



Islamofobia në ligjërimin publik shqiptar

Description

Rezart Beka

Burimi: Rezart Beka, "Islamophobia in the Contemporary Albanian Public Discourse", in *Islamophobia in Muslim Majority Societies*, ed. Enes Bayrakli dhe Farid Hafez (Routledge, 2019), 45-58

Në Shqipëri, periudha pas komunizmit është karakterizuar nga një proces intensiv i ndërtimit të një identiteti të ri kombëtar post-komunist, i cili ka përfshirë, ndër të tjera, edhe rishikimin dhe rinegocimin e narrativës zyrtare kombëtare, identitetit fetar dhe përkatësisë kulturore. Ndërtimi i një narrative të re shtetformuese e ka vendosur në qendër të një debati intensiv kombëtar çështjen e identitetit mysliman të shqiptarëve dhe vendin e Islamit dhe kulturës myslimane në shoqërinë shqiptare. Elita intelektuale shqiptare e ka perceptuar rolin e saj si përgjegjëse për farkëtimin e një narrative të re kombëtare, dhe, kësaj, që prej rënies së komunizmit ka qenë në ballë të përpjekjeve intelektuale për të artikuluar karakteristikat kryesore të identitetit të ri post-komunist shqiptar. Ndonëse në periudhën post-komuniste Shqipëria ka përjetuar, deri në një farë mase, një lloj ringjalljeje të Islamit, gjithsesi efektet e kësaj ringjalljeje kanë qenë të kufizuara. Kjo, si pasojë e shekullarizimit të theksuar të shoqërisë post-komuniste shqiptare si edhe e indiferencës së përgjithshme të pjesëtarëve të kësaj shoqërie ndaj fesë. Kësodore, siç pohon edhe Clayer (2003), në periudhën post-komuniste, myslimanët shqiptarë e gjetën veten në pozitën paradoksale të të qenit "një shumicë numerike në një lloj situatë 'minorance' intelektuale, sociale dhe politike" (f.294). Rrjedhimisht, artikulli i një ligjërimi të ri identitar është kryer kryesisht nga elitat kulturore shqiptare me orientim nga perëndimi dhe nga vlerat e krishtera.

Për pjesën më të madhe, narrativa kombëtare post-komuniste është vërtitur rreth "mitit politik të rikthimit në Evropë" (Sulstarova, 2016, f. 52–68) ose 'Euroteizmit' (Dani, 2016, f. 417) në të cilin identiteti shqiptar paraqitet si thelbësisht evropian dhe i krishterë, ndërsa integrimi i Shqipërisë në Bashkimin Evropian perceptohet si përmbushja e telosit kombëtar. Siç do të shohim në vijim, qendërsia e 'paradigmës evropiane' në sferën publike shqiptare ka çuar në krijimin e një ligjërimi kombëtar post-komunist përjashtues, në të cilin Islami dhe kultura myslimane përjashtohen nga të ushtruarit e çdo roli domethënës publik në shoqëri dhe paraqiten si pengesa kryesore për përmbushjen e identitetit evropian të shqiptarëve. Është pikërisht në kontekst të ndërtimit të këtij kuptimi të veçantë të mitit politik të rikthimit në Evropë që elita intelektuale shqiptare ka përdorur tema islamofobike

globale dhe ia ka aplikuar ato kontekstit shqiptarë në mënyra dhe forma që shpesh dallojnë dhe ndryshojnë nga artikulimi i tyre në ligjërimin islamofobik perëndimor. Në këtë mënyrë, Islamofobia është shndërruar në një element me ndikim në procesin e ndërtimit të një ligjërimi të ri kombëtar rreth myslimanëve dhe ka depërtuar ndjeshëm në sferat sociale, politike dhe kulturore. Ligjërimi publik shqiptar rreth feve është i shumëllojshëm dhe shumëdimensional. Gjithsesi, qëllimi i kësaj eseje është kryesisht nxjerrja në pah e karakteristikave kryesore të ligjëritit post-komunist shqiptar në lidhje me rikthimin në Evropë, si edhe theksimi i mënyrave se si kornizat intelektuale islamofobike globale janë mobilizuar dhe dislokuar nga elitat kulturore shqiptare për të mbështetur natyrën përjashtuese të paradigmës kryesore të 'rikthimit në Evropë' dhe për të përjashtuar Islamin dhe myslimanët nga të ushtruarit e çfarëdolloj roli në debatet post-komuniste rreth formimit identitar dhe ndërtimit të një narrative të re kombëtare.

Islami dhe miti i rikthimit në Evropë

Miti politik i rikthimit në Evropë përbën instrumentin kryesor përmes të cilit elitat kulturore shqiptare kanë artikulluar vizionin e tyre për telosin kombëtar të Shqipërisë dhe të vendit që duhet të zërë feja në shoqëri. Në ligjërimin bashkëkohor shqiptar, Evropa përbën kuadrin normativ të çdo ligjërimi kombëtar dhe identitar. Projekti politik i Bashkimit Evropian, si edhe ai i integritit të Shqipërisë në të, është paraqitur jo vetëm si 'rikthimi' i Shqipërisë në fatin e saj natyror historik, por edhe si 'përmbushja eskatologjike' e aspiratave historike të shqiptarëve. Ismail Kadare ka paraqitur artikullimin më të zhvilluar dhe më me ndikim të idesë së 'rikthimit në Evropë'. Në një nga shkrimet e tij, Kadare (2006a, f. 20–23) e portretizon të qenit evropian të shqiptarëve si një karakteristikë të qenësishme dhe zanafillore të shoqërisë shqiptare, e cila, sipas tij, pasqyrohet nga pozicioni i veçantë gjeografik i shqipërisë, lëkura e bardhë e rracës shqiptare, historia e saj mesjetare dhe mesdhetare, ligjet zakonore autoktone dhe literatura e saj e pasur mesjetare dhe e krishterë^[1]. Në një mënyrë tipike orientaliste, Kadare vendos një kundërshti të paretdueshme ndërmjet Lindjes dhe Perëndimit ku të dyja civilizimet mvishen me esenca qytetërimore reciprokisht përjashtuese. Brenda këtij kuptimi manikeist të botës, Orienti artikullohet si 'Tjetri' *par excellence*, tradicional, barbar dhe i prapambetur, ndërsa Perëndimi projektohet si mishërimi i arsyes, civilizimit dhe progresit^[2]. Që herët në shkrimet e tij, Kadare e ka portretizuar pushtimin osman të Shqipërisë dhe lulëzimin pasues të elementëve orientale në kulturën Shqiptare si një 'katastrofë shpirtërore dhe materiale', 'obskurantizëm', 'barbarizëm kulturor', 'inJORANCË ORIENTALE', shkurt 'apokalipsi në kuptimin e tij të mirëfilltë' (Kadare, 1981, f. 14, 146–147).

Në shkrimet e Kadaresë, identiteti evropian i shqiptarëve është artikulluar si diçka fikse dhe e pandryshueshme. Identiteti evropian është paraqitur në terma fetarë si qenësisht i krishterë. Pjesa më thelbësore e identitetit evropian thuhet se gjendet tek Krishterimi dhe vlerat progresiste të Rilindjes Evropiane. Krishterimi, veçanërisht katolicizmi, perceptohet si një element thelbësor i të qenit evropian. Kësisoj, rizbulimi i rrënjëve të krishtera shndërrohet në një element kyç të mitit të rikthimit në Evropë. Për Kadarenë, katolicizmi paraqet për shqiptarët fenë e etërve të tyre, të vetmin identitet kulturor dhe fetar që është pastërtisht dhe në mënyrë zanafillore shqiptar. Ndërsa, në anën tjetër, Islami paraqitet thjesht si një rastësi historike e imponuar mbi kulturën shqiptare nga osmanët orientale. Një imponim ky që sipas Kadaresë nuk ka depërtuar asnjëherë në zemrën e identitetit kulturor shqiptar^[3]. Sipas

Kadaresë, rikthimi në Krishterim dhe braktisja graduale e Islamit dhe e elementëve oriental të kulturës shqiptare do të përbëjë “një ndreqje historike që do të përshpejtojë bashkimin e Shqipërisë me kontinentin mëmë: Evropën” (cituar nga Clayer, 2003, p. 207).

Siç shprehet edhe Kadareja:

“Shqiptarët, populli të cilit unë i përkas, e kanë humbur dy herë Evropën: herën e parë në shek. XV, si gjithë popujt e tjerë ballkanas, herën e dytë pas Luftës së Dytë Botërore, kur ranë nën sundimin komunist. Nuk e teproj aspak po të them se sot pas përmbysjes së komunizmit, shqiptarët jetojnë prapë me ankthin e humbjes së tretë të Evropës. Kjo do të ishte fatale për ta, kjo do të ishte baras me vdekjen e tyre”(Cituar nga Sulstarova, 2015, f. 28; 2016, f. 58)

Këtu, përvoja osmane dhe ajo komuniste paraqiten si një humbje e identitetit dhe një devijim nga rrjedhja historike e natyrshme e Shqipërisë. Në këtë kontekst, përvoja osmane nënkupton shkëlqimin e Shqipërisë nga toka natyrore evropiane dhe transformimin e saj në një shtet aziatik dhe oriental. Osmanët dhe komunistët përfaqësojnë ‘Tjetrin’ e Evropës, Orientin. Si pasojë, kjo përvojë e supozuar orientale perceptohet nga Kadareja si ‘një fatkeqësi, një mënxyrë’ dhe aspiratat kulturore të shqiptarëve paraqiten si një përpjekje e vazhdueshme për t’i këputur lidhjet me Lindjen (cituar nga Sulstarova, 2015, f. 34). Për të, Krishterimi përbën për shqiptarët ‘një derë të hapur drejt Perëndimit’, ndërsa islami ‘nuk ka qenë asnjëherë një simbol i Evropës’ (cituar nga Sulstarova, 2015, f. 36). Kjo narrativë e re kombëtare e mishëruar tek miti politik i ‘rikthimit në Evropë’ e përjashton Islamin si një element përbërës i identitetit kombëtar shqiptar dhe e paraqet atë si “një i huaj brenda Evropës dhe si një pengesë e mundshme ndaj integritetit Evropian të Shqipërisë” (Sulstarova, 2015, f. 24). Kështu që, siç e shpjegon edhe Merdjanova (2013, f. 118–119), në ligjërimin publik bashkëkohor shqiptar, Islami portretizohet si ‘Tjetri’ arketipal dhe myslimanët përballen ose me mundësinë e farkëtimit të një Islami evropian autokton, që pohon se është në harmoni me vlerat evropiane, ose me konvertimin në Krishterim.

Dukshmëria apo vizibiliteti mysliman në hapësirën publike

Pikërisht në kontekstin e mitit të ‘rikthimit’ në Evropë sendërtimi i një imazhi të përshtatshëm evropian për Shqipërinë ka marrë një rol qendror në ligjërimin publik shqiptar. Në periudhën post-komuniste, elitat kulturore shqiptare e kanë konsideruar përgjithësisht zvogëlimin apo fshirjen nga sfera publike të elementëve osmanë dhe islamë si një hap të domosdoshëm për ndërtimin e një imazhi evropian për Shqipërinë. Kjo qasje është e ngjashme me përpjekjet e reformistëve myslimanë dhe intelektualëve sekularist shqiptarë, të periudhës ndërmjet dy luftërave botërore, për ta paraqitur Shqipërinë si një vend evropian duke propozuar themelimin e një Islami modern dhe Evropian, i cili do të ishte në harmoni me vlerat qytetërore perëndimore të racionalitetit, shkencës dhe progresit^[4]. Si në periudhën ndërmjet dy luftërave botërore ashtu edhe në atë post-komuniste, shumica e praktikuesve të fesë islame i kanë konsideruar këto përpjekje të elitave intelektuale për të ndërtuar, me çdo kusht, një ‘fytyrë’ evropiane për Shqipërinë si një kompleks inferioriteti kundrejt perceptimit të të huajve ndaj Shqipërisë dhe si të dëmshme për unitetin social dhe harmoninë ndërfaqetare.

Është në këtë kontekst që vendimi i qeverisë shqiptare në vitin 1992 për ta bërë Shqipërinë pjesë të Organizatës së Konferencës Islamike shkaktoi një zallamahi të vërtetë brenda qarqeve intelektuale shqiptare^[5]. Një lëvizje e tillë u interpretua si një largim nga trashëgimia evropiane e Shqipërisë dhe si një përforcim i stigmës së Shqipërisë si një vend islamik. Në atë kohë, Kadareja shprehu shqetësimin e tij se kjo lëvizje politike do ta largonte Shqipërinë nga të ribashkuarit me Evropën (Kadare & Bosquet,

1999, f. 151). Për ish-ambasadorin e Shqipërisë në Vatikan, Neshat Tozaj, anëtarësimi i Shqipërisë në Organizatën e Konferencës Islamike do ta transformonte Shqipërinë në një “depo të municionit islamik” dhe do të përforconte stigmën e saj si një vend islamik. Mbi të gjitha, sipas tij, ky vendim përbënte një tradhëti ndaj kauzës së fisme të akteve heroike të heroit kombëtar Skënderbeut për ta transformuar Shqipërinë në një “barrierë të ruajtjes së Krishterimit evropian” (Tozaj, 1995, f. 6)

Në përpjekjen e tyre për të ndërtuar një imazh evropian për Shqipërinë, intelektualë të shumtë publik shqiptarë e kanë rreshtuar veten me ligjërimin global islamofob rreth dukshmërisë apo vizibilitetit të Islamit në sferën publike. Në shkrimet e tyre, ata e shkrijnë Evropën me Krishterimin dhe e përkufizojnë Evropën si “përrjashtim i Islamit” (Plasari, 1992a). Për ta, të qenit evropian është një nocion që “ka lindur nga përballja me Islamin” (Plasari, 1992a), kështu që nëse shqiptarët nuk do të jenë të aftë që të heqin qafe imazhin e tyre si një vend islamik, atëherë Evropa do të jetë e justifikuar në refuzimin e saj për të pranuar integrimin e shqipërisë në Bashkimin Evropian. Në këtë kontekst, Pirro Misha (2003) shprehet: “Një vend si Shqipëria s’ka asnjë interes të perceptohet si një vend islamik. Aq më tepër po të kihet parasysh konteksti i sotëm botëror!” (f. 127). Prandaj, ai vajton faktin se simbolet e shamisë muslimane dhe mjekrave janë normalizuar në jetën publike shqiptare. Ndërsa Mustafa Nano (2002) nuk heziton të shprehë bezdinë e tij ndaj thirrjes publike të ezanit nga minaret e xhamive. Në një shkrim të kohëve të fundit, ai është shprehur se “konvertimi ynë në fenë islame ka qenë një proçkë e madhe. Ka qenë proçka më e madhe në histori që kanë bërë shqiptarët” (Nano, 2017). Për të gjitha këto figura publike, prania e dukshme e elementëve islam në sferën publike si edhe vazhdimësia e atyre që perceptohen si elementë kulturorë orientale të shoqërisë shqiptare përbëjnë një pengesë drejt sendërtimit të një imazhi të duhur të Shqipërisë.

Ndërtimi i këtij imazhi është, gjithashtu, në qendër të promovimit të Nënë Terezës në një figurë të re kombëtare. Personaliteti i Nënë Terezës ka qenë instrumental për përpjekjet e klasës politike dhe asaj intelektuale shqiptare për të ndërtuar një narrative të re kombëtare të periudhës post-komuniste, në të cilën Shqipëria paraqitet me një fytyrë të krishterë dhe një origjinë evropiane. Simboli i Nënë Terezës është bërë mbizotërues në sferën publike shqiptare. Shkolla, sheshe, spitale dhe aeroporti kombëtar kanë marrë emrin e saj. Dita e lumturimit të saj është shpallur festë publike dhe portreti i Nënë Terezës apo statuja e saj është shndërruar në një imazh gjysmë publik të Shqipërisë. Në fakt, në vitin 2007, mediat shqiptare raportuan nismën shtetërore për të lëshuar karta të reja kombëtare të identitetit që përmbanin portretin e Nënë Terezës. Një ide e tillë nuk u mirëprit nga myslimanët shqiptarë dhe nxiti një reagim negativ të autoriteteve zyrtare të Komunitetit Mysliman Shqiptar. Për këtë arsye projekti nuk u realizua asnjëherë^[6]. Pavarësisht se Nënë Tereza e ka përkufizuar misionin e saj në terma pastërtisht fetarë si “shuajtja e etjes së Jezu Krishtit në kryq për dashuri dhe shpirtra” (cituar në Kolodiejchuk, 2007, f. 347) dhe pavarësisht faktit se ajo ishte e bindur se ishte thirrur nga Perëndia “që të jem indiane, të jetoj me ta, dhe, si ata, të arrij [në këtë mënyrë] në zemrat e njerëzve” (Cituar në Kolodiejchuk, 2007, f. 61), gjithsesi kjo nuk e ka ndaluar klasën politike dhe kulturore shqiptare nga të përvetësuarit dhe riinterpretimi i figurës së saj për qëllime politike.

Ky proces i transformimit të Nënë Terezës në një figurë kombëtare është ngushtësisht i lidhur me projektin politik dhe kulturor të ndërtimit të një imazhi evropian për shqiptarët në kurriz të elementëve islamë dhe myslimanë të kulturës dhe shoqërisë myslimane. Siç ka vërejtur edhe Endresen (2015):

“Kulti gjysmë zyrtar dhe zyrtar i Nënë Terezës si ‘nëna e kombit’ [...] reflekton prirjen historike të shumë shtetformuesve shqiptarë për ta ndarë shtetin, si nga ana simbolike ashtu edhe ajo retorike, nga trashëgimia islame e tij. Kjo, duke kërkuar për së jashtmi kthimin mbrapsht të procesit historik të

islamizimit dhe duke theksuar 'rrënjët e krishtera' të kombit – e gjitha kjo me synimin e legjitimitetit të shqiptarëve si pjesë e 'Evropës' (f. 18-19).

Në këtë mënyrë, Islami dhe Myslimanët sendërtohen si të huaj për Evropën. Myslimanët përjashtohen nga narrativa shtetformuese dhe perceptohen si pengues të ribashkimit të Shqipërisë me Evropën. Kjo është arsyesja përse shumë mysli-manë shqiptarë e kanë konsideruar pëfshirjen me prirje nga lart-poshtë të institucioneve politike në promovimin e murgeshës katolike Nënë Terezës në një figurë kombëtare si një shkelje të shekullarizmit dhe si një favoritizëm publik të padrejtë të një feje në kurriz të tjetrës.^[7] Sidoqoftë, për klasën politike shqiptare, Nënë Tereza duket se mishëron të gjitha cilësitë e nevojshme për ta paraqitur Shqipërinë si thelbësisht të krishterë dhe evropiane.

Riinterpretimi i Skënderbeut sipas paradigmës së përplasjes së qytetërimeve

Teza e përplasjes së qytetërimeve, e propozuar nga Samuel Huntingtoni, ka marrë një pranim të gjerë në ligjërimin publik shqiptar. Ideja e Huntingtonit është perceptuar si një kuadër i vlefshëm intelektual për të kuptuar zhvillimet globale gjeopolitike dhe për të artikuluar vendin e Islamit në shoqërinë bashkëkohore shqiptare. Për Aurel Plasarin (2002), aktet terroriste të 11 shtatorit të vitit 2001 kanë provuar një herë e mirë vlefshmërinë e tezës së përplasjes së qytetërimeve. Për të, kjo ngjarje pasqyroi realitetin e botës bashkëkohore në vërtetësinë e saj të plotë dhe u përputh plotësisht me atë që Huntington-i kishte përshkruar në librin e tij rreth përplasjes së qytetërimeve.^[8] Mbështetur mbi idenë e përplasjes së qytetërimeve, intelektualët publikë shqiptarë e kanë portretizuar përgjithësisht vendin si në prag të një vendimi historik dhe vendimtar. D.m.th. ose vendi do të marrë anën e civilizimit perëndimor, duke përmbushur, në këtë mënyrë, aspiratat e tij historike, ose do të qendrojë brenda civilizimit aziatik dhe islamik, duke tradhëtuar në këtë mënyrë identitetin e tij zanafillor evropian.

Ideja e Huntingtonit ka qenë vendimtare në procesin e rikonceptualizimit dhe riinterpretimit të figurës së Skënderbeut në mënyra që i përshtaten euroteizmit të elitave kulturore shqiptare. Tradicionalisht historiografia shqiptare është prirur të minimizojë elementët fetarë të jetës së Skënderbeut në favor të aktivitetit të tij politik dhe shtetformues. Kjo, në mënyrë që Skënderbeu të paraqitej si një figurë përbashkuese për shoqërinë multifetare shqiptare (Dani, 2016, f. 418; Nixon, 2012, f. 145–153; Puto, 2012, f. 18–23). Megjithatë, përpjekja e parë për ta interpretuar jetën e Skënderbeut mbi baza fetare, si një figurë anti-islamike, një hero i krishterë dhe mbrojtës i krishterimit dhe Evropës nga Islami dhe perandoria osmane, shfaqet në fillim të shekullit të njëzet brenda një rrethi të ngushtë intelektualësh katolikë (Dani, 2016, f. 421–422). Në periudhën ndërmjet dy luftërave botërore, ky interpretim fetar i figurës së Skënderbeut mbeti marginal brenda historiografisë shqiptare dhe në periudhën komuniste u marginalizua akoma më shumë, vetëm për t'u sugjeruar fuqimisht përsëri në epokën post-komuniste. Kjo zhvendosje në interpretimin e figurës së Skënderbeut u nxit "jo aq nga studime të mirëfillta historiografike sesa nga sforcimet për zbulimin e identitetit evropian të shqiptarëve" (Dani, 2016, f. 417). Në këtë mënyrë, në periudhën post-komuniste, elementët fetarë të jetës së Skënderbeut janë theksuar në mënyrë që t'i shërbejnë sa më mirë mitit politik të 'rikthimit' në Evropë^[9]

Në kontekstin e tanishëm, jeta e Skënderbeut interpretohet përgjithësisht brenda kuadrit të mitit antimural sipas të cilit aktivitetet e Skënderbeut paraqiten si një mburojë kundër kërcënimit islamik dhe osman ndaj Krishterimit dhe Evropës^[10]. Narrativa post-komuniste e paraqet atë si pararendësin e botëvështrimit të përplasjes së qytetërimeve, i cili përkrahu vlerat e krishtera dhe evropiane kundër civilizimit islamiko-aziatik. Lufta e Skënderbeut kundër osmanëve është rikonceptualizuar si luftë midis

Lindjes dhe Perëndimit ose si luftë ndërmjet krishterimit evropian dhe Islamit aziatik. Për këtë arsyes, sipas shumë intelektualëve publik shqiptarë, Skënderbeu duhet konsideruar si pararendësi i NATO-s (Kadare, 2005, f. 16). Duke u larguar nga narrativa që i paraqet aktet heroike të Skënderbeut si të drejtuara drejt ndërtimit të kombit shqiptar dhe në dobi të të mirë së përgjithshme të banorëve të tij, Skënderbeu paraqitet në periudhën post-komuniste si një figurë që lufton kryesisht për hir të Evropës dhe Krishterimit. Jeta e tij vishet me një rol mesianik dhe një aureolë fetare. Skënderbeu është rikonceptualizuar si një princ i krishterë dhe evropian i përfshirë në kryqëzatat e shenjta kundër Islamit dhe osmanëve. Thuhet se nën drejtimin e tij shqiptarët janë mbledhur së bashku “në shtetin e krishterë më të madh në Ballkan” (Plasari, 1992b, p. 21). Titulli *Athleta Christi*, i dhënë atij nga Papa Kalikstusi III (1378-1458), bëhet një simbol përfaqësues i personalitetit të tij. Kryqëzata kundër turqve, e drejtuar nga Skënderbeu krah për krah me vendet e tjera evropiane, tregon, sipas intelektualëve publik shqiptarë, se identiteti kulturor dhe politik i shqiptarëve është në thelb i krishterë dhe evropian.

Sipas kësaj perspektive, jeta e Skënderbeut përbën një model normativ për mënyrën në të cilën shqiptarët bashkëkohorë duhet të pozicionohen brenda konfliktit të supozuar midis Perëndimit të krishterë dhe Islamit oriental. Ky rikonstruksion i rëndësisë së jetës së Skënderbeut e përjashton Islamin dhe trashëgiminë osmane nga të qenit një pjesë thelbësore e identitetit shqiptar. Përmes kornizës intelektuale huntingtoniane, diskursi shqiptar islamofob e ka paraqitur Skënderbeun në një mënyrë konfesionale dhe eurocentrike e cila e kufizon rëndësinë e tij vetëm tek segmentet e krishtera ose sekulare, të orientuara nga perëndimi, të popullsisë shqiptare. Ky kufizim i karakterit gjithpërfshirës të personalitetit të Skënderbeut e lejon elitën intelektuale shqiptare që ta përjashtojë Islamin nga narrativa post-komuniste dhe ta paraqesë Shqipërinë si një vend të krishterë dhe evropian.

Islamo-komunizmi dhe ‘Tjetri’ oriental

Neologjizma ‘Islamo-fashizëm’ u bë e njohur në arenën ndërkombëtare në vitin 2006 kur presidenti amerikan George W. Bush i përshkroi Shtetet e Bashkuara të Amerikës si “në luftë me fashistët islamikë të cilët do të përdorin çdo mjet për të shkatërruar nga gjiri ynë ata që e duan lirinë” (cituar nga Santos, 2014, f. 611). Përdorimi i këtij termi shkaktoi polemika dhe u bë fokusi i një debati intensiv publik brenda Shteteve të Bashkuara të Amerikës. Përgjithësisht, liderët myslimanë të Amerikës dhe akademikët e kritikuan përdorimin e këtij termi si historikisht të pasaktë dhe mjaftueshmërisht të vagullt për ta përgjithësuar atë mbi të gjithë myslimanët pa dallim. Ndërsa, në krahun tjetër, neo-konservatorët dhe personalitete të ndryshme islamofobe e konsideruan termin islamo-fashizëm si të përshtatshëm dhe si një përshkrim të duhur për armikun (Pipes, 2006). Siç ka argumentuar edhe Hibbard (2009, f. 196; 2010, f. 10), termi islamo-fashizëm i korrespondonte një të kuptuari specifik, nga ana e administratës së Bushit, të luftës kundër terrorit, i cili e konceptonte luftën kundër terrorit në sferën ideologjike dhe e paraqiste atë si përleshje të përhershme midis forcave të progresit dhe modernitetit (d.m.th. Perëndimi) kundër forcave të të ligës dhe tiranisë (d.m.th. fundamentalizmi islamik). Kjo qasje, neglizhon arsyet socio-ekonomike dhe gjeopolitike që mund të qendrojnë në thelb të shfaqjes së fundamentalizmit islamik në Lindjen e Mesme. Një qasje e tillë, e abstragon fundamentalizmin islamik nga konteksti i tij i menjëhershëm dhe e transformon atë në një përfaqësues ideologjik të vlerave anti-perëndimore.

Në kontekstin shqiptar, natura ideologjike e diskursit të islamo-fashizmit gjen aplikim, në mënyrë paradoksale, në debatin rreth islamo-komunizmit. Shumë intelektualë shqiptarë ia kanë atribuar themelimin e komunizmit në Shqipëri islamizmit ose myslimanizmit të shoqërisë shqiptare dhe prejardhjes familjare myslimane të diktatorit Enver Hoxha. Për Arshi Pipën (1993, f. 25-26) në veprimet

e tij, diktatori Enver Hoxha ishte ndikuar nga trashëgimia familjare bektashiane, ndërsa për At Zef Pllumin komunizmi shqiptar ishte një “fundamentalizëm islamik i veshur me maskën e komunizmit” (cituar nga Cara, 2007, f. 22–23). Për një tjetër intelektual katolik, Ardian Ndreca (2012), komunizmi shqiptar kishte origjinë islamike dhe kjo tregohet nga armiqësia e veçantë e komunistëve ndaj Kishës Katolike. Për Artan Fugën (2001, f. 79–83), Islami bashkëndan me mendimin autoritar të njëjtën logjikë filozofike me kategori homogjene ku ekzistenca e çdo poli kategorik konkurohet mohohet në mënyrë strikte. Sipas tij, komunizmi e shfrytëzoi këtë përputhje me fenë si një substrat kulturor në mënyrë që të mbizotëronte në shoqërinë shqiptare. Ndonëse kjo linjë mendimi është kritikuar nga disa qarqe intelektuale shqiptare, gjithsesi ajo është bërë, gjithnjë e më shumë, një ligjërime i gjithëpranishëm në sferën publike shqiptare [11]. Ndryshe nga përdorimi i termit Islamo-fashizëm, i cili u krijua si një ‘term analitik’ për të përshkruar fundamentalizmin islamik, termi Islamo-komunizëm është artikuluar në kontekstin shqiptar si një tipar thelbësor i Islamit në tërësi.

Përveç problemeve teologjike të një nocioni të tillë dhe karrikatorizimit të nocioneve fetare, ideja e islamo-komunizmit mbështetet, për besueshmërinë e saj, tek ideja e despotizmit oriental. Siç ka argumentuar edhe Joseph Massad (2015, f. 18–19, 27–28, 50–54), despotizmi oriental është një sendërtim orientalist i shekullit të tetëmbëdhjetë që luajti një rol të dyfishtë në historinë evropiane. Nga njëra anë atë vetë-konstituimit të Evropës si të civilizuar dhe demokratike kundër Orientit ‘despotik’ dhe nga ana tjetër atë të justifikimit të mbizotërimit perandorak të Evropës duke legjitimuar, në baza kulturore, vendosjen e formave despotike të qeverisjes në vendet e kolonizuara. Ideja e islamo-komunizmit e koncepton tiraninë si një element përbërës dhe një kusht ontologjik të vetëdijes myslimane dhe shpërfill rrethanat rastësore socio-ekonomike dhe gjeopolitike që mundësuan instalimin e komunizmit në Shqipëri. Sipas Kullashit (2003, f. 139), ideja e islamo-komunizmit e transformon Islamin në një kokë turku që i mundësonë njerëzve dhe grupeve përgjegjëse për themelimin e komunizmit në Shqipëri që të mos marrin përgjegjësi për krimet e kryera nga komunistët

Në vend të kësaj, ideja e islamo-komunizmit favorizon një qasje kulturaliste dhe esencialiste që e sheh Islamin si faktori i vetëm ose kryesor për vendosjen e komunizmit në Shqipëri. Për Halliday (1993, f. 151-157) ky esencializëm dhe interpretim ahistorik i Islamit ka qenë një nga karakteristikat kryesore të orientalizmit klasik. Në këtë mënyrë, roli që Islami ose feja në përgjithësi ka luajtur në kultivimin e ndjenjave anti-komuniste mohohet krejtësisht. Gjithsesi, në kontekstin shqiptar, funksioni kryesor i idesë së islamo-komunizmit është ai i sigurimit të legjitimitetit për vizionin binar që i jep trajtë mitit politik të ‘rikthimit’ në Evropë ku, në një mënyrë esencialiste, të gjitha përvojat negative historike i mvishen ‘Tjetrit’ arketipal oriental, qoftë kjo feja islame ose trashëgimia osmane. Kjo vihet në kontrast me Krishterimin ose Perëndimin, të perceptuar si mishërim i të gjitha vlerave progresiste të shoqërisë shqiptare dhe si një tregues i identitetit të vërtetë shqiptar dhe evropian.

Identiteti i krishterë dhe raciaizimi i myslimanëve shqiptarë

Në ligjërimin publik shqiptar, Krishterimi shpesh është njësuar me të qenit evropian dhe është paraqitur si trupëzimi dhe burimi i kulturës dhe vlerave evropiane. Identiteti evropian është portretizuar si qenësisht i lidhur me Krishterimin, i cili nga ana e tij është artikuluar si një lloj tipari racial apo etnik që supozohet se i dallon evropianët nga pjesa tjetër e botës. Në këtë mënyrë, shumë intelektualë bashkëkohorë shqiptarë priren ta konceptojnë Krishterimin si një tipar të lindur dhe thelbësor të të qenit shqiptar dhe e identifikojnë atë me thelbin e identitetit kombëtar që supozohet se i orienton natyrshëm shqiptarët drejt perëndimit. Pjesa më e madhe e elementëve kulturorë dhe fetarë, si Islami apo trashëgimia kulturore osmane, që janë pjesë e pëlhurës sociale shqiptare, konsiderohen se i mungon

ky tipar zanafillor dhe besohet se këta elementë kanë qenë të paaftë të depërtojnë apo të ndikojnë në elementët e krishterë dhe perëndimorë të cilat mendohet se e karakterizojnë nga ana etnike popullatën shqiptare.

Një prepsektive e qartë e kësaj tendence është e dukshme në fjalimin që ish-Presidenti i Shqipërisë, Alfred Moisiu, mbajti në Forumin e Oksfordit në Londër në vitin 2005. Në këtë fjalim të titulluar “Toleranca fetare në traditën e popullit shqiptar”, Moisiu e shpjegon fenomenin e tolerancës fetare në Shqipëri duke argumentuar se ndonëse nga një prespektivë sinkronike Shqiptarët janë të ndarë në myslimanë dhe të krishterë, nga një prespektivë diakronike “të gjithë shqiptarët janë të krishterë” (Moisiu, 2005). Sipas tij, islamizimi i popullatës shqiptare nuk pati asnjë ndikim mbi thelbin e identitetit zanafillor të krishterë të tyre sepse “islamizmi në Shqipëri nuk është fe burimore, as fe e përhapur në kohën e origjinës, as besim rezidencial, por një dukuri e ardhur dhe e trashëguar në gjuhën dhe liturgjinë e atij faktori që e solli” (Moisiu, 2005). Kësisoj, për Moisiun, toleranca fetare në Shqipëri është rezultat i identitetit qenësisht të krishterë të shqiptarëve si edhe i cekësisë së aderimit të tyre në Islam.

Siç shprehet edhe vet ai, besimi islam:

“Si rregull, është një islamizëm i cekët. Tek çdo shqiptar, pak po të gërmosh, do të zbulosh thelbin e tij të krishterë... Kjo do të thotë se brenda njeriut shqiptar, pavarësisht se si e përcakton ai veten sot, ka një faktor homogjenizues, dhe ky faktor homogjenizues është pikërisht periudha prej 15 shekujsh krishterim që ka secili prej tyre në traditën e paraardhësve të vet” (Moisiu 2005).

Këtu, Krishterimi paraqitet si thelbi zanafillor i identitetit shqiptar. Ai përfaqëson natyrën evropiane të shoqërisë shqiptare, ndërsa Islami përbën thjesht një shtresë të jashtme që i është shtuar, por nuk ka pasur ndikim mbi thelbin zanafillor të identitetit shqiptar. Nën shtresat e shumta që karakterizojnë identitetin e shqiptarit të sotëm ekziston një thelb autentik dhe origjinal i krishterë. Në këtë mënyrë, krishterimi shndërrohet në një lloj tipari etnik që presupozohet se e karakterizon esencën ontologjike të çdo shqiptari, pavarësisht bindjeve të tyre fetare apo ideologjike[12]. Që nga fillimi i viteve 1990 ky konceptualizim nxiti të menduarit e mundësisë së një konvertimi masiv të popullsisë shqiptare, duke qenë se një veprim i tillë mund të paraqitej si kthim në një autenticitet të vërtetë dhe si restaurim i identitetit të vërtetë shqiptar. Në të vërtetë, në atë kohë, shumë intelektualë shqiptarë, si p.sh. Ismail Kadare, shprehën bindjen se ‘rikthimi’ i Shqipërisë në Evropë kërkon braktisjen e ngadaltë të Islamit dhe konvertimin në Krishterim (Kadare, 1991, f. 51). Siç pohon edhe vetë Kadareja “Rrugëtimi i shqiptarëve drejt Evropës duhet të ndërmerret pa bagazhin e Islamit, i cili nuk ia vlen dhe vetëm sa vonon mbërritjen” (cituar nga Elbasani and Puto, 2017, f. 63). Një tjetër figurë publike, Mustafa Nano, bie dakord me Moisiun në idenë se shqiptarët nuk janë myslimanë të vërtetë dhe pohon se procesi i deislamizimit është duke ndodhur tashmë dhe se me pak veprim strategjik fuqitë perëndimorë do të mund t’i rikonvertojnë shqiptarët në fenë e të parëve (Nano, 2002)[13]

Kjo qasje qendron në themel të racializimit të myslimanëve shqiptar. Kuadri konceptual kryesor përmes të cilit në Shqipëri feja shndërrohet në një koncept racor dhe myslimanët racializohen mbështetur në nocionin romantik dhe racist të ‘gjakut të pastër’. Sipas këtij ligjërimi, krishterimi, veçanërisht katolicizmi, portretizohet si garantues i identitetit shqiptar. Autenticiteti etno-kulturor imagjinohet si në një marrëdhënie simbiotike me katolicizmin[14]. Rajonet katolike të shqipërisë veriperëndimore paraqiten si inkubatore të identitetit dhe ‘gjakut të patrazuar’ shqiptar. Këto rajone besohet se kanë mbetur të ‘pastra’ nga ndikimi aziatik dhe islamik. Kësisoj, ata kanë luajtur rolin e inkubatorit të identitetit të vërtetë shqiptar, i cili artikullohet si qenësisht i krishterë dhe evropian. Siç është shprehur

edhe prifti katolik Dom Ndoc Noga: “feja e shqiptarit qe gjithmonë ajo e krishterë, besimet e tjera qenë dhe janë të importuara me të vetmin qëllim për ta zhdukur atë, por me efekt imediat degradimin e gjakut tonë të pastër prej shqiptari” (cituar nga Dani, 2016, f. 428 dhe Sulstarova, 2013, f. 236).

Pavarësisht faktit që shqiptarët janë kryesisht homogjenë nga ana etnike, gjithsesi, bazuar mbi nocionin racist të gjakut të pastër, disa intelektualë publikë shqiptarë kanë artikuluar idenë se praktikuesit myslimanë shqiptarë, apo aktorët myslimanë në sferën publike, nuk duhen konsideruar etnikisht shqiptarë, por pasardhës të kolonizatorëve aziatikë osmanë të cilët u vendosën në Shqipëri gjatë sundimit Osman[15]. Termi pezhorativ ‘mbetje osmane’ është duke u artikuluar, gjithnjë e me shumë kundër praktikuesve myslimanë që mbrojnë relevancën e vlerave islame në sferën publike. Thuhet se myslimanët zotërojnë “nostalgji dhe kujtesë të ndryshme” (Kadare, 2006b, f. 10) që i dallon ontologjikisht ata nga pjesa tjetër e shqiptarëve të vërtetë. Tiparet e lindura, që supozohet se e karakterizojnë identitetin e praktikuesve myslimanë, janë anti-evropianizmi dhe nostalgjia për trashëgiminë orientale osmane. Kujtesa dhe nostalgjia e presupozuar e myslimanëve shqiptarë përshkruhen si tipare ta brendashkruara të Islamit. Ato përbëjnë ‘thirrjen e gjakut’ të paraardhësve orientale që fle benda secilit prej myslimanëve praktikantë shqiptar. Kësodore, myslimanët shqiptarë paraqiten si një trup i huaj dhe një kërcënim për kombin. Siç e shpreh edhe Kadareja, kujtesa dhe nostalgjia e këtyre pasardhësve të kolonizatorëve aziatikë “jo vetëm janë të ndryshme nga ato të kombit shqiptar [...] por ato janë në kundërshtim të plotë me interesat e tij. E këtë asnjë vend i sotëm nuk e lejon” (cituar nga Sulstarova, 2013, f. 222). Për ish-ambasadorin e Shqipërisë në Vatikan, Willy Kamsi, “Shqipëria dhe shqiptarët janë Evropë” dhe ata që e kundërshtojnë këtë fakt janë “pasardhësit e kolonizatorëve të vjetër aziatikë...që dëshirojnë t’i imponohen shumicës dërrmuese të shqiptarëve me të cilët ata ndajnë fenë, por jo etninë” (Cituar nga Sulstarova, 2015, f. 34). Për faktin e thjeshtë të praktikimit të Islamit, identiteti etnik i myslimanëve shqiptarë është vënë në pikëpyetje dhe ata përshkruhen si ‘gjak i ndotur’ dhe frenuesit kryesorë të projektit politik dhe kulturor shqiptar të ‘rikthimit’ në Evropë.

Përfundim

Analiza ka treguar se çështja myslimane është bërë një shqetësim kryesor në ligjërimin publik shqiptar. Elita kulturore është prirur ta paraqesë Islamin dhe kulturën myslimane si të papërputhshme me aspiratat evropiane të shoqërisë shqiptare. Për më tepër, Islami perceptohet si pengesa kryesore për integrimin e plotë të Shqipërisë në familjen evropiane. Diskursi i ri shtetformues është ndërtuar mbi një vizion binar ku Islami luan rolin e “Tjetrit” arketipal, kundër të cilit interpretohet identiteti i ri evropian dhe i krishterë i Shqipërisë. Përrjashtimi i Islamit nga diskursi i formimit të identitetit kombëtar post-komunist është mundësuar nga një lexim selektiv i historisë shqiptare, rinegocimi i miteve dhe tregimeve të vjetra nacionaliste, si dhe ndërtimi i identiteteve të reja. Roli i temave globale islamofobike ka qenë që t’u sigurojë intelektualëve publikë shqiptarë mjetet e nevojshme intelektuale për ta trajtuar çështjen e Islamit në Shqipëri në mënyra që e përjashtojnë atë nga një pjesë thelbësore e identitetit kombëtar. Nocionet islamofobe janë përshtatur dhe rimodeluar në përputhje me specifikat e kontekstit shqiptar për t’i shërbyer më mirë vizionit të veçantë ose binar që informon mitin politik të ‘rikthimit’ në Evropë. Në të gjithë këtë, Islami ose trashëgimia kulturore myslimane janë përjashtuar nga të ushtruarit e çdo roli në sferën publike dhe në procesin e ndërtimit të identitetit kombëtarë post-komunist.

Referenca

- [1] Për një kritikë të thukët të këtyre elementëve të paraqitur nga Kadare si prova të pakundërshtueshme për identitetin evropian të shqiptarëve, shih Sulstarova (2006, f. 45–47).
- [2] Ky konceptualizim është një vazhdim, ndonëse në një formë të përkeqësuar, i ligjërimit kombëtar shqiptar të periudhës së Rilindjes. Për precedentin historik të një ligjërimi të tillë shih Elbasani and Puto (2017, f. 56)
- [3] Për mbizëtorimin e kësaj ideje në ligjërimit publik shqiptar shih Puto (2006, f. 28).
- [4] Ndër të tjera, këto reforma përfshinin ndalimin e ferexhesë, demokratizimin e procesit të ixhtihadit (mendimit të pavarur në çështjet fetare), centralizimin e hierarkisë fetare, modernizimin e procesit të edukimit, etj. Për më shumë shih Clayer (2008, f. 128–156; 2010, f. 53–69).
- [5] Për sa i përket përgjigjes së autoriteteve shqiptare ndaj kritikëve të pjesëmarrjes së Shqipërisë në Organizatën e Konferencës Islamike shih Barbullushi (2011, f. 149–150).
- [6] Për më shumë në lidhje me këtë polemikë shih Endresen (2015, pp. 10–11)
- [7] Për reagime të ndryshme publike kundër promovimit të Nënë Terezës si heroinë kombëtare, shih Endresen (2015, pp. 11–13).
- [8] Për një analizë më të detajuar të ideve të shprehura nga Aurel Plasari në lidhje me këtë temë, shih Sulstarova (2013, f. 245–254).
- [9] Për një analizë të detajuar të riinterpretimit të figurës së Skënderbeut në periudhën post-komuniste shih Dani (2016, f. 426–468).
- [10] Në lidhje me dominimin e mitit antimural në ligjërimit bashkëkohor shqiptar dhe në Ballkan përgjithësisht, shih Nixon (2012, f. 157–160). Në lidhje me mënyrat në të cilat miti antimural është interpretuar dhe miratuar nga denominacionet e ndryshme fetare shqiptare, përfshi edhe bashkësinë myslimane, shih Endresen (2012, f. 228–232).
- [11] Për një kritikë të nocionit islamo-komunizëm shih Baleta (2002, 2006) dhe Hoxha (2014).
- [12] Për një analizë më të detajuar të fjalimit të Moisiut shih Brisku (2006, f. 59–62).
- [13] Gjithsesi, në shkrimet e tij më të fundit, Nano duket se është pajtuar me faktin se shqiptarët janë dhe do të mbeten myslimanë. Siç shprehet edhe vetë ai: “Vetëm një leshko mund ta besojë se shqiptarët mund të rikonvertohen, mund t’i rikthehen masivisht fesë së hershme, asaj të parës fare, të profetit Isa. Ky është një muhabet i mbyllur në histori” (Nano, 2017).
- [14] Për më shumë shih Dani (2016, f. 417–418) dhe Sulstarova (2013, f. 93–97).
- [15] Pohime të tillë gjenden në shkrimet e Kamsi (2004, f. 16–19) dhe Kadare (2006b).

Bibliografi

Baleta, A. (2002). Kush dhe çfarë fshihet pas trillimit komunizëm islamik. Tiranë: Botime Ora.

Baleta, A. (2006). Përballjet me Islamofobitë. Tiranë.

Barbullushi, O. (2011). The Politics of 'Religious Tolerance' in Post-Communist Albania: Ideology, Security and Euro-Atlantic Integration. In M. Pace (Ed.), *Europe, the USA and Political Islam* (pp. 149–150). Basingstoke: Palgrave.

Brisku, A. (2006). Oksidentalizimi i së shkuarës dhe orientalizimi i së tashmes: Identiteti 'evropian' i shqiptarëve sipas shkrimtarit Ismail Kadare e Aleksandër Moisiu. *Revista Përpjekja*, 12/23.

Cara, A. (2007, 4 Gusht). Kurr gjë më shumë se liria. *Gazeta Shekulli*.

Clayer, N. (1997). Islam, State and Society in Post-Communist Albania. In H. Poulton and S. Taji-Farouki (Eds), *Muslim Identity and the Balkan State* (f. 115–139). London: Hurst & Company.

Clayer, N. (2003). God in the 'Land of Mercedes': The Religious Communities in Albania since 1990. In P. Jordan, K. Kaser, W. Lukan, S. Schwandner-Sievers and H. Sundhaussen (Eds), *Albanien: Geographie – Historische Anthropologie – Geschichte – Kultur – Postkommunistische Transformation* (f. 277–231). Wien: Peter Lang.

Clayer, N. (2008). Behind the Veil: The Reform of Islam in the Inter-War Albania or the Search for a 'Modern' and 'European' Islam. In N. Clayer and E. Germain (Eds), *Islam in the Inter-War Europe* (f. 128–156). London: Hurst & Company.

Clayer, N. (2010). Adapting Islam to Europe: The Albanian Example. In Ch. Voss and J.

Telbizova-Sack (Eds), *Islam und Muslime in (Su?)dost) Europa. Im Kontext von Transformation und EU-Erweiterung* (f. 53–69). München-Berlin: Verlag Otto Sagner.

Dani, D. (2016). Shpikja e Mesjetës: Vetja dhe Tjetri në Medievistikën Shqiptare. Tiranë: Pika pa sipërfaqe.

Elbasani, A. and Puto, A. (2017). Albanian-Style Laïcité: A Model for a Multi-Religious European Home?. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 19/1.

Endresen, C. (2012). Is the Albanian's Religion Really 'Albanianism'? Religion and Nation According to Muslim and Christian Leaders in Albania. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Endresen, C. (2015). The Nation and the Nun: Mother Teresa, Albania's Muslim Majority and the Secular State. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 26/1.

Fuga, A. (2001). Shtigje drejt guvës së gjarprit. Tiranë: Botime Ora.

Halliday, F. (1993). Orientalism and Its Critics. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20.

- Hibbard, S. (2009). Islamo-Fascism and America's Long War. *Journal of Islamic Law and Culture*, 11/3.
- Hibbard, S. (2010). 'Islamofascism' as an Ideological Discourse. *Journal of Islamic Law and Culture*, 21/1.
- Hoxha, Ç. (2014, 15 November). A kishte frymëzim fetar komunizmi? Retrieved from www.e-zani.com/2014/04/01/kishte-frymezim-fetar-komunizmi/, date of access: 29 July 2018.
- Kadare, I. (1981). *Vepra letrare 12: Autobiografia e popullit në vargje; Reportazhe e shënime udhëtimi; Intervista*. Tiranë: Naim Frashëri.
- Kadare, I. (1991). *Printemps albanais. Chronique, lettres, réflexions*. Paris: Fayard.
- Kadare, I. (2005). *Dantja i pashmangshëm*. Tiranë: Onufri.
- Kadare, I. (2006a). *Identiteti evropian i shqiptarëve*. Tiranë: Onufri.
- Kadare, I. (2006b, 3 July). Biseda për Evropën. *Gazeta Shekulli*.
- Kadare, I. and Bosquet, A. (1999). *Dialog me Alain Bosquet*. Tiranë: Onufri.
- Kamsi, W. (2004). *Jezuitët, Shqipëria dhe Europa, Kleri katolik shqiptar dhe parimet e demokracisë perëndimore* (Ed.), *Konferencë Kombëtare* (pp. 16–19). Tiranë: Instituti i Kërkimeve Politike 'Alcide de Gasperi'.
- Kolodiejchuk, B. (2007). *Madre Teresa: Sii la Mia Luce*. Milano: BurSaggi.
- Kullashi, M. (2003). *Përplasja e identiteteve*. Pejë: Dukagjini.
- Massad, A. J. (2015). *Islam in Liberalism*. Chicago and London: Chicago University Press.
- Merdjanova, I. (2013). *Rediscovering the Umma: Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Misha, P. (2003). Tolerancë fetare apo papërgjegjshmëri?. *Politika & Shoqëria*, 6/1.
- Moisiu, A. (2005, 9 November). Toleranca Ndër-fetare në Traditën e Popullit Shqiptar, Retrieved from <https://albemigrant2011.wordpress.com/2014/04/13/fjala-e-ish-presidentitalfred-moisiu-ne-forumin-e-oxfordit-9-nentor-2005-londer-angli/>, date of access: 29 Korrik 2018.
- Nano, M. (2002, 6 June). Në kërkim të rrënjëve, ose në kërkim të vetvetes. *Shekulli*, Tiranë.
- Nano, M. (2017, 11 September). Politically Incorrect: Çfarë ka që nuk shkon sot me Islamin shqiptar?, *Gazeta Mapo*. Retrieved from www.mapo.al/2017/09/politically-incorrectfare-kaqe-nuk-shkon-sot-me-islamin-shqiptar/, date of access: 29 July 2018.
- Ndreca, A. (2012, 15 November). Quando ci siamo persi l'Albania, che da cristiana è diventata musulmana, *Tempi*. Retrieved from www.tempi.it/quando-ci-siamo-persi-lalbania-che-da-cristiana-e-diventata-musulmana#.UzFSXBCsQrp, date of access: 29 July 2018.

Nixon, N. (2012). Nga herë e tashmë Evropian: Figura e Skënderbeut në nacionalizmin bashkëkohor shqiptar. *Revista Përpjekja*, 28–29.

Pipa, A. (1993). Turqit e rij të Shqipnisë së re. In A. Klosi (Ed.), *Quo vadis Shqipëri?*. Tiranë: Albania.

Pipes, D. (2006, 14 August). More on the Term 'Islamic Fascists'. Retrieved from www.danielpipes.org/blog/2006/08/more-on-the-term-islamic-fascists, date of access: 29 July 2018.

Plasari, A. (1992a, September). The Line of Theodosius Reappears: Which Side Will the Albanians Take? Retrieved from <file:///Users/rezartbeka/Desktop/Plasari,%20The%20theodosius%20line%20reappears.pdf>, date of access: 29 July 2018.

Plasari, A. (1992b). Vija e Teodosit rishfaqet: Nga do t'ia mbajnë shqiptarët? Tiranë.

Plasari, A. (2002, 8 September). Hotch-Potch ose dita e botës lakuriq. *Gazeta*, 55.

Puto, A. (2006). Fryma romantike dhe nacionaliste ne debatin për 'identitetin shqiptar'. *Revista Përpjekja*, 12/ 23.

Puto, A. (2012). Nga Skënderbeu mitik në atë historik. *Revista Përpjekja*, 28–29.

Santos, G. (2014). Islamofascism. In Charles Gallagher and Cameron Lippard (Eds), *Race and Racism in the United States: An Encyclopedia of the American Mosaic* (vol. 1, pp. 611–612). Santa Barbara, CA: Greenwood.

Sulstarova, E. (2006). Evropa e ngurtë e Kadaresë. *Revista Përpjekja*, 12/23.

Sulstarova, E. (2013). *Arratisje nga Lindja: Orientalizmi shqiptar nga Naimi tek Kadareja*, 3rd Edition. Tiranë: Pika pa Sipërfaqe.

Sulstarova, E. (2015). Islam and Orientalism in Contemporary Albania. In A. Elbasani and O. Roy (Eds), *The Revival of Islam in the Balkans: From Identity to Religiosity* (pp. 23–42). Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Sulstarova, E. (2016). *Islamizëm do të thotë lindje*. Tiranë: Pika pa sipërfaqe.

Tozaj, N. (1995, 10 January). Shqipëria, një depo e municionit islamik? *Zëri i popullit*.

Date Created

23/06/2019

Author

erasmusi