nivelit akademik të studimeve islame, si dhe në lehtësimin e qasjes së imamëve, studiuesve dhe studentëve në burime autentike juridiko-fetare. Ai nënvizoi gjithashtu se ky projekt përbën një hap të rëndësishëm drejt ruajtjes së identitetit fetar, drejt zhvillimit të mëtejshëm të mendimit islam bashkëkohor në rajon.

Ekspozita “Kujtesa në fotografi - xhamitë e shkatërruara në Bosnjë dhe Hercegovinë dhe në Kosovë gjatë viteve ’90 - sakralocid i planifikuar”

Bashkësia Islame e Kosovës, në bashkëpunim me Rijasetin e Bashkësisë Islame të Bosnjës dhe Hercegovinës, organizoi më 18.12.2025, në Prishtinë, ekspozitën “Kujtesa në fotografi - xhamitë e shkatërruara në Bosnje dhe Hercegovinë dhe Kosovë gjatë viteve ’90: sakralocid i planifikuar”, ku morën pjesë Kryetari i Bashkësisë Islame të Kosovës, Myftiu Naim ef. Tërnavë, Kryeministri në detyrë i Kosovës, z. Albin Kurti, si dhe Myftiu i Goraždes, Remzija ef. Pitić, nga delegacioni i Bosnjës dhe Hercegovinës.



Kjo ekspozitë sjell përmes dokumentimit fotografik një dëshmi të fuqishme mbi shkatërrimin sistematik të trashëgimisë fetare dhe kulturore gjatë viteve ’90, duke e paraqitur atë si pjesë të një strategjie të qëllimshme për zhdukjen e identitetit fetar, kulturor dhe historik të myslimanëve në hapësirën ballkanike.



Drejtori i Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame në Prishtinë, prof. Sabri ef. Bajgora, njëkohësisht autor i fotografive dhe i Monografisë së xhamive të shkatërruara, që dokumentojnë shkatërrimin e xhamive gjatë luftës në Kosovë, mori pjesë me një kumtesë në këtë ekspozitë, në të cilën trajtoi periudhën kur ishte dëshmitar i drejtpërdrejtë i zhvillimeve tragjike në vend. Ai theksoi se fushata shkatërrimtare e forcave serbe u zhvillua në mënyrë sistematike, duke mos respektuar asnjë normë morale, juridike ndërkombëtare.

PËRMBAJTJA

EDITORIAL	5
VAKËFI - INSTITUCION I SHENJTË ISLAM.....	7
STUDIME ISLAME	11
Didmar FAJA	
HYRJE NË SHPJEGIMIN INDIKATIV TË KURANIT	13
Prof. Dr. Metin IZETI	
ARSYEJA E PAARSYESHME E INJORIMIT TË SHPIRTIT ..	21
Assoc. Prof. Dr. Feim GASHI	
EFEKTET PSIKOLOGJIKE TË VIZITAVE	
TË VARREZAVE TEK INDIVIDËT	35
QASJE	77
MSc. Albinot MALOKU, PHD cand.	
INTELEKTUALËT DHE KRIZA E BESIMIT	79
HISTORI.....	91
Mustafë GARA	
“JO, NUK MBYLLEN SHKOLLAT SHQIPE!” DHUNA	
SHTETËRORE SERBE NË KOSOVË NË SEKTORIN	
E ARSIMIT (Kujtime që do të mbesin histori).....	93
Prof. Dr. Qerim LITA	
VEPRIMTARIA E MEXHLISIT TË ULEMASË SË SHKUPIT	
NË MBROJTJE TË TË DREJTAVE KOMBËTARE	
DHE FETARE TË SHQIPTARËVE 1938-1941	103
TRASHËGIMI	123
Abdulkadir Mahmud ARNAUTI	
RËNDËSIA E KOPJES SË JUNINIT E VEPRËS	
“SAHIHU-L BUHARI” (e ruajtur në fondin e dorëshkrimeve	
të Institutit për Hulumtimeve dhe Studimeve Islame	
në Prishtinë - Kosovë).....	125
Prof. asoc. dr. Sulejman OSMANI	
IMAM BUHARIU DHE “SAHIHU” I TIJ	141

Dr. Muhamed STUBLLA TRANSMETIMET E IMAM BUHARIUT, VERSIONI I EL JUNINIT	171
Sami ISUFI M.Sc.Arch. XHAMIA E LAGJES SË ÇOKUT - JUNIK Instituti për Trashëgimi Kulturore Islame - ITKI	197
Msc. Ermal BEGA RIGJALLËRIMI I PRONAVE VAKËF TË TIRANËS Nga historiku mbresëlënës deri tek administrimi i tyre pas viteve 1990.....	229
AKTIVITETE.....	237
Tryeza shkencore kushtuar Ali ef. Jakupit.....	239
Përurimi i dorëshkrimit “ <i>Sahihu i Buhariut - kopja e Juninit</i> ”	240
Takim i drejtorit të IHSI-së me delegacionin e Komunitetit Mysliman Shqiptar në Zvicër.....	244
Simpoziumi shkencor “Xhamitë shqiptare në mërgatë në shërbim të kombit, fesë dhe integritetit” - Zvicër	245
Konferenca Shkencore Ndërkombëtare “ <i>Vakëfi te shqiptarët - histori - trashëgimi - perspektivë</i> ”	246
Konferenca shkencore “ <i>Ihtijari dhe roli i tij në mendimin juridik islam</i> ”	258
Ekspozita “Kujtesa në fotografi - xhamitë e shkatërruar a në Bosnjë dhe Hercegovinë dhe në Kosovë gjatë viteve '90 - sakralocid i planifikuar”	260
PËRMBAJTJA.....	263