



Neo-selefizmi: Çfarë transformimesh të Islamit Ballkanik shpalos ai?

Description

Nathalie Clayer

Fragment i shkëputur nga libri i Nathalie Clayer & Xavier Bougarel, “Europe’s Balkan Muslims: A New History”, (Hurts Publications, 2017), fq. 201-209

Që nga fillimi i viteve 1990, mediat ballkanike dhe ato perëndimore i kanë rënë rregullisht alarmit të ndikimit në rritje në Evropën Juglindore të ideve “vehabite”, të emërtuar sipas Muhamed ibn Abdulvehabit, ati i doktrinës zyrtare fetare të Arabisë Saudite. Ata e shohin këtë si një shenjë të radikalizimit të Islamit ballkanik, apo si një përballje ndërmjet një Islami lokal të përkufizuar si “Evropian dhe tolerant” dhe një Islami “arab dhe ekstremist” të importuar. Megjithatë, një përjasje karikatureske e këtij lloji nuk mund të shpjegojë zhvillimet e fundit të Islamit ballkanik. Në njërin krah, termi “vehabizëm” është tejet i ngushtë për të përshkruar rrymat fetare që, në Evropën Juglindore dhe gjetkë, argumentojnë në favor të një interpretimi strik të Islamit, dhe termi më i gjerë “neo-selefizëm” duket më i përshtatshëm.^[1] Në krahun tjetër, shfaqja e rrymave neo-selefiste duhet parë medoemos në një kontekst të përgjithshëm të shkëmbimeve në rritje ndërmjet myslimanëve të Ballkanit dhe botës myslimane, mbas një gjysmë shekulli izolim të shkaktuar nga Lufta e Ftohtë. Neo-selefizmi shfaqet, pra, si një tregues i transformimeve më të thella fetare, të cilat nuk mund të reduktohen në një radikalizim të Islamit Ballkanik.

Është pa dyshim e vërtetë se idetë neo-selefiste janë përhapur në Evropën Juglindore nëpërmjet aktorëve të ndryshëm që kanë mbërritur nga bota myslimane, dhe, në veçanti, nga Gadishulli Arabik. Në klimën e trazuar të viteve 1990, kjo ka marrë trajta të ndryshme. Në Bosnje e Hercegovinë, luftëtarët e huaj që erdhën për të marrë pjesë në xhihad (luftën e shenjtë) luajtën një rol domethënës në përhapjen e neo-selefizmit. Të bashkuar për të formuar njësinë *el-Mudžahid* (Muxhahidët) në vitin 1993, ata tërhoqën në radhët e tyre disa qindra luftëtarë të rinj boshnjakë dhe i nënshtruan ata ndaj një risocializimi intensiv fetar. Në Kosovë, në krahun tjetër, muxhahidinët e huaj luajtën vetëm një rol periferik, për shkak të armiqësisë që UÇK-ja kishte ndaj tyre. Në Bosnje e Hercegovinë, Kosovë dhe vende të tjera ballkanike, organizatat humanitare islame luajtën gjithashtu një rol aktiv në përhapjen e neo-selefizmit duke organizuar mësimet e tyre të fesë, duke u ofruar të rinjve një mori aktivitete të kohës së lirë, dhe, hera herës, duke u kërkuar njerëzve që të ndjekin disa norma të caktuara fetare në mënyrë që të merrnin ndihma humanitare. Krahas komiteve të larta përgjegjëse për koordinimin e ndihmave të qeverisë saudite në Bosnje e Hercegovinë e Kosovë, në Evropën Juglindore kanë qenë

aktive disa dhjetëra OJQ islame nga vendet myslimane apo perëndimore. Disa, si Organizata Ndërkombëtare Islame e Ndihmave (IIRO) apo fondacionet *Haramejn*, *Muafak* dhe *Vakf al-Islami*, janë akuzuar se kanë qenë një mbulesë për aktivitete terroriste dhe iu nënshtruan aksionit policor në Kroaci, Maqedoni, Shqipëri dhe Bullgari. Në fund, studentë të shumtë siguruan nëpërmjet institucioneve fetare zyrtare apo jashtë çdo kontrolli, grante për të studiuar në universitete të ndryshme në botën myslimane, përfshirë edhe Universitetin Islam të Medines, një institucion mjaft i vlerësuar ky. Atje, ata hynë në kontakt me idetë neo-selefiste, dhe herë-herë i përvetësuan ato.

Larmishmëria e mënyrave në të cilat idetë neo-selefiste u përhapën shpjegon diversitetin e vetë neo-selefizmit. Në veçanti, një neo-selefizëm i llojit xhihadist duhet të dallohet nga lloji pietist. I pari u shfaq nga qarqet e muxhahidinëve të huaj dhe në OJQ-të e lidhura me to; ai karakterizohet nga diskursi tej mase politike dhe dhunshëm anti-perëndimore, dhe disa prej përkrahësve të tij janë përfshirë në veprime terroriste lokale dhe ndërkombëtare. Në fund të viteve 1990, kjo rrymë përfaqësohej mbi të gjitha në Bosnje e Hercegovinë nga Rinia Aktive Islame (*Aktivna Islamska Omladina – AIO*), një organizatë kjo e krijuar nga ish luftëtarë të njësisë *el-Mudžahid* dhe haptazi armiqësore ndaj Bashkësisë islame. Neo-selefizmi i llojit pietist, i cili është më tepër i shqetësuar me riislamizimin e jetës së përditshme, është kryesisht produkt i studenëtëve që kthehen rishtazi nga bota myslimane për të punuar në gjirin e institucioneve fetare. Në fund të viteve 1990, disa organizata rinore, si Bashkimi i Rinisë Islame në Shqipëri dhe Lidhja e Rinisë Islame në Maqedoni, iu bashkuan rrymës pietiste. Ndërkohë që neo-selefistët të llojit xhihadist shpesh i mohojnë çdo vlefshmëri *medhhebe* (shkollave juridike), neo-selefistët e llojit pietist janë përgjithësisht të lumtur që të promovojnë një interpretim strikt të *medhhebit* hanefi.[2]

Dinamizmi i rrymave neo-selefiste nuk duhet të errësojë mbërritjen në Evropën Juglindore të shumë aktorëve të tjerë nga bota myslimane, që kanë sjellë me vete interpretime të tjera të Islamit. Së pari, fundi i Luftës së Ftohtë u dha mundësinë aktorëve turq që të riktheheshin në këtë rajon në një numër të madh. Presidenca Turke e Çështjeve Fetare (*Diyanet*) ka zhvilluar bashkëpunimin e saj me institucionet islame të shteteve të ndryshme ballkanike. Madje në vitin 1998, një marrëveshje me Drejtorinë Bullgare të Çështjeve Fetare i vuri tre mederesetë bullgare dhe Institutin Islam të Arsimit të Lartë të Sofjes nën mbikëqyrjen e *Diyanet*-it turk. Ndikimi fetar i *Diyanet*-it gjithashtu rezultoi në themelimin e një Asambleje Islame Euroaziatike në tetor të vitit 1995, në të cilën morën pjesë institucionet islame të shteteve të Ballkanit, Kaukazit dhe Azisë Qendrore. Krahas këtij aktivizmi fetar nga shteti turk, ekziston edhe ai i vëllazërive mistike turke dhe lëvizjeve neo-sufite, siç janë *fet'hullaxhitë* e Fet'hullah Gylenit të cilët administrojnë medrese, shkolla tetëvjeçare e fillore dhe gazeta në disa vende të rajonit, si dhe ai i islamistëve turq, veçanërisht nëpërmjet organizatës humanitare Të Drejtat dhe Liritë e Njeriut (*Insan Hak ve Hurriyetleri – IHH*). Partitë islamiste turke gjithashtu ruajnë marrëdhënie informale, por të rregullta, me partitë e vogla islamiste apo islamo-nacionaliste të rajonit, si edhe me disa udhëheqës të partive kryesore që përfaqësojnë popullsitë myslimane të Ballkanit. Në fund, një mori aktorësh të tjerë nga jashtë kanë ndikimin e tyre në transformimet e Islamit ballkanik: nga Irani, që thekson ngjashmëritë e supozuara ndërmjet Shiizmit dhe Bektashizmit në Shqipëri, deri te Malajzia që e ofron veten si një shembull të modernitetit islamik, dhe nga Vëllazëria Myslimane, figura emblematike e së cilës Jusuf el-Karadavi është mjaft i dukshëm në shtypin islam ballkanik, e deri te Ahmeditë, një lëvizje sinkretike me origjinë nga subkontinenti indian. Në fund, influenca që vendet ballkanike kanë mbi njëri tjetrin nuk duhet shpërfillur aspak: për shembull, shkrimet e Alija Izetbegoviç gjenden të përkthyer dhe të shpërndara në hapësirën shqiptare.

Ky riintegrim i Islamit ballkanik në Islamin global ka qenë vendimtar në humbjen nga ana e institucioneve zyrtare islame të monopolit të tyre mbi jetën fetare të komuniteteve të tyre përkatëse. Në fakt, një pjesë e ripërtëritjes së veprimtarive fetare që karakterizuan vitet 1990 ndodhi jashtë këtyre

institucioneve, apo madje edhe, në rastin e disa grupeve neo-selefiste, në kundërvënie ndaj tyre. Kjo është veçanërisht e qartë sa i përket përkthimit dhe botimit të veprave fetare, nxjerrjes së fetvave mbi çështje të ndryshme doktrimore, organizimit të mësimave fetare për të rriturit, zhvillimit të aktiviteteve të kohës së lirë për të rinjtë dhe gratë, dhe shpërndarjes së ndihmave humanitare. Kjo humbje e monopolit nga institucionet zyrtare islame nuk mund t'i atribuohet krejtësisht konkurrencës së aktorëve fetarë të jashtëm, duke qenë se aktorë të caktuar lokalë janë gjithashtu një faktor në de-institucionalizimin e jetës fetare. Në këtë mënyrë, vëllazëritë mistike shpesh zhvillohen në mënyrë anarkike, predikuesit dhe botuesit e pavarur shpërndajnë konceptimin e tyre të Islamit, dhe disa xhami kanë kaluar nën kontrollin e grupeve neo-selefiste apo islamiste. Në Shqipëri, disa medrese veprojnë gjithashtu në mënyrë të pavarur nga kontrolli i institucioneve fetare; kurse në Bosnje e Hercegovinë, organizata humanitare lokale *Merhamet* (Mëshira) madje ka bërë përpjekje që të mbledhë *zekatin* (lëmshën rituale) për llogari të saj. Në fund, ndërkohë që institucionet fetare zyrtare ia dalin mbanë në shkallë të ndryshme që të ruajnë monopolin e tyre mbi mbledhjen e zekatit, në arsimimin fetar në shkollë dhe në administrimin e medreseve dhe xhamive, në fusha të tjera ato janë të shtrënguar që të pranojnë ekzistencën e një oferte fetare gjithnjë e më të diversifikuar. Krahas kësaj, në ato vende ballkanike që kanë përjetuar një imigrim domethënës të myslimanëve ka një dikotomi të vërtetë në peizazhin fetar. Në Greqi, dhjetra dhomat e faljes të hapura në Athinë nga myslimanët me prejardhje afro-aziatike nuk kanë asnjë lidhje me myftilerët e Trakisë Perëndimore, ndërkohë që në Rumani shoqatat e krijuara nga studentët apo biznesmenët arabë e injorojnë autoritetin e myftiut të Konstancës. Kësodore, në dekadën e parë postkomuniste, Islami ballkanik është ballafaquar me një de-institucionalizim në rritje të jetës fetare, ku shfaqja e rrymave neo-selefiste apo islamiste është vetëm njëra shenjë ndër shumë të tjera.

Këto transformime të jetës fetare nuk kanë ndodhur pa ndezur debate të thella ndërmjet komuniteteve të ndryshme myslimane të Evropës Juglindore. Shfaqja e rrymave neoselefiste dhe, në një masë më të vogël, islamiste, ka provokuar reagime të mprehta; ndërkohë që disa ulema kanë shpallur përkrahjen e tyre për medhehebin Hanefi, intelektualë dhe qytetarë të zakonshëm mbrojnë traditën “tolerante” të Islamit ballkanik kundër risive “ekstremiste” të Islamit të importuar. Debati në lidhje me Islamin ballkanik si një “Islam evropian” ka ndodhur gjithashtu brenda këtij konteksti. Në fakt, ajo që po orvaten të mbrojnë kundërshtarët e neo-selefizmit dhe islamizmit nuk është kaq shumë një traditë hipotetike sekulare e tolerancës se sa rezultatet e caktuara specifike të modernizimit komunist, domethënës, sekularizimin e ligjit në njërin krah dhe individualizimin e praktikës fetare në krahun tjetër. Në Bosnje e Hercegovinë, Enes Kariç, një ekspert i *tefsirit* (egzegjzës kuranore), ka shprehur këndvështrimin se Islami është pronë e përbashkët e të gjithë myslimanëve dhe se asnjë autoritet politik apo fetar nuk mund të pretendojë se ka monopolin mbi interpretimin e tij. Kolegu i tij Fikret Karçiç, një ekspert në *fik'h* (juriprudencën islame), është i opinionit se brenda shteteve sekulare evropiane sheriat është bërë asgjë më shumë se sa një set standardesh që çdo besimtar mund të vendosë vetë në qoftë se do t'i ndjekë apo jo. Shfaqja e rrymave neoselefiste dhe, në një masë më të vogël, islamiste, ka shtrënguar kësisoj kundërshtarët e tyre që të specifikojnë se çfarë nënkuptojnë ata me “Islam tolerant evropian”, përtej një idealizimi të thjeshtë të periudhës osmane. Në këtë mënyrë, neoselefistët dhe islamistët kanë kontribuar tërthorazi në diversifikimin dhe ripërtëritjen e Islamit në Evropën Juglindore. Më konkretisht, ata duket se bartin një peshë të vogël në ripërkufizimin e marrëdhënies ndërmjet fesë dhe politikës; neoselefistët vetëpërbahen në mënyrë të vullnetshme nga çdo përfshirje në politikë dhe, përpos përfaqësuesve të rrymës panislamiste boshnjake, islamistët grumbullohen në parti të vogla dhe periferike. Dukshmëria e rritur e Islamit në sferën publike është, për rrjedhojë, pasojë logjike e restaurimit të lirive fetare dhe lidhjeve më të ngushta ndërmjet identitetit islam dhe atij kombëtar, dhe jo ndonjë arritje e rrymave neoselefiste apo islamiste. Këto dy rryma pa dyshim bartin një peshë më të madhe në fushën e moralit, duke qenë se aktivizmi i tyre i shtrëngon institucionet islame që të marrin pozicione më konservatore mbi çështjet që kanë të bëjnë me mënyrën myslimane të jetës. Megjithatë,

është e diskutueshme në qoftë se këto pozicione janë reflektuar në sjelljen e besimtarëve të zakonshëm.

Dhe vërtet, shfaqja e rrymave neoselefiste nuk ofron një terren të mjaftueshëm për të folur për një riislamizim të popullsisë myslimane ballkanike, dhe dukshmëria e shtuar e Islamit në sferën publike apo veprimtaria e shtuar e institucioneve islame nuk është një tregues i nivelit të praktikës fetare nga ana e këtyre popullsisë. Në fakt, është e nevojshme që të bëhet një dallim ndërmjet praktikave që lidhen kryesisht me rikthimin e fesë në sferën publike, sikundër është pjesëmarrja në hapjen e xhamive apo pelegrinazhet sufite, dhe atyre që lidhen kryesisht me shprehjen e një devotshmërie personale, sikundër është të moskonsumuarit e alkoolit, falja pesë herë në ditë apo studimi i Kuranit dhe i literaturës fetare.[3] Në një kontekst të restaurimit të lirive fetare dhe lidhjeve më të ngushta ndërmjet Islamit dhe identitetit kombëtar, të parat janë rritur në mënyrë spektakolare, por në të njëjtën kohë kanë humbur shumëçka nga karakteri i tyre i shenjtë, duke marrë një karakter kombëtar, kulturor apo madje edhe thjesht festiv. Ato të fundit gjithashtu janë përhapur në mënyrë domethënëse, në mos edhe vetëm për shkak se brezat e rinj ndjekin edukim fetar në shkollë dhe janë më të vetëdijshëm për normat e Islamit se sa brezat e mëparshëm. Megjithatë, praktika e rregullt fetare mbetet konservati i një pakice të devotshme, dhe popullsitë myslimane ballkanike vijojnë, në tërësi, që të jenë të karakterizuara nga një nivel i ulët i religjiozitetit. Argumenti për këtë është se orvatjet e rralla për të riislamizuar jetën e përditshme të nisura gjatë luftës në Bosnje e Hercegovinë, kur SDA-ja dhe Komuniteti Islam i qortonin martesat e përziera, konsumimin e alkoolit dhe festimin e Krishtlindjeve dhe Vitit të Ri, ndeshën një rezistencë të fuqishme nga popullsia dhe erdhi puna dhe ata e braktisën këtë qëndrim. Kështu që duket se, edhe në këtë fushë gjithashtu, sekularizimi që myslimanët ballkanas përjetuan në periudhën komuniste është gjerësisht i pakthyeshëm. Për më tepër, vetë besimtarët mbajnë një fe përherë e më tepër të individualizuar, duke ditur se si të shmangin opinionet e autoriteteve fetare dhe të negociojnë zbatimin e normave të ndryshme të islamit. Pa dyshim, nuk është rastësi që veprat fetare që gëzojnë suksesin më të madh në gjirin e myslimanëve ballkanas janë veprat mbi Islamin dhe familjen, Islamin dhe seksualitetin, Islamin dhe shëndetin – shkurtimisht, vepra që shpalosin një shqetësim po aq me veten sa edhe një shqetësim me Zotin. Rastet, të kufizuara në numër, por megjithatë alarmante për autoritetet fetare, të myslimanëve që konvertohen në Krishterim, veçanërisht në gjirin e shqiptarëve të Shqipërisë dhe të popullsisë rome të Bullgarisë, duhen parë pikërisht në këtë kontekst. Rrjedhimisht, rrymat neo-selefiste nuk duhen parë si pararendëse të një riislamizimi të përgjithshëm të myslimanëve ballkanas, por si një formë e religjiozitetit ndër shumë të tjera në një peizazh fetar në diversifikim e sipër.

Sërish, marrja e një qasjeje antropoligjike na mundëson që të kuptojmë me më tepër efikasitet ndryshimet që po ndodhin në Evropën Juglindore. Studimi *Muslim Lives in Eastern Europe (Jeta e myslimane në Evropën Juglindore)* e antropologes Kristen Ghodsee merr në shqyrtim qytezën e vogël të Madanit në pjesën qendrore të maleve Rodope në Bullgari.[4] Atje, njëlloj si në qytezat fqinje të Rudozemit dhe Smoljanit, në gjirin e popullsisë shumicë pomake janë zhvilluar praktika të reja fetare: është hapur një xhamie e re, ku burrat shkojnë me këmbëngulje çdo të premte, shumë gra mbajnë veshur *hixhabin* (shaminë), dhe nxënëse të reja të shkollave tetë-vjeçare pretendojnë se kanë të drejtën për ta mbajtur atë veshur në shkollë. Ky religjiozitet i shtuar është përkrahur në këtë rajon nga aktorë të rinj fetarë që përfaqësojnë një Islam të cilin Kristen Ghodsee e përshkruan si “ortodoks”, dhe të cilin ne do ta përshkruanim si neo-selefizëm të llojit pietist. Për Ghodsee, kjo situatë nuk mund të shpjegohet pa marrë parasysh krizën e identitetit të Pomakëve të Madanit e cila, e nxitur nga aktorë të rinj fetarë, i ka çuar ata deri aty sa të thonë për veten e tyre se janë me origjinë arabe. Mbi të gjitha, në Madan kriza ekonomike ka rezultuar në mbylljen e minierave dhe ka nxitur një krizë të thellë të identitetit mashkullor në mesin e burrave adultë që janë katandisur në varfëri të thellë dhe mungesë aktiviteti. Për këta ish-minatorë, xhamia e re e ndërtuar në qendër të qytezës përfaqëson një vend të ri

për t'u socializuar, dhe Islami u jep atyre një mënyrë për të rikrijuar një identitet pozitiv mashkullor për veten e tyre.

Sidoqoftë, ka gjithashtu shkaqe ngushtësisht fetare që shtrihen në sfond të zhvillimit të Islamit “ortodoks”. Së pari, kriza e institucioneve fetare zyrtare, të dobësuar nga konflikti i pafund ndërmjet ish Kryemyftiut Nedim Gendžev dhe myftilerëve të tjerë të ndryshëm të përkrahur nga partia turke DPS, u ka krijuar më tepër hapësirë manovrimi OJQ-ve të ndryshme islame nga bota arabe. Në të njëjtën kohë, të rinj pomakë të cilët kanë shkuar për të studiuar Islamit në Arabinë Saudite, Jordani dhe vende të tjera myslimane, kthehen me një botëkuptim “ortodoks” të Islamit dhe i kundërvihen brezit më të vjetër të hoxhallarëve vendas, duke dënuar praktikën e tyre heterodokse. Në viset qendrore të maleve Rodope, këta “imamë të rinj” ia arritën në vitin 2003 që të merrnin nën kontroll institucionet fetare rajonale, por u anashkaluan dy vjet më vonë nga kryemyftiu i asaj kohe, Fikri Sali Hasan. Ata reagues duke krijuar strukturën e tyre fetare, Bashkimi për Kulturë dhe Progres Islam (*Obedinenie za Isljamsko Razvitiie i Kultura*), i cili, me përkrahjen e një sërë OJQ-sh të huaja islame, ushtron veprimtarinë e saj fetare, që variojnë nga botimi i literaturës islame, organizimi i mësimëve fetare dhe veprimtarive të kohës së lirë për rininë, e deri te shpërndarja e ndihmës humanitare.

Situata që përshkruan Kristen Ghodsee është një ilustrim i mirë i procesit në veprim në Evropën Juglindore në tërësi, që nga dukshmëria e shtuar e Islamit në hapësirën publike, humbja e monopolit nga ana e institucioneve islame zyrtare dhe mbërritja e aktorëve të rinj fetarë nga bota myslimane, e deri te diversifikimi i praktikës fetare. Megjithatë, ringjallja e praktikave fetare që mund të vrojtohet në Madan dhe në rajonin përreth është e lidhur me identitetin specifik dhe faktorët socio-ekonomikë, dhe vetë Kristen Ghodsee vëren se kjo dukuri nuk është pranishme në rajonet me popullsi turke apo në rajone të tjera të populluara nga pomakët. Kësodore, në Bullgari ashtu si në pjesën tjetër të Evropës Juglindore, nuk është e mundur që të flitet pa kualifikim për një “rikthim të Islamit” apo një “ri-islamizim” të popullsisë myslimane.

Përktheu: Arjol Guni

Shënime

[1] Tajar Zavalani, *Histori e Shqipnis*, Londër, Drini Publications, 1966; Abas Ermenji, *Vendi që zë Skënderbeu në historinë e Shqipërisë*, Paris, Komiteti Kombëtar Demokratik, “Shqipnia e Lirë”, 1968.

[2] Smail Balic, *Bosna u egzilu 1945-1992: clanci, rasprave, razgovori*, Zagreb, Preporod, 1995.

[3] Etienne Copeaux, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste 1931-1993*, Paris, CNRS Editions, 1997; Binnaz Toprak, “Religion as State Ideology in a Secular Setting: The Turkish-Islamic Synthesis”, in Malcolm Wagstaff (ed.), *Aspects of Religion in Secular Turkey*, Ocasional Paper Series, no. 4, University of Durham, Centre for Middle East and Islamic Studies, 1990, fq. 10-15.

[4] Neo-selefizmi është, krahas reformizmit islam, njëra prej rrymave fetare që rrjedh nga *selefijja* e fundit të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Megjithatë, për selefistët e shekullit të nëntëmbëdhjetë, rikthimi në Islamin e “paraardhësve të drejtë dhe devotshëm” duhet të linte hapësira për heqjen e traditave të vjetëruara, për të inkurajuar *ixhtihadin* (interpretimin e arsytuar) dhe për të legjitimuar idetë reformiste. Neo-selefistët e fundit të shekullit të njëzetë, në krahun tjetër, përdorën shembullin e “paraardhësve të drejtë e të devotshëm” për të promovuar interpretimet strikte, të ngulëta dhe anti-perëndimore të Islamit.

Date Created

21/12/2018

Author

erasmusi