

BEKTASHIZMI SI MODEL DHE METAFORË E ‘ISLAMIT BALLKANIK’

Piro Rexhepi*

Abstrakt

Ky punim shqyrton në mënyrë kritike ndërveprimin midis Islamit dhe politikave të zgjerimit të Bashkimit Evropian në Ballkan, duke u fokusuar në ndërtimin e një “Islami Ballkanik” të homogjenizuar. Duke përdorur një *kornizë dekoloniale*, studimi mbështetet në mendimin islamik dekolonial të Sirin Adlbi Sibai dhe kritikën e Salman Sayyid ndaj historiografisë eurocentrike. Përmes kësaj qasjeje, ai shqyrton se si praktikatat islame të ringjallura paraqiten në diskurse që portretizojnë bektashizmin dhe Islamin ballkanik si mishërime të tolerancës, ndërsa ringjalljet e tjera islame paraqiten si kërcënime të jashtme.

Implikimet praktike të gjetjeve sugjerojnë që politikatat që synojnë integrimin e myslimanëve të Ballkanit në kuadrin e BE-së duhet të shmangin përjetësimin e ndarjeve brenda komuniteteve myslimane ose izolimin e tyre nga bota myslimane globale. Studimi bën thirrje për qasje gjithëpërfshirëse që njeh diversitetin brenda Islamit Ballkanik dhe lidhjet komplekse historike të tij me identitetet më të gjera myslimane. Ai gjithashtu avokon për një ndryshim në politikatat e BE-së, duke shmangur kornizimin e myslimanëve të Ballkanit si “pakica model” dhe duke promovuar përfaqësimin e barabartë të traditave të ndryshme islame në Evropë.

Fjalë Kyçe: *Bektashizmi, “Islami Ballkanik”, qasja dekoloniale*

* Prof. Ass. Dr. në Nothampton Community College, Angli, ORCID nr.0000-0001-9691-1842, e-mail: p.rexhepi@ucl.ac.uk

BEKTASHISM AS A MODEL AND METAPHOR FOR “BALKAN ISLAM”

Abstract

This paper critically examines the intersection of Islam and the European Union's enlargement policies in the Balkans, focusing on the construction of a homogenized "Balkan Islam." Employing a *decolonial* framework, the study draws from Sirin Adlbi Sibai's decolonial Islamic thought and Salman Sayyid's critique of Eurocentric historiography. Through this approach, it interrogates how revived Islamic practices are framed within discourses portraying Bektashism and Balkan Islam as embodiments of tolerance aligned with European values, while depicting other Islamic revivals as external threats.

Practical implications of the findings suggest that policies aiming to integrate Balkan Muslims into the EU framework must avoid perpetuating divisions within Muslim communities or isolating them from the global Muslim world. The study calls for inclusive approaches that recognize the diversity within Balkan Islam and its complex historical ties to broader Muslim identities. It further advocates for a shift in EU policies, moving away from framing Balkan Muslims as “model minorities” and instead fostering equal and equitable representation of diverse Islamic traditions in Europe.

Keywords: *Bektashism, Balkan Islam, decolonial approach*

Hyrje

Shiizmi thotë Hamid Dabashi, është politika dhe poetika e islamit, është islami i protestës që refuzon dorëzimin, teologjia që lulëzon në kundërshtim të padrejtësisë, gjithmonë e gatshme t'u bëjë ballë Qerbelave të reja, të ringjallë besimin dhe përkushtimin për të vënë drejtësi.

Shiizmi është ngjyra jeshile e Islamit që nderon Hazreti Zehranë, të bijën e Profetit, frymëzimin e përndritshëm të dymbëdhjetë tarikateve që në kujtimin dhe nderimin e veprave të saja dhe të Dymbëdhjetë Imamëve përçon ‘bindjen hyjnore se gjithçka një ditë do të gjejë drejtësi’ (Dabashi, 2011, xi). Pjesa më e madhe e tarikatit bektashi bazohet në përkushtimet shiite – që nga kujtimi i vazhdueshëm i luftës se drejtë të Qerbelasë, zisë dhe devotshmërisë për Imam Aliun e deri te betimi për të ndjekur me besnikëri rrugën e Ehlul-Bejtit dhe të gjithë atyre ‘që flenë’. Ata ‘që flenë’ për bektashinjtë janë të gjithë ata dervishë, baballarë dhe ata pak dede, tyrbet e të cilëve bëhen vendet e nderimit dhe konfirmimit të besimit, frikës dhe dëshirave bektashiane. T’i zësh goje pa të drejtë, a të betohesh me sakrificën e tyre, do të thotë ta kundërshtosh vazhdimin e rendit kozmik mbi shpatullat e së cilëve ruhet rruga që mundëson kalimin nga njëra kohë në tjetrën që nga fshehja e Imamit.

Nga Dagestani në Dar es-Selam dhe Detroit, shiitët zgjedhin manifestimin më modest dhe më diskret të ritualeve të tyre kundrejt manifestimeve publike të ‘ta’zija-së’ dhe ceremonive të zisë së ashureve në Qom ose Qerbela. Për bektashinjtë në veçanti, tërheqja e vëmendjes ndaj vetvetes gjatë përjetimit të zisë konsiderohet shpërfytyrim i pirit Haxhi Bektash Veli (1209-71) i cili nderohet për virtytin e tij të thjeshtësisë. Baballarët bektashinj shqiptarë dhe turq thonë se kjo modesti është një përgjigje praktike e bektashinjeve për shkak të përndjekjes dhe paragjyqimit të tyre në shekullin e fundit të Perandorisë Osmane, gjë që kërkonte modesti dhe misticizëm për të lartësuar besimin dhe për t’i ikur vëmendjes. Tensioni që është bërë pjesë e rrugës bektashiane, ku shpërfaqja publike dhe të qenët privat/i bashkësisë kanë marrë tipare ceremoniale. Ajo që është në publik dhe ajo që shndërron në bashkësi vërehet nga afër përmes pragut, pragu i derës që ndan pjesën e brendshme nga jashtë, kohët e jashtme nga ato të brendshme; kalimi i tij është një nga ritualet më të respektuara të hyrjes në çdo teqe bektashiane. Te shumica e tyre, puthja e pragut pas hyrjes dhe daljes kërkohet si përkushtim për të ruajtur gjithçka që përjetohet brenda dhe në zemrën e personit, dhe për t’i dhënë pjesës së jashtme vetëm atë që mund të kapet dhe absorbohet nga jashtë. Për këtë arsye

prozelitizmi, as nuk praktikohet, as nuk preferohet. Ashiku duhet ta gjejë rrugën e tij drejt pragut të derës, ‘ta marrë dorën’ si *nesip* dhe të futet në udhën e *muhibit* - kërkuarit, kërkimin e dritës së të cilit e ndihmon e gjithë bashkësia dhe udhërrëfyesi i tij shpirtëror, por askush nuk e përshkruan. Në mejdan, *muhibi* bëhet një me bashkësinë përmes ‘ikrar-ajnit’ të tyre kolektiv, konfirmimit të besimit të tyre. Kësisoj, askush nuk lind bektashi, por duhet të përpiket të bëhet i tillë. Dervishëve dhe baballarëve bektashinj u pëlqejnë gjëgjëzat dhe shakatë, prandaj ata që kanë shkathtësi interpretimi dhe humori gjithmonë e kanë më të lehtë ta marrin udhën - një thënie e përhapur shqiptare në Kosovë thotë: ‘në kofsh bektesh, ec e merre vesh!’

I gjendur kryesisht në Shqipëri, Maqedoni e Kosovë, por edhe në pjesë të Bosnjës, Bullgarisë dhe Greqisë, bektashizmi jo rallë është përshkruar si islami nominal sidomos në fjalorin e Sufizmit *New Age*, shpesh herë edhe si shembull i ‘islamit ballkanik’, paqësor në trajtat e akademisë. Ky lloj përfaqësimi i bektashizmit, si dhe alevizmit në Turqi, nëpër qarqet akademike, politike dhe mediatike shpesh është ndërmarr me synime politik për të promovuar ‘islamin liberal’. Muëdini (2015) e quan këtë fenomen ‘financim i sufizmit’, ku projekte të ndryshme neoliberales të kalimit më të madh nga qeveria në joqeveri, i kanë angazhuar komunitetet fetare për ‘kundërshtimin e radikalizmit’, duke promovuar njëkohësisht fenë si mjet për zgjidhjen e konflikteve për çështje që nuk janë domosdoshmërisht fetare (Hurd, 2015). Në këtë drejtim, bektashinjtë admirohen si komuniteti më i denjë i shkollave islame për t’i “kapërcyer boshllëqet doktrinare mes krishterimit dhe islamit duke i përqaftuar besimet lokale në një teologji të riformuluar” (Blumi, 2005, fq. 5). Kategorizime të pafundme akademike janë përpjekur t’i përkufizojnë bektashinjtë në kundërshtim me islamin sunit dhe shiit. Bektashinjtë, siç shkruan Vickers (2008, fq. 5), “megjithëse përgjithësisht shiitë, janë sekt joortodoks, panteist i islamit që e gjen Zotin brenda natyrës dhe kafshëve, si dhe brenda njerëzimit”. Në vëzhgimin e praktikave të tij te komunitetet shqipfolëse, Clayer (2010, fq. 53) vëren se bektashizmi është bërë ‘mjet i promovimit të “një islami tjetër”, ‘fe’ e interpretuar si ‘urë mes islamit dhe krishterimit’, apo madje edhe si ‘fe shqiptare’. Ky konceptim i bektashinjve si të krisht-

terë-myslimanë nuk është i kohëve të fundit. Coon (1955, fq. 394) shkruan në *American Anthropologist*, në vitin 1955 se, 'bektashinjtë, në disa aspekte janë pothuajse të krishterë'. Me rrënjë në fillim të shekullit të njëzetë, në studimet evropiane dhe amerikane të realizuara në Ballkan gjatë rënies së Perandorisë Osmane (Brailsford, 1906; Birge, 1937; Durham, 1920, 1985; Hasluck, 1925, 1929; Swire, 1937), bektashinjtë u panë edhe si myslimanë të moderuar nga dijetarët të cilët, megjithëse nuk e kishin studiuar islamin në kontekste të tjera, e imagjinonin një islam më të zjarrtë në lindje të Ballkanit. Në një nga tekstet më të cituara për natyrën tolerante dhe jofanatike të bektashinjeve, "The nonconformist Moslems of Albania", Hasluck (1925, fq. 394) konsideron se 'Ungjilli bektashian, kaq i ndryshëm nga "shpata e zjarrtë" konvencionale e islamit, theksi i tij në etikë e dallon fort nga fetë e tjera të Lindjes së Afërt, të cilat shumë shpesh janë thjesht rituale shterpë dhe për këtë arsye është i gjallë, pasi ato kanë ngecur'. Bektashizmi, përfundon Hasluck (1925, fq. 398), 'ofron një islam pa ngurtësi ose përjashtime të bezdisshme'. Në mënyrë të ngjashme, fokusi i studiuesve perëndimorë tek alevitë-bektashinjtë në Turqi nga shekulli i nëntëmbëdhjetë e tutje ka pasur ndikim të madh në mënyrën se si alevitë-bektashinjtë e kanë parë dhe përjetuar veten e tyre dhe mënyrat në të cilat ata janë përpjekur t'i shmangin strategjitë e konvertimit misionar të krishterë ose projektet e fundit nacionaliste laike të Turqisë (Dressler, 2013; Kaya, 1998). Pjesa më e madhe e këtyre studimeve ishin njohuri të lidhura ose rrjedhojë e aventurave perandorake, fantazive orientaliste dhe, së fundmi, kërkimit evropian për një model 'islami autokton' që mund t'u shërbejë nevojave multikulturore të njohjes dhe përfaqësimit të një bashkimi evropian neoliberal. Si bektashi, unë marr guximin të bëj diçka tjetër këtu.

Ky shkrim i qaset tarikatit bektashian, përmes islamit dekolonial siç artikullohet nga Sirin Adlbi Sibai (2017) në angazhimin e tij kritik me islamin, përtej brengave konservatore për të kaluarën dhe 'jo një varg dogmash dhe doktrinash' por 'mbi të gjitha si përvojë' që duhet të trajtohet përmes 'opsionit dekolonial' për dekolonizimin epistemik (Mignolo dhe Escobar, 2013). Qasja dekoloniale, siç thotë Salman Sayyid (2014, fq. 125), tenton të shtjellojë pohimin se

“identiteti mysliman është më pak stabil, më pak autentik dhe shumë më imagjinar se etnia ose klasa, dhe për këtë arsye është i paaftë të krijojë dhe të ruajë identitetin kolektiv, është pak më shumë se pasqyrimi i idesë se politika është e pamundur për joperëndimin.”

Për më tepër, shtjellimi i islamit dekolonial, siç argumenton Sayyid (2016) është proces i sfidimit të ‘historiografisë eurocentrike dhe mësimi të historisë së vepruesit mysliman’, ndërsa gjithashtu ‘ndryshon kornizën e referencës që na është lënë nga rendi kolonial dhe është brendësuar nga helmimi perëndimor, dhe paraqitet si e vërteta’.

Përmendja e projektit të papërfunduar të Jalal el-Ahmadit (1984) ‘gharbzadegi’ nga Sayyidi, ose ‘helmimi perëndimor’, është pjesërisht e rrënjosur në shiizmin dekolonial që vuri në pikëpyetje ‘alternativat’ binare të dekolonizimit të Luftës së Ftohtë ose të socializmit sovjetik ose të kapitalizmit evropiano-amerikan, duke i përshkruar të dyja si dy anët e së njëjtës paradigme koloniale ‘okcidentale’. Duke pasur parasysh afërsinë e bektashinjve me shiizmin, unë po i qasem përvojës bektashiane edhe përmes këndit të shiizmit dekolonial siç artikullohet nga Ali Shari'ati, rikthimi i shiizmit të të cilit 'kundër fisnikërisë, kundër diktaturës, kundër kapitalizmit, kundër varfërisë dhe kundër racizmit' (Dabashi, 2011, fq. 53), sot është më i rëndësishëm se kurrë më parë. Rëndësia e nënshtrimit të epistemologjisë bektashiane ndaj islamit dekolonial dhe shiizmit është projekt i asaj që Salman Sayyid (2016) e quan ‘pastrim’ si mënyrë që myslimanët të flasin nga një pozicion dekolonial dhe autonom, pasi ‘autonomia myslimane kërkon jo vetëm që myslimanët ta njohin dinin e tyre, por edhe ta njohin historinë e tyre’ pa të cilën, këmbëngul ai, ‘çdo kuptim i dinit tonë do të pengohet, dhe thjesht do të riprodhojë dhe forcojë orientalizmin’. Në kontekstin bektashian dhe ballkanik mysliman, kjo do të kërkonte rishikimin e narrativave nacionaliste pasosmane, duke u angazhuar në një lexim kritik të teksteve të shekullit XIX dhe XX mbi islamin dhe myslimanët në Ballkan, duke shqyrtuar gjithashtu historinë e luftërave antkoloniale dhe solidaritetet mes myslimanëve në Ballkan dhe botës më të madhe myslimane.

Unë po i qasem bektashizmit jo si fe, jo si sekt, apo përmes një këndvështrimi sektar dhe krahasues, por si konceptualizim i shiizmit nga Dabashi (2011: xii), si 'poezi, elegji, eulogji, epikë, si një pauzë lavdate e çastit që historia ta kujtojë veten dhe të ngjizet nga e para'. E fundit, por jo më pak e rëndësishmja, meqë fokusi im janë kryesisht bektashinjtë shqipfolës në Ballkan, puna ime është frymëzuar nga një gamë e gjerë studiuesish shqiptarë, të cilët në tre dekadat e fundit janë përpjekur të vënë në pikëpyetje fshirjen e historisë dhe kujtesës myslimane në Ballkan, ndër të cilat kryesore është puna e Ervin Hatibit kushtuar shqyrtimit të 'ëndrrës intelektuale shqiptare për një zgjidhje përfundimtare të problemit mysliman mes shqiptarëve' (Hatibi, 2009, fq.145). Puna e Hatibit ka qenë boshte në vënie në pikëpyetje të narrativës standarde historike shqiptare të ngopur me retorikë antimyslimane që i ka heshtur dhe i ka shpallur 'klandestine' veprat e intelektualëve shqiptarë, historitë e të cilëve i kanë dhënë dukshmëri një historie më komplekse të islamit të shqiptarët, përtej narrativës standarde të konvertimit të dhunshëm nën shpatën e Perandorisë Osmane. Puna e Hatibit nuk është e rëndësishme vetëm në ngritjen e vetëdijes publike se si tezat e 'islamizimit agresiv' kanë kontribuar në tendencat bashkëkohore të islamofobisë, por edhe në rritjen e dukshmërisë së autorëve të heshtur si Sherif Delvina (1998), Ferid Duka (2012) dhe Nexhat Ibrahim (2004), ndër të tjera, puna e të cilëve ofron qasje të reja në të menduarit e islamit të shqiptarët dhe në Ballkan në përgjithësi.

Duke pasur parasysh këtë, pjesa e parë e këtij shkrimi shtjellon mënyrën në të cilën bektashinjtë parashikohen si modeli shembullor për islamin e moderuar në Ballkan – të afërmit e prezentueshëm, siç vëren Hatibi (2009), dhe jo 'marrëdhënie fshati' si sunitët e zakonshëm. Qëllimi im është të shtjelloj prodhimin dhe përhapjen e njohurive rreth bektashinjve dhe islamit në Ballkan në kontekstin e proceseve të zgjerimit të BE-së dhe mënyrave në të cilat myslimanët e rajonit janë mobilizuar për të ndërtuar një islam evropian, që mund të shërbejë edhe si model për myslimanët e tjerë në BE, në proceset e gjera gjeopolitike për të përcaktuar kufijtë e BE-së. Në pjesën e dytë, propozoj një qasje dekoloniale ndaj studimit të islamit në Ballkan duke

sjellë në plan të parë çështjen se kujt i jepet hapësirë dhe kush heshtet në studimin e islamit në Ballkan dhe duke hapur debatin për diskutimet lokale të islamit, të botuara në gjuhën shqipe, bullgare, maqedonase dhe boshnjake ndër komunitetet myslimane në Ballkan, duke rikthyer subjektivitetin dhe kujtesën myslimane në një fushë e cila është përvetësuar për projekte problematike të përcaktimit të kufijve evropianë përgjatë vijave të ndarjes racore dhe fetare.

Bektashinjtë: Modeli i myslimanëve të moderuar të Ballkanit

Intervistuesi: Në kontekst të asaj që ka ndodhur në Jugosllavi, do të doja t'ju pyesja për intolerancën fetare. Gjysma e shqiptarëve janë myslimanë, duke përfshirë familjen tuaj. A keni pasur ju edukim fetar? A ka ndonjë rrezik nga fundamentalizmi islam në Shqipëri tani kur praktikimi i fesë është i lirë?

Kadaré: Nuk ma merr mendja. Familja ime ishte myslimane me emër, por nuk ishin praktikues. Askush rreth meje nuk ishte fetar. Përveç kësaj, sektu bektashi i islamit që praktikohet në Shqipëri është shumë i matur, madje edhe më shumë se në Bosnjë. Andaj nuk mendoj se duhet të brengosemi në këtë drejtim.

(Kadaré dhe Shusha, 1998)

Në këtë fragment nga një intervistë e dhënë për 'Paris Review' në vitin 1998, shkrimtari shqiptar Kadare i përmend bektashinjtë si përgjigje ndaj asaj që ishte bërë çështje e përhapur mes intelektualëve shqiptarë dhe boshnjakë në vitet 1990. Duke iu përgjigjur pyetjeve që paraqesin gjenocidin dhe dëbimin e myslimanëve të Jugosllavisë si rezultat i 'fundamentalizmit islamik' vetëm tre vjet pas gjenocidit boshnjak dhe një vit para Masakrës së Reçakut, Kadare dha atë që ishte bërë shpjegim standard i minimizimit të rolit të islamit në jetën dhe komunitetet e tyre, si mënyrë për t'i zbutur ankthet historike evropiane të pranisë së vazhdueshme myslimane në Ballkan, veçanërisht në kulmin e tezës së përplasjes së civilizimeve pas Luftës së Ftohtë, që e ki-

shte cilësuar Ballkanin si një nga vendet e përplasjeve të tilla. Ajo që është interesante, megjithatë, është pretendimi i Kadaresë se 'islami bektashian i praktikuar në Shqipëri është shumë i matur'. Ka dy çështje në këtë pretendim. E para sugjeron se islami siç praktikohet në Shqipëri është kryesisht bektashian edhe pse bektashinjtë përbëjnë vetëm 3 deri në 5 për qind të mbarë popullsisë së përgjithshme. Pretendimi më interesant është se bektashinjtë janë myslimanë të matur nga të cilët nuk duhet të kihet frikë – ndryshe nga myslimanët e tjerë.

Në vitet 1990 bektashinjtë u bënë metaforë dhe model i myslimanëve të matur në Ballkan. Hatibi thekson se si udhëtarët perëndimorë kanë

‘ndjerë simpati të madhe ndaj bektashinjve, një simpati që e kanë pasur edhe studiues të ndryshëm bashkëkohorë, e cila është krijuar për shkak të qëndrimit të tyre sinkretik, themelit perëndimor të udhëzimeve dhe mënyrës së tyre të jetesës, si dhe për shkak të ndarjes pasuese nga tradita dhe aspektet ‘e pakëndshme’ të islamit. Shikuar me syrin perëndimor, mund të themi se bektashinjtë janë ‘të afërmit e prezantueshëm’, ndërsa myslimanët sunitë duket se janë 'marrëdhënie fshati', ata që nuk do të preferonit t'i ftonit në dasmën tuaj. (Hatibi, 2009)

Karakteristikat e jashtme të bektashinjve i kanë bërë ata të preferuar si në kurimin e kaluar ashtu edhe në atë të tanishëm të imazhit të ‘mezi myslimanëve’ të Shqipërisë, duke tërhequr gjithashtu interesin e ri të gjetur të komuniteteve shpirtërore *New Age* në Evropë dhe SHBA për mësimet dhe praktikat sufiste. Ndër shqiptarët, bektashizmi përbënte një gur themeli për kërkesat për vetëvendosje të kombit që shiheshin me dyshim për shkak të popullsisë me shumicë myslimane në Evropën e fundit të shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe fillimit të shekullit të njëzetë. Kjo traditë vazhdon. Presidenti shqiptar, duke folur në një simpozium mbi bektashizmin në Tiranë, i quajti bektashinjtë ‘ideologët kryesorë të Rilindjes sonë Kombëtare në platformën e tyre për një Shqipëri të lirë dhe evropiane’ dhe ‘shtyllë kryesore për krijimin e

shtetit të ri, harmonisë fetare mes besimeve dhe grupeve fetare' (Nishani, 2014).

Duke kërkuar ta promovojë Shqipërinë si një vend evropian, struktura bektashiane e shfrytëzoi mundësinë për t'u angazhuar në dialogje të ndryshme 'ndërfetare'. Në një vizitë në Vatikan në vitin 2016, kreu i Urdhrit Bektashian Shqiptar, Haxhi Dede-Baba Edmond Brahimaj, u bëri thirrje të gjithë të pranishmëve në takim që të forconin unitetin mes besimeve dhe feve në dialogun ndërfetar. Në anën tjetër, Radio e Vatikanit raportoi se Dede-Baba përfaqësonte urdhrin mistik të bektashinjve, të cilët 'abstenojnë nga shumë praktika të rëndomta të islamit sunit'. Raporti gjithashtu thekson se ndryshe nga sunitët, bektashinjtë 'luten vetëm dy herë në ditë; nuk detyrohen të kthehen drejt Mekës; gratë e tyre nuk janë të mbuluara; dhe nëse nuk hanë mish derri, konsumi i alkoolit nuk është plotësisht i ndaluar'. Në rast se mesazhi mund të ketë humbur mes rreshtash, raporti shton gjithashtu se 'në vitet e para të shekullit të njëzetë, ata luftuan së bashku me të krishterët në favor të pavarësisë së Shqipërisë, ndryshe nga sunitët besnikë ndaj Sulltanit' dhe se ata shihen si heretikë 'nga shumica sunite' (Radio Vatikani, 2016). La Stampa ndërkaq, duke vënë në dukje rëndësinë e takimit dhe mesazhin e bashkëjetesës ndërfetare që të dy udhëheqësit shpirtërorë dërguan, argumenton se mesazhi që Dede-Baba Bektashi solli në Romë është i 'rëndësisë unike' pasi Ballkani përbën 'një kufi të vërtetë evropian në luftën kundër Kalifatit' (Bernardelli, 2016); termi 'kalifat' në tekst nuk specifikohet. Pas vizitës së tij në Selinë e Shenjtë, Dede Baba udhëtoi për në Paris ku, duke marrë pjesë në një ngjarje të titulluar "La Journée de la Culture Bektashi à Paris" deklaroi se 'bektashinjtë janë përfaqësuesit e llojit të islamit tolerant dhe të matur, të praktikuar nga të gjithë myslimanët në Ballkan' dhe se ata nuk duhet të ngatërrohen me myslimanët e humbur të Lindjes së Mesme.

Ky përfaqësim i islamit bektashian si islam ballkanik, i pranueshëm për Evropën dhe si diçka që duhet të mbrohet për hir të Evropës, funksionon përmes një 'ekonomie frike' të bazuar në premisa të shumëfishta. Përsëritja e një islami bektashian dhe ballkanik, që duhet të vihet në shërbim të Evropës dhe të jetë i pranueshëm për të, është pro-

blematike jo vetëm për shkak të faktit se ushqen ndarje brenda komuniteteve myslimane duke i përcaktuar ata që Mamdani (2002) i quan myslimanë “të mirë” dhe “të këqij”, por gjithashtu mbështet hierarkitë hapësinore dhe kohore të raciaizuara që formojnë pozicionimin gjeopolitik evropiano-amerikan të zonave të tyre kufitare. Në këtë grupim, hierarkia e myslimanëve të besuar bazohet në distancën e tyre nga islami ortodoks, i vendosur në të kaluarën dhe në hapësirë diku thellë në “Lindjen e Mesme”, dhe myslimanët e besuar, afërsia e të cilëve me Evropën hapësinore, shpirtërore dhe kohore, i bën si subjekte të mundshme. Brenda kësaj logjike, myslimanët bektashinj janë të preferuarit brenda Ballkanit, ndërsa Ballkani është i preferuari brenda Lindjes së Afërt/së Mesme, e kështu me radhë. Rezultati më i dëmshëm i këtyre hierarkive të myslimanëve “të mirë” dhe “të këqij” është ushqerja e tyre përmes ndarjeve brenda komuniteteve nga gazetarë dhe akademikë të huaj, të cilët i thellojnë më tej ndarjet duke i formësuar këto pyetje brenda këndvështrimit të “viktimize dhe keqbërësve”. Shikoni, për shembull, se si rasti i dy sulmeve ndaj teqesë bektashiane “Harabati Baba” në Tetovë të Maqedonisë, në vitin 2002 dhe 2009, ka arritur të përcaktojë marrëdhëniet mes sunitëve dhe bektashinjve në mbarë Maqedoninë, duke sugjeruar se ‘bektashinjët janë nën presion të dhunshëm nga Bashkësia zyrtare sunitë, fundamentaliste, dhe radikale islame e Maqedonisë’ (Schwartz, 2012). I njëjti autor vazhdon të përshkruajë pushtimin e teqesë nga një grup i vogël ekstremistësh si ‘ndërhyrës sunitë’ të cilët e shndërruan një kullë të kompleksit “Harabati” në minare duke i vënë altoparlantë, nga ku këndohet ezani rregullisht në mënyrë të ashpër dhe të shpejtë vehabiste të frymëzuar nga Arabia Saudite’, duke shtuar se ‘ndërsa gratë luten së bashku me burrat dhe këndojnë ilahi bektashiane në ritualet bektashiane sufiste, ndërhyrësit sunitë e shndërruan një nga ndërtesat e kompleksit “Harabati” në një ‘xhami të ndarë të grave’ (Schwartz, 2014). Në po këtë artikull, autori vëren se ndërsa ‘bektashinjët shqiptarë njihen për marrëdhëniet e tyre të mira historike me të krishterët katolikë dhe ortodoksë dhe me hebrenjtë’ e njëjta gjë nuk mund të thuhet për ‘ulematë’ zyrtarë sunni, marrëdhëniet e të cilëve me bashkësitë e tjera fetare, sipas autorit, ‘janë më të komplikuar’ (Schwartz, 2014). Schwartz ka

bërë disa përpjekje për t'i 'mbrojtur' komunitetet e përgjithshme myslimane të Maqedonisë duke pretenduar se 'islamistët arabë fituan hapësirë më të madhe për manovrim në Maqedoni', se Bashkësia Islame zyrtare e Maqedonisë është 'nën kontroll të ngushtë arab' dhe se 'fundamentalistët kanë sulmuar traditën e mirënjohur myslimane ballkanike të besimeve dhe praktikave metafizike sufiste, por ishin dukshëm më të pasur, ndërsa iranianët vënë në pah kontributet e tyre të kaluara në trashëgiminë sufiste' (Schwartz, 2014).

Duke kërkuar t'i pajtojnë ankthet evropiane, sikurse bektashinjtë, edhe komunitetet e tjera myslimane në Ballkan përfshihen në një diskurs të ngjashëm që i dallon ata si myslimanë të drejtë dhe të moderuar kundrejt atyre më radikalë që duhet të kordonizohen nga Evropa. Dijetarët lokalë islamë dhe udhëheqësit e bashkësisë janë angazhuar gjithashtu në prodhimin e një 'islami evropian' gjeokohor specifik në Ballkan. Për shembull, në një konferencë të organizuar në vitin 2014 nga Presidenti i Republikës së Austrisë, Heinz Fischer, me temë myslimanët në Ballkan, studiuesi boshnjak islam Enes Karčić (2014) argumentoi se 'islami tradicional në Ballkan është islam autokton, islam i rrënjëve kulturore lokale' dhe se

“është detyra e jonë sot, të përpiqemi në rrugën e promovimit të këtyre interpretimeve shpirtërore dhe praktike të islamit, në kontekstin e integriteteve të ardhshme evropiane dhe euro-atlantike në Ballkan. Natyrisht, ne shpresojmë që Bashkimi Evropian, si udhëheqësi ynë *de facto* aktual dhe i ardhshëm, do t'i respektojë komponentët myslimanë të Ballkanit dhe Evropës.

Merdjanova vëren se, ndërsa kreu i komunitetit mysliman shqiptar e përshkroi islamit shqiptar si 'shumë të pranueshëm për Evropën dhe Perëndimin sepse është civil', Rešid Hafizović, anëtar i Fakultetit të Studimeve Islame në Universitetin e Sarajevës, i tha asaj se 'myslimanët autentikë evropianë janë përfaqësuesit historikë të islamit në Evropë' (2013, fq. 121). El-Tayeb (2011, xxxii-xxxiii), argumenton se si 'ata që perceptohen si joevropianë vazhdimisht duhet të dëshmojnë se prania e tyre është legjitime, sepse nuk ka hapësirë brenda kufijve të Evropës që ata mund ta pretendojnë si të tyre, në të cilën statusi i tyre

i përkatësisë është i padiskutueshëm' – nevoja për shfaqje të besnikërisë është vetë dëshmia se myslimanët nuk perceptohen si evropianë në radhë të parë. Intensifikimi dhe shumëfishimi i kufijve të BE-së, pas Luftës së Ftohtë, megjithatë, përballë përsëritjes së vazhdueshme të Europës 'pa kufij', i ka caktuar kufijtë e saj gjeopolitikë në Ballkan, ku integrimi i vendeve me shumicë myslimane perceptohet dhe paraqitet si kërcënim për stabilitetin dhe sigurinë evropiane. Pikërisht në këtë zgjerim dhe kufizim strategjik të BE-së myslimanët e Ballkanit duhet të projektohen dhe perceptohen si rrënjësisht të ndryshëm nga ata në Lindjen e Mesme në rastin më të mirë, ose të kërcënuar nga myslimanët e Lindjes së Mesme, duke destabilizuar dhe radikalizuar natyrën paqësore të islamit të Ballkanit (Rexhepi, 2015) 2016a, 2016b.

Ky presion pas Luftës së Ftohtë, ku myslimanët në Ballkan janë detyruar të kërkojnë falje për islamit e tyre duke e paraqitur veten pa islam, ka qenë forma mbizotëruese e leximit dhe shkrimit të myslimanëve në Ballkan. Kjo ka përfshirë konceptet si 'rishfaqja e islamit', 'rizbulimi i umetit' ose 'islami i ri në Ballkan' të cilat grupohen nën 'kthimin e përgjithshëm të Zotit në postkomunizëm' (Bougarel and Clayer 2001; Buden, 2009; Ghodsee, 2009; Merdjanova, 2013). Në mënyrë të ngjashme, studimet që përqendrohen në përhapjen e Islamit ekstremist në Ballkan theksojnë rolin e ndikimeve të huaja në atë që ndryshe quhet si 'islami evropian'. Koncepti i një islami të rishfaqur në Ballkan bazohet në të kuptuarit se myslimanët e Ballkanit gjatë socializmit kishin kontakt të kufizuar me pjesën tjetër të botës myslimane, ose që lidhjet e mëparshme më të forta u dobësuan ose u shkëputën pas rënies së Perandorisë Osmane, dhe veçanërisht gjatë periudhës socialiste. Në këtë drejtim, projeksioni i myslimanëve në Ballkan si postsocialistë i vendos historitë e tyre jashtë historive dhe gjeografive postkoloniale.

Kjo duket veçanërisht në proceset e zgjerimit të BE-së në Ballkan, ku proceset e integritit shërbejnë si shënjeshtë të hapësorizimit nëpër kufijtë në të cilët BE-ja vjen për të përcaktuar legjitimitetin e saj mbi-kombëtar. Duke diskutuar mënyrat se si myslimanët e Ballkanit mund të mobilizohen në ndërtimin e islamit evropian - Dittrich dhe Montanaro Jankovski (2005) argumentojnë se, 'edhe myslimanët e Ballkanit

edhe përcaktimi i kufijve të ardhshëm të Bashkimit të zgjeruar do t'i japin formë kontekstit të përgjithshëm për vitet që do të vijnë' në rajon. Al-Bahari (2006, fq. 28) thekson se si “në këto anë puna identitare, administrative dhe politike, përmes së cilës hegjemonitë përjashtuese të kombit, shtetësisë, sovranitetit dhe bashkësisë mbikombëtare po prodhohen (dhe sfidohen) është sigurisht e dukshme”. Në këtë kontekst, prodhimi i njohurive mbi islamin ballkanik funksionon përmes mbledhjes së raportimeve të mediave, hulumtimit akademik dhe proceseve të zgjerimit të BE-së dhe politikave kufitare, të cilat puqen drejt ndarjes së myslimanëve të Ballkanit nga pjesa tjetër e botës më të madhe myslimane duke i integruar ata në BE. Kjo bëhet përmes procesit të konfigurimit hapësinor dhe kohor eurocentrik, i cili forcon pretendimet se ‘ringjallja’ bashkëkohore e islamit në Ballkan ndikohet nga aktorë të jashtëm dhe se ‘islami ballkanik’ - ndryshe nga llojet e reja të huaja të islamit - është tolerant, laik dhe, më e rëndësishmja, evropian. Ky projekt sistematik i ndarjes dhe diferencimit jo vetëm që bie ndesh me praktikën bashkëkohore të rriteve të ndryshme islame në Ballkan, por gjithashtu e paraqet islamin në Ballkan si të pandryshueshëm dhe të mbërthyer përgjithmonë në një të kaluar të pandryshueshme. Nga ky këndvështrim, ndërveprimi i myslimanëve në Ballkan me ata në Lindjen e Mesme shpesh paraqitet si kërcënim potencial për stabilitetin dhe sigurinë rajonale të BE-së dhe si një formë radikalizimi i një lloji evropian të islamit. Në këtë kontekst, islami dhe myslimanët që jetojnë në Ballkan paraqiten si myslimanë nominalë jomyslimanë, si të bardhë, evropianë dhe kryesisht laikë, ku ‘vetëdija e mbetur islame shpesh është e kontaminuar nga kriptokrishterimi, elementet sinkretike, besëtytnitë popullore dhe misticizmi (sufi) jokonform(ist) joshariatik’ (Lederer, 2015, fq. 2).

Duke i vendosur myslimanët e Ballkanit në fushat e studimit të Luftës së Ftoftë të Evropës Lindore socialiste/postsocialiste, dhe tani të integritit në BE, ata i bën vëzhgues të botëve më të mëdha postkoloniale dhe myslimane dhe jo pjesë përbërëse të tyre. Kjo vërehet sidomos te studimet dhe politikën antiterroriste dhe të përgjimit, ku marrja në pyetje e islamit ‘radikal’ në Ballkan shihet shpesh si fenomen post-social - si import destabilizues nga bota postkoloniale myslimane ose

arabe, nën maskën e misioneve të ndryshme humanitare islame gjatë konflikteve jugosllave. Elbasani (2015, fq. 12), e shtjellon islamin postsocialist në Ballkan dhe argumenton se “shoqatat e pasura arabe e kanë targetuar popullsinë myslimane në Ballkan si “bashkëbisedues” vendimtarë për të përhapur mesazhin e islamit në Evropë”, dhe se një sasi e konsiderueshme e hulumtimeve nxjerrin në pah fuqinë alarmuese të ndikimit të rrjeteve fundamentaliste në praktikën vendase. Sasia e konsiderueshme e hulumtimit të cituar nga Elbasani është studimi famëkeq “The Coming Balkan Caliphate: The Threat of Radical Islam to Europe and the West” i Delisos (2007). Në dritë të kësaj, Bougarel (2005, fq. 18) argumenton se organizatat joqeveritare islame (OJQ) nga bota arabe, të maskuara si organizata humanitare, përdorin ndihma për t'i bindur myslimanët në Ballkan t'i 'përmbushin detyrat e tyre fetare' duke shtuar se 'të gjithë ata kontribuojnë në qarkullimin e doktrina të reja fetare që vijnë nga bota arabe dhe e sfidojnë monopolin e mëparshëm të medh'hebit hanefi, si dhe legjitimitetin fetar të praktikave heterodokse të islamit ballkanik'. Ai shton se 'këto doktrina të reja përhapen gjithashtu përmes librave dhe pamfleteve të përkthyer nga arabishtja, videove dhe web-faqe, dhe ulemave të rinj që kthehen nga universitetet islamike të Gjirit Persik' (Bougarel, 2005, fq. 18). Në një skenar tjetër, Ghodsee (2009, fq. 137) shqyrton mënyrat në të cilat ndikimet arabe mbërritën në Ballkan të maskuara si organizata humanitare: 'Pas ngritjes së kampeve të refugjatëve në Maqedoni gjatë krizës së Kosovës, organizatat bamirëse islame filluan të punojnë edhe në mesin e myslimanëve shqiptarë në vend', shkruan Ghodsee, duke shpjeguar se si pas misionit fillestar humanitar, këto organizata bamirësie vazhduan ta 'korrigojnë' islamin tradicional ballkanik duke ua prezantuar atyre islamin 'e vërtetë'.

Në projektimin e myslimanëve të Ballkanit si viktimë të strategjive agresive islame që vijnë nga bota arabe, këto studime shpesh i shfaqin myslimanët në Ballkan si popullsi të targetuara të vehabizmit dhe selefizmit që përpiqen t'i indoktrinojnë dhe t'i radikalizojnë myslimanët postsocialistë. Paralajmërimi i ndikimeve të huaja mes myslimanëve të Ballkanit, siç është vehabizmi saudit, vëren Blumi (2005, fq. 12), i cili thekson se

“Arabia Saudite po e përdor këtë doktrinë të ngurtë dhe përplasëse për ta legjitimuar fushatën e vet agresive ekspansioniste të indoktrinimit në ish-Bashkimin Sovjetik (Azi Qendrore dhe Kaukaz), Azi Juglindore, Afganistan dhe Evropë. E armatosur me miliarda petrodollarë, sulmi ndaj islamit tradicional ballkanik, i cili bazohej në tolerancë dhe sinkretizëm, po fillon të shkaktojë ndarje të konsiderueshme, mbase edhe të papara, të komunitetit fetar të Kosovës.”

Përveç pikëpamjes se islami radikal po importohet në Ballkan përmes organizatave humanitare që vijnë nga Lindja e Mesme, një shqetësim tjetër në këtë narrativë dhe të ngjashme është rrugëtimi i myslimanëve nga Ballkani drejt botës arabe. Duke shkruar për Akademinë Britanike të Mbrojtjes, Vickers (2008, fq. 1) sugjeron se “historikisht shqiptarët kanë praktikuar një formë tradicionale, tolerante të islamit sunit dhe bektashian” dhe se tani “një interpretim i tretë më radikal i islamit po futet gradualisht nga të rinjtë shqiptarë që kanë studiuar jashtë vendit në vendet islame”, duke përfunduar, megjithatë, se ‘përkundër rritjes graduale të numrit të grave të mbuluara dhe burrave me mjekër, shumica e myslimanëve të Shqipërisë ende krenohen me traditën e tyre të tolerancës dhe maturisë fetare’ (2008, fq. 13). Shënjesit e largët të vendeve islame dhe arabe, të cilët sipas këtyre studimeve vijnë për të ndikuar në një interpretim radikal të islamit në mesin e myslimanëve të Ballkanit, të cilët përndryshe janë laikë, jo vetëm që e vendosin islamin radikal jashtë Evropës, por edhe Evropën e projektojnë si viktimë nën kërcënimin e ndikimeve islame dhe arabe në kufijtë e saj. Pavarësisht nga diskursi i përplasjes së civilizimit, ajo që është në rrezik këtu është se si ky “rrezik” artikullohet dhe materializohet në politikat e sigurisë kombëtare, përgjimit dhe urdhërimit/kufizimit të BE-së.

Diferencimi hapësinor dhe shpirtëror i myslimanëve në Ballkan dhe atyre në Lindjen e Mesme dhe Afrikën e Veriut, megjithatë, nuk është aq shumë produkt i BE-së sa është produkt i hartave gjeopolitike koloniale evropiane në lidhje me qendrën e saj vetëreferenciale: Lindjen e Afërt, Lindjen e Mesme, Lindjen e Largët, e kështu me radhë.

Kështu, krijimi i islamit ballkanik është produkt i ekskursioneve të hershme koloniale evropiane në Ballkanin e pretenduar nga fuqi të shumta evropiane, por veçanërisht nga Perandoria Austro-Hungareze, gjatë rënies së Perandorisë Osmane (Amzi Erdoğdular, 2013; Heuberger, 2001; Toleva, 2012). Me më shumë se gjysmën e popullsisë myslimane në atë kohë, megjithatë, hapësirat e populluara myslimane duhej të paraqiteshin si evropiane, para se Evropa t'i rimerrte ato. Komponenti kolonial i islamit ballkanik është plot me rrëfime etnografike dhe tradita të shpikura. Me 'tradita të shpikura' e kam fjalën për fabrikimin e kornizave të ndryshme institucionale të cilat synonin ta kapsulonin islamin në Ballkan pas Perandorisë Osmane, brenda strukturave të menaxhueshme, ashtu si shpikja e 'islamit të Marokut' nga etnografët kolonialë francezë në shekullin e nëntëmbëdhjetë (Burke, 2014). Lidhjet ndërmjet kolonializmit dhe politikës bashkëkohore kërkojnë të ndiqen, siç argumenton Stoler (2016, fq. 1–2), pasi "ato nuk janë gjithmonë të gatshme për t'u kuptuar, pjesërisht sepse sjelljet koloniale nuk kanë një jetë të pavarur", por "ato mbyllen rreth problemeve bashkëkohore" duke humbur "praninë e tyre të dukshme dhe të identifikueshme në fjalorin, gramatikën konceptuale dhe idiomat e shqetësimeve aktuale". Si mund ta rimendojmë atëherë bektashizmin përtej përvojave evropiano-amerikane dhe shqetësimeve bashkëkohore të shtresuara me tolerancën ndërfaqetare, evropianizimin dhe islamin e matur? Për ta bërë këtë, dua të propozoj një shtjellim kritik të kontekstit politik në të cilin shfaqen përvojat bashkëkohore të bektashizmit.

Drejt një islami ballkanik dekolonial

Në "Who can speak? Decolonizing knowledge", Grada Kilomba (2010, fq. 27) bën pyetjet e mëposhtme në lidhje me prodhimin e njohurive akademike:

"Cilat njohuri pranohen si të tilla dhe cilat jo? Cilat njohuri bëhen pjesë e agjendave akademike dhe cilat mbeten jashtë? Njohuri të kujt janë këto? Kush konsiderohet si bartës i njohurive dhe kush jo? Kush ka të drejtën të ofrojë njohuri dhe kush nuk ka? Kush e pengon akademinë dhe kush mbetet jashtë në margjina? Dhe në fund, kush ka të drejtë të flasë?"

Për më tepër, “që një mysliman të flasë”, siç thotë Sayyid (2016), “kërkohet që ai ose ajo t'i përgjigjet një varg pyetjesh të cilat janë sqaruese, në mos lajthitëse, saqë njeriu lehtë mund të bllokohet dhe të devijohet në përpjekjen për të dëshmuar se islami nuk është në thelb mizogjen, ose se myslimanët nuk janë në thelb antiintelektualë, etj”. Si të përfshihemi në studimin dekolonial të islamit, përtej atij të prodhuar nga shkëmbimi komunikues, diskutues, i vendosur dhe i përcaktuar në raport me koordinatat gjeopolitike hapësinore dhe kohore evropiano-amerikane? Si të prodhojmë njohuri që nuk bazohen në qeverisje gjeopolitike, por që pasqyrojnë përvojën e jetuar, veçanërisht në një kohë kur veglat dhe qasjet konceptuale të përdorura në studimin e fesë sot dominohen nga konceptet perëndimore (Mandair, 2013).

Përpjekja e parë për t'i rimenduar bektashinjtë dhe islamin ballkanik, është të shqyrtohet prodhimi dhe përhapja e njohurive mbi islamin në Ballkan, pa analiza eurocentrike dhe kategoritë që e rishikojnë dhe e rihistorizojnë islamin në Ballkan nga një perspektivë myslimane. Kjo do të kërkonte një detyrë të rëndësishme: pozicionimin dhe refleksivitetin e të gjithë atyre që flasin dhe shkruajnë për islamin në Ballkan. Këtu, pyetjet e Kilombas për dekolonizimin e njohurive janë jashtëzakonisht të dobishme, veçanërisht sepse njohuritë që nuk u binden agjendave akademike përgjithësisht provincializohen, heshten ose nuk pranohen për sa kohë që nuk përputhen me konturet e topave të vendosur të ‘vëzhgimit objektiv të vendasve’.

Pyetja e dytë më e vështirë – që rrjedh nga pyetja e Kilombas se cilat njohuri janë bërë pjesë e agjendave akademike? – është të mendohet ajo që duket e paimagjinueshme në studimet bashkëkohore të islamit në Ballkan. Pra, të përqendrohemi jo në atë që i dallon, distancën dhe izolon myslimanët në Ballkan nga ata në botë si mënyrë për t'i lidhur ata me Evropën, por në atë që i bashkon ata: historitë dhe kujtimet e përbashkëta që u kanë dhënë jetë rrethanave të tyre aktuale (pas)gjenocidale dhe (pas)koloniale. Pra, të theksohen ato që Stoler i quan (2016, fq. 18) dislokimet sociale ‘etiologjitë e të cilave gjenden në etiketat që çojnë larg perandorisë dhe e shtyjnë analizën larg historive koloniale, duke i shkëputur ato lidhje’. Kjo do të nënkuptonte përfshirjen në kundërgjenealogjitë që shkojnë përtej nacionalizmit

metodologjik, duke tërhequr vëmendjen aty kur hapësira të caktuara pas-osmane në Ballkan janë paraqitur si evropiane (Ballkan) dhe janë përcaktuar për evropianizim, dhe hapësira të tjera pas-osmane të paraqitura si të Tjera (Lindja e Mesme/Afrika e Veriut) dhe që duhet të mbeten jashtë. Kjo kërkon pyetje thelbësore: Ku bazohen këto emërtime dhe diferencime? Si ndikuan këto konfigurime koloniale hapësimore dhe kohore racore në mënyrat se si edhe politikat (post)socialiste ndikohen nga një ftesë për t'u bërë qytetarë evropianë në kurriz të intensifikimit të kufijve në Ballkan që prodhojnë emigrantë si të huaj për qytetarët e ardhshëm evropianë në Ballkan? Momentet kohore që do të kërkonin vëmendje të madhe këtu janë epoka pas Luftës së Parë Botërore dhe krijimi i hartave aktuale mendore dhe konfigurimeve gjeopolitike në Ballkan dhe Lindjen e Mesme. Puna e Vitalisit (2015) mbi racën dhe daljen e SHBA-së si fuqi botërore do të ishte veçanërisht ndriçuese dhe me ndikim në rimendimin e asaj që tani vetëkuptohet si ndarje e kuptueshme gjeopolitike. Për më tepër, vëmendja ndaj periudhës jo të përafuar mes një Ballkani socialist dhe botës dekoloniale do t'i trazonte më tej këto harta gjeopolitike në dukje koherente dhe në prodhimin paralel të hierarkive të hapësirave, kufijve dhe popullsisë imperialiste.

Studimet islame dekoloniale do të përqendroheshin në atë që ka ndezur dhe frymëzuar përvoja të përbashkëta mes komuniteteve të ndryshme brenda islamit, si dhe koalicioneve më të gjera ndërsektoriale mes myslimanëve dhe grupeve të tjera të marginalizuara. Kjo thirrje për të dekolonizuar studimet eurocentrike mbi islamin në Ballkan dhe gjetkë nuk është përpjekje për një studim po aq problematik dhe reaksionar, pasi bektashinjtë në Ballkan, ashtu si myslimanët në mbarë botën, jetojnë pranë feve të tjera, dhe këto përvoja janë boshte të rëndësishme të kërkimit në marrëdhëniet ndërfaqetare. Megjithatë, ato nuk mund të ankorohen në projekte politike të përjashtimit dhe fshirjes racore siç po përdoren aktualisht në Ballkan.

Kacler (2017) konsideron se

“vendet e ish-Evropës Lindore, të cilat u bënë shtete ndihmëse, të periferizuara në marrëdhëniet e servilitetit ndaj politikës së BE-së, tregojnë një përbuzje ndaj “atyre që janë poshtë

tyre” në proceset e hierarkizimit të vazhdueshëm, dhe nga ana tjetër, një servilizëm të shtuar ndaj qendrave koloniale/perandorake evropiane; ku etno-nacionalizmi dhe diferencimi me ndarjen e punës në shkallë globale, sot paraqiten si ‘çlirim’ nga ajo që u shtyp gjatë dekadave të komunizmit/socializmit.”

Prirja për t’u përqendruar në identitetin e komuniteteve myslimane në Ballkan gjithashtu i ka bërë pyetjet rreth klasës dhe racës pothuajse të padukshme. Një studim dekoloniar që ka parasysh klasën do të ishte i rrënjësor në interpretimin e islamit të Sheri'atit (1979, fq. 49) si

“shkolla e parë e mendimit shoqëror që i njuh masat si bazë, si faktorin themelor dhe të vetëdijshëm në përcaktimin e historisë dhe shoqërisë, jo të zgjedhurit siç mendonte Nietzsche, jo aristokracinë dhe fisnikërinë siç pretendonte Platoni, as personalitetet e mëdha siç besonin Carlyle dhe Emerson, jo ata me gjak të pastër siç imagjinonte Alexis Carrel, jo priftërinjtë apo intelektualët, por masat.”

Për myslimanët në Ballkan, veçanërisht për ata në Jugosllavinë socialiste, kryqëzimi i klasës dhe besimit, socializmit dhe islamit, nuk ishte një çështje e koncepteve reciprokisht ekskluzive dhe as një nocion abstrakt i aspiratave politike, por më tepër përvoja të jetuara. Shtjellimi dhe analiza e Alija Isakovićit (1990) rreth debateve që shoqëruan ‘çështjen myslimane’ në Jugosllavi në vitet 1960 dhe 1970 - mbi përfaqësimin, rishpërndarjen dhe rolin e islamit dhe muslimanëve në zbatimin e politikave socialiste - flasin për një histori më komplekse dhe më të ndërlikuar sesa narrativat që u shfaqën menjëherë pas luftërave jugosllave. Këto mbeten kryesisht debate të anashkaluara që lypin kërkim dhe kontekstualizim të mëtejshëm në politikat më të gjera jo të përafërta dekoloniale, së cilave u përkiste Jugosllavia.

E fundit, por jo më pak e rëndësishmja, pyetjet se cilat njohuri nuk njihen, kujt i jepet dukshmëri dhe zë dhe kush heshtet, janë ndoshta pyetjet më të rëndësishmet kur merremi me njohuritë dekolonizuese. Studiuesit dekolonialë, feministë dhe *queer* me ngjyrë tashmë kanë kritikuar politikat e citimit që riprodhojnë një lloj specifik të njohuri-

ve. Strukturat dhe politikat e citimit, argumenton Ahmad (2013), mund të jenë 'teknologji riprodhuese e suksesshme, një mënyrë për të riprodhuar botën rreth trupave të caktuar' ku 'riprodhimi i një disipline mund të jetë riprodhimi i këtyre teknikave të përzgjedhjes, mënyra të bërjes së trupave dhe tematikave të caktuara thelbësore për disiplinën, ndërsa të tjerët as pjesë'. Veprat më referenciale mbi islamin ballkanik janë ato të ndërmarra nga studiues evropiano-amerikanë, puna e të cilëve në Ballkan është e rëndësishme; megjithatë, shpesh nuk arrin të futet në debate akademike dhe intelektuale lokale, duke i fshirë kontributet lokale dhe/ose historitë intelektuale. Për ta bërë këtë, të paktën, ata që flasin ose shkruajnë për islamin në Ballkan duhet t'i njohin rrjedhshëm gjuhët lokale për të qenë në gjendje të përfshihen në debatet e vazhdueshme brenda komuniteteve myslimane, të botuara në gjuhën shqipe, bullgare, maqedone e boshnjake.

Dekolonizimi i njohurive nuk është asnjëherë detyrë e lehtë, veçanërisht pasi prodhimi kolonial perandorak dhe eurocentrik i njohurive nuk është vetëm dominues dhe i përhapur, por edhe priret të bëhet i natyrshëm pavarësisht se është thellësisht i gërshetuar thellë në projektet politike bashkëkohore. Paralelisht me pyetjen se kush flet për islamin në Ballkan, pse dhe si do të ishin detyrat e një leximi gjenealogjik dhe kritik të burimeve parësore dhe arkivit si mënyrë për t'i kuptuar rrethanat politike dhe historike në të cilat kategorizimi i bektashinjve dhe myslimanëve të Ballkanit del si kategori e veçantë. Kjo nuk do të thotë kërkim për ndonjë fillim mitik ose të kaluar të lavdishme, por thjesht zbulim i projekteve politike perandorake që e kanë përvetësuar islamin në Ballkan për projekte të ndryshme problematike të përcaktimit të kufijve evropianë përgjatë diferencimeve racore dhe fetare.

Përfundim

Ky kontribut tërheq vëmendjen drejt kryqëzimit mes islamit dhe politikës së zgjerimit të BE-së në Ballkan në paraqitjen e një mandati përfaqësues të homogjenizuar të myslimanëve në Ballkan, ose islamit ballkanik. Islami i ringjallur dhe i rishfaqur shërben si hapësirë diskursive në të cilën bektashinjtë, islami ballkanik dhe evropian lexohen si tolerantë dhe përqafues të vlerave evropiane, ndërsa vetëm islami i ringjallur afrohet si tendosje e re e islamit që ‘pushton’ Evropën nga jashtë. Ky qëllim kërkon që myslimanët në Ballkan të shërbejnë si ‘tjetri i brendshëm’, të cilët duhet ta dëshmojnë vazhdimisht besnikërinë e tyre ndaj Evropës duke i policuar kufijtë e rinj, ndërsa ata shihen si një model ‘pakicë myslimane’ për myslimanët brenda Evropës. Ky lëshim delikat, që myslimanët e Ballkanit janë të thirrur ta bëjnë në hartëzimin e kufijve dhe përvetësimit e përjashtimit ideologjik të myslimanëve të tjerë, jo vetëm që i ndan ata nga bota më e madhe myslimane, por edhe krijon konflikte të brendshme mes komuniteteve myslimane në Ballkan.

Ky kontribut është vetëm një përpjekje modeste për ta dekonstruktuar shpikjen e “islamit ballkanik”. Një përpjekje më e madhe është ende e nevojshme për të shqyrtuar arkivat koloniale - jo si mjete apo pika reference në avancimin e projekteve nacionaliste dhe evropianizuese, por si një vend i kontestuar i prodhimit të njohurive, racializimit, islamofobisë dhe krijimit të perandorisë. Në këtë kontekst, jam përpjekur të përmbledh një qasje dekoloniale ndaj studimit të islamit dhe myslimanëve në Ballkan.

Literatura:

- Ahmad, S. (2013). *Making feminist points, Feministkilljoys*, në dispozicion në: <http://feministkilljoys.com/2013/09/11/makingfeministpoints/>, qasur më: (22.3.2017)
- Al-Ahmad, J. (1984). *Occidentosis: A Plague from the West*, Berkeley: Mizan Press.
- Al-Bahari, M. (2006, May). *Death and the Modern State: Making Borders and Sovereignty at the Southern Edges of Europe*, Working Paper 137, University of California, San Diego: Center for Comparative Immigration Studies.
- Amzi-Erdoğdular, L. (2013). *Afterlife of Empire: Muslim Ottoman relations in Habsburg Bosnia Herzegovina, 1878–1914*, PhD dissertation, Columbia University, New York.
- Bernardelli, G. (2016, May 11). *Francis and Albanian Bektashi leader discuss path of dialogue for Balkans*, *La Stampa*. Nxjerrë nga: <http://www.lastampa.it/2016/05/11/vaticaninsider/eng/worldnews/francis-andalbanianbektashileaderdiscusspathofdialogueforbalkans-73MUIDC1sY7SC03UaYrcfK/pagina.html>. qasur më: (22.3.2017)
- Birge, J. K. (1937). *The Bektashi Order of Dervishes*, London: Luzac & Co.
- Blumi, I. (2005). *Political Islam among the Albanians: Are the Taliban Coming to the Balkans?*, Prishtina: Kosovar Institute for Policy Research and Development.
- Bougarel, X. (2005). *The Role of Balkan Muslims in Building a European Islam*, European Policy Centre Issue Paper no. 43, Brussels: European Policy Centre and King Baudouin Foundation.
- Bougarel, X, & Nathalie, C. (2001). *Le Nouvel Islam balkanique. Les musulmans comme acteurs du post-communisme (1990–2000)*, Paris: Maisonneuve & Larose.
- Brailsford, H. N. (1906). *Macedonia: its Races and Their Future*, London: Methuen.
- Buden, B. (2009). *Zone des Übergangs: Vom Ende des Postkommunismus*, Frankfurt M.: Suhrkamp.
- Burke, E. (2014). *The Ethnographic State: France and the Invention of Moroccan Islam*, Oakland: University of California Press.
- Clayer, N. (2010). 'Adapting Islam to Europe: the Albanian example', in C. Voss and J. TelbizovaSack (eds), *Islam und Muslime in (Südost) Europa im Kontext von Transformation und EU-Erweiterung*, Berlin: Peter Lang.

