

A MUNDET ISLAMI TË PËRFAQËSOJË EUROPËN?

Katolicizmi... që e ka selinë në Vatikan – dhe ky saktësim sado që t’ju duket i tepruar, nuk është i pavend – përbën për ne [shqiptarët] derën e hapur kah Perëndimi, ndërkohë që ortodoksia, për disa arsye që ju nuk mund të mos i dini, sikur i largohet disi. Sa për islamizmin, edhe pse përbën një rrezik të papërfillshëm te ne, ai nuk simbolizon në asnjë rast Europën.

Ismail Kadare (Kadare & Fernandez-Récatala, 1999: 226-227)

Hyrje

Titulli i esesë është një perifrazim i titullit të një eseje tjetër, “A mundet Europa të përfaqësojë islamin?”, që ka për autor antropologun e fesë Talal Asad (2002). Argumenti i esesë sonë ka të bëjë me pyetjen nëse muslimanët (praktikues) shqiptarë mund të jenë në ballë të europianizimit të Shqipërisë dhe të integritimit të shtetit në Bashkimin Europian (BE). Siç do të bëhet e qartë më poshtë, përgjigjja e kësaj pyetjeje ka lidhje me marrëdhëniet që vendosen midis Europës dhe islamit, një temë kjo që është trajtuar, mes të tjerëve edhe nga Asadi, prandaj kemi ndërruar vendin e dy emrave tek titulli i tij për të përfutur titullin tonë.

Te pyetja jonë, menjëherë pas fjalës “musliman” kemi shënuar në kllapa cilësorin “praktikues”. Këtë e kemi bërë për të specifikuar se është fjala jo thjesht për ata që identifikohen si muslimanë shqiptarë, por që në jetën e përditshme sillen si laikë (apo edhe si ateistë) dhe nuk i ndjekin ritualet bazë të islamit, por sidomos për atë kategori muslimanësh që kanë zgjedhur të jetojnë jetët e tyre sipas interpretimeve të teksteve dhe duke ndjekur traditat e ritualet e fesë. Meqë edhe vetë këta muslimanë e përdorin fjalën “praktikues”, apo “praktikant”, për të dalluar veten e tyre prej muslimanëve “laikë”, atëherë vendosëm që ta

përdorim këtë cilësim në pyetjen tonë, edhe në mungesë të një fjale më të përshtatshme. Megjithatë duhet të kemi kujdes, sepse ndarja laikë-praktikantë nuk është e qartë, në mes ka një sërë përshkallëzimesh. Gjithsesi, kërkojmë të fokusohemi te qytetarët shqiptarë që, krahas identitetit kombëtar dhe identiteteve të tjera, kanë të spikatur edhe identitetin musliman dhe dëshirojnë që të identifikohen si të tillë në marrëdhëniet ndërsubjektive. Pra, a mund të jenë ata përkrahës së europianizimit në Shqipëri?

Megjithëse jemi të fokusuar në kontekstin e Shqipërisë, jo vetëm sepse e njohim më mirë, por edhe për specifikën fetare që përmban, mendojmë se tematika e kësaj eseje u intereson edhe shqiptarëve që janë shtetas të Republikës së Kosovës, të IRJM, të Malit të Zi, si edhe në diasporë. Në fund të fundit, kjo është një provë, një orvatje për të marrë pjesë dhe për të zgjeruar caqet e diskutimit për marrëdhëniet e ndërlikuara të feve, kombësisë, laicitetit dhe identiteteve europiane, prandaj ftojmë të interesuarit në të gjithë hapësirën shqiptare që të ofrojnë mendimet, përvojat dhe studimet e tyre lidhur me çështjet e ngritura këtu.

Argumenti ynë është i organizuar në tri pjesë. Në pjesën e parë do të paraqesim në mënyrë kritike tendencën, shpesh të fshehur, që ndeshet në Perëndim për ta parë islamit si “tjetrin” e Europës. Në pjesën e dytë do të përqendrohemi në debatin mbi identitetin shqiptar, të cilin e shohim të përshkruar nga orientalizmi, ligjërim ky që riprodhon ndarjen hierarkike dhe binare midis “Perëndimit” dhe “Lindjes”, që shpeshherë konsiderohen si sinonimet përkatëse të “Europës” dhe “islamit”. Nën efektet e orientalizmit, muslimanët shqiptarë, sidomos ata praktikues, e shohin veten të përjashtuar, ose të pranuar me kusht, tek “europianiteti” i kombit shqiptar, ndërkohë që “europianiteti” nuk vihet në dyshim për besimtarët e feve të tjera në Shqipëri. Kjo nuk duhet t’i shkurajojë muslimanët, përkundrazi, duhet t’i bëjë pjesëmarrës në procesin e demokratizimit dhe të integritimit europian të Shqipërisë, sepse kështu mënjanohej edhe paragjykimet ndaj tyre. Prandaj, te pjesa e tretë ofrojmë disa sugjerime që duhen mbajtur parasysh nga praktikuesit muslimanë gjatë përfshirjes së tyre në sferën publike dhe specifikisht në diskutimin e integritimit europian të Shqipërisë dhe të shqiptarëve.

Europa dhe Islami

Rrëfenja dominuese moderniste thotë që feja ndahet nga sferat laike të shoqërisë dhe gjithmonë e më shumë feja bëhet një cilësi private e jetës së qytetarëve. Ndërhyrjet e fesë në jetën publike shihen si shenja të paramodernitetit dhe primitives, që do të shuhet në mënyrë progresive gjatë marshimit përpara të modernitetit. E ashtuquajtura teza laiciste parashikonte se feja do të zbehej gjithmonë e më shumë, në kohën që shkenca do të ngadhënjente në të gjitha sferat e jetës. Kjo tezë tashmë është shpallur e tejkaluar, sepse feja asnjëherë nuk ka pushuar së ekzistuari në hapësirën publike të shteteve europiane, prandaj, teza e “kthimit të fesë” nuk është plotësisht e drejtë. Fakti që teza e “kthimit të fesë” i referohet të ashtuquajturës përballje të Perëndimit laik me Islamin fsheh faktin se edhe në Perëndim feja nuk ka pushuar asnjëherë së artikuluari në sferën publike, por ka qenë e maskuar nën çështjet e kulturës dhe identiteteve kulturore (Yeğenoğlu, 2006: 246-247). Prandaj disa studiues në këtë kontekst shprehen për shoqëri paslaike.

Gjatë procesit të hershëm të integrimit europian nuk është vënë re ndonjë theksim i fesë si faktor apo karakteristikë europiane, por në vitet e fundit, shoqëruar me zgjerimin drejt lindjes dhe sidomos me çështjen e pranimit ose jo të Turqisë në BE, çështja e krishterimit si identifikues i qytetërimit europian është debatuar me pasion në të gjithë Europën. Për sa kohë që Turqia nuk ka qenë një “tjetër” i integrimit europian, edhe çështja e fesë është injoruar (Challand, 2009), por që nga fundi i Luftës së Ftohtë dhe sidomos pas 11 shtatorit 2001, kandidimi i Turqisë dhe Islami kanë zënë vend qendror në debatet mbi të ardhmen e BE-së, aq sa thuhet se çështja kryesore për shek. XXI do të jetë nëse Europa mundet ta përvetësojë ose jo identitetin musliman (shih Delanty, 1995: 140). Nga shumë europianë, prania e Islamit në Europë shihet si rrezik ndaj trashëgimisë së krishterë dhe ndaj laicitetit të Europës, madje përkatësia muslimane e pjesës dërrmuese të turqve është një nga arsyt kryesore pse shumë europianë i druhen anëtarësimit të këtij vendi në BE (Baban & Keyman, 2008: 109; Casanova, 2006: 243; Göle, 2006: 249). Një ish-anëtar i Komisionit të BE-së u shpreh se, nëse Turqia pranohet

në BE, Europa rrezikon të pushtohet nga muslimanët dhe kështu “çlirimi i Vjenës [prej rrethimit osman] më 1683 do të ketë ndodhur më kot” (cit. te Tarifa & Adams, 2007: 62). Debatet në lidhje me identifikimin e Europës me fenë u shpeshuan sidomos gjatë fazës së hartimit dhe fushatave për miratimin e Traktatit Kushtetues të BE-së, i cili, në përputhje me traditën laike, nuk përmendte ndonjë fe të veçantë për Europën dhe as fjalën “zot”. Nuk është e rastit që ai u hodh poshtë nga referendumet e Francës dhe të Holandës, dy vende ku çështjet e imigrantëve muslimanë dhe të anëtarësimit të Turqisë ishin debatuar gjerësisht në publik.

Në esenë e sipërcituar, antropologu Talat Asad ngre pyetjen nëse muslimanët, tashmë një realitet në shtetet europiane, mund të përfaqësohen nga “Europa”. Kuptohet se me “Europë” ai e ka fjalën për “qytetërimin europian”, të formësuar nga krishterimi, liberalizmi dhe laicizmi dhe për Europën Perëndimore, ku prania fizike e muslimanëve ka ardhur si rezultat kryesisht i emigracionit të dhjetëvjeçarëve të fundit. Sidoqoftë, argumenti i tij ka të bëjë me hapësirën e përfaqësimit të islamit në kulturat politike liberale të shteteve perëndimore. Ai thotë se liberalët në parim i pranojnë muslimanët, por ata, në emër të modernitetit, refuzojnë shfaqjet dhe ritualet publike të fesë islame (Asad, 2002: 210). Mënyra se si përfytyrohet veçantia e zhvillimit të Europës së sotme moderne, laike dhe liberale me anë të ligjërimeve që theksojnë prejardhjen dhe vlerat bërthamë të Europës, në fakt, e tradhton idenë e liberalizmit. P.sh., Gjermania, me gjithë gjenocidin e kryer prej nazistëve kundër europianëve të tjerë, pranohet si pjesë e pandarë e qytetërimit europian, por jo Turqia, e cila përfytyrohet si historikisht antagonistë ndaj Europës. Në dyshimet e sotme ndaj anëtarësimit të Turqisë në BE, të shprehura në ligjërimin laik liberal, fshihet ideja e krishterimit si themel për Europën, sepse, në fakt, Perandoria Osmane kërcënonte krishterimin dhe jo Europën (po aty: 212-213; Yeğenoğlu, 2006: 247). Asadi thotë se “si për liberalët si për të djathtët e skajshme përfaqësimi i ‘Europës’ merr formën e një rrëfenje, efekti i së cilës është përjashtimi i islamit” (Asad, 2002: 214). Në mënyrë paradoksale, sa më shumë që Turqia plotëson kriteret e anëtarësimit në BE, duke përmirësuar edhe respektimin e të drejtave të njeriut dhe të

pakicave kombëtare (heqja e dënimit me vdekje, njohja zyrtare e gjuhës kurde për komunikim publik), aq më shumë shprehet alarmi ndër disa politikanë dhe intelektualë europianë kundër pranimit të saj në BE. Presidenti i Francës madje shpalli se pranimi i Turqisë në BE do të jetë objekt i një referendumi popullor, pavarësisht se deri tani shumica dërrmuese e vendeve që kanë themeluar BE-në dhe pranimi i shteteve të reja anëtare nuk u janë nënshtruar referendumeve në këtë vend.

Talal Asadi argumenton se mënyra se si ndërtohet rrëfenja lineare e “qytetërimit europian” përjashton pikëtakimet ose origjinat e përbashkëta me islamin. Ndërsa historianët europianë të “qytetërimit europian”, apo “Perëndimit”, i kërkojnë rrënjët e tij në Greqinë e Lashtë, ata këto rrënjë ia mohojnë “qytetërimit islam”. Prej kontaktit të tij me botën helenike, ai përkufizohet si një “qytetërim përcjellës”, i cili Europës i (ri)solli elemente të trashëgimisë së saj të harruar (po aty: 217). Kështu, thelbi i vetëm që i njihet islamit është ai i kundërshtimit të jomuslimanëve, prandaj, thotë Asadi, në Europën e sotme islami shihet nga dy aspekte:

Një aspekt i identitetit të qytetërimit islamik është se ai përfaqëson një përpjekje të hershme për të shkatërruar qytetërimin europian nga jashtë; një aspekt tjetër është se ai shenjon mjedisin e korruptuar moral të brendshëm që Europa duhet të përpiqet vazhdimisht për ta kapërcyer (Asad, 2002: 217-218).

Kjo është arsyeja pse nga qarqe politike dhe intelektuale prania e emigrantëve muslimanë në Europë perceptohet si rrezik në vetvete. Shprehje e fobisë ndaj Islamit është edhe termi “Eurabia” që po qarkullon kohët e fundit për të treguar se Europa po shndërrohet në një koloni islamike (Carr, 2006). P.sh., këtë tezë e mbron gazetarja italiane Oriana Falaçi në dy libra që ka shkruar pas atentateve terroriste në Nju Jork më 2001 dhe Madrid më 2004. Sipas saj, kundër Europës dhe qytetërimit perëndimor po ndodh një kryqëzatë e anasjellë, një xhihad, jo vetëm nga grupe të vogla terroristësh, por nga islami në përgjithësi (Fallaci, 2001: 31). Pjesë e sulmit janë edhe emigrantët muslimanë në Europë, që me anë të poligamisë dhe lindjeve të shumta synojnë

zaptimin demografik të Europës (Fallaci, 2004: 44). Emigracioni i muslimanëve drejt Europës nuk është vetëm çështje e numrave, por e “tjetrit” që kërcënon identitetin italian dhe europian. Në këtë mënyrë,

Europa po bëhet gjithmonë e më tepër një krahinë e islamit, një koloni e Islamit. Dhe Italia, një pozicion i përparuar i kësaj krahine, një pikëmbështetje e kësaj kolonie... Ne që i mbajmë. Ne që me paratë e shtetit i ndihmojmë, i kurojmë dhe ua arsimojmë fëmijët. E prandaj Italia vazhdon të jetë shtabi i tyre i përgjithshëm. Karakolli i preferuar i Eurabisë, baza nga ku ata më së shumti do të përhapin vdekjen (po aty: 31-32, 232).

Islami është armiku i Perëndimit, sepse ai është një moçal që nuk e do jetën, kurse Perëndimi është një lumë që e ushqen jetën (po aty: 269). Fytyra e Perëndimit është Europa, prandaj ndaj saj janë përqendruar gjithmonë sulmet e islamit (po aty: 271). Për Falaçin politikanët e së majtës dhe së djathtës, së bashku me Kishën Katolike e kanë tradhtuar Perëndimin duke lejuar zbatimin e politikave shumëkulturore që favorizojnë emigrantët muslimanë, në vend që të ndalnin ardhjen e tyre në Europë. Edhe BE-ja “nuk është Europa. Ajo është vetëvrasja e Europës” (cit. te Bialasiewicz, 2006: 718), sepse ka pranuar emigrantët në shkëmbim të petrodollarëve.

Frika e Falaçit bashkëndahet edhe nga shumica e liberalëve europianë, thotë Asadi, prandaj pranimi i muslimanëve bëhet me kushtin që ata të asimilohen në kulturën politike dhe laike të shteteve europiane, që do të thotë se muslimanët në sferën publike duhet të zhvishen nga shenjat dhe praktikat karakteristike të fesë së tyre. Kjo kërkesë liberale bazohet në logjikën e gabuar që i sheh këto besime dhe praktika si jothelbësore për identitetin e muslimanëve europianë dhe qytetërimin europian e sheh si qytetërimin global (Asad, 2002: 218).

Argumenti i Asadit ilustron nga çështja e shamive të kokës që nxënëset dhe gratë muslimane në shkollat shtetërore europiane i mbajnë si shenjë të identitetit të tyre fetar, por që në Francë, Turqi e gjetkë janë konsideruar si thyerje e laicitetit të arsimit. Vetë mbajtja e shamisë është kthyer në një çështje të mprehtë

politike. Në origjinën e saj fetare, roli i shamisë është theksimi i modestisë dhe i fshehjes së tipareve femërore, pra është simbol i “padukshmërisë” së femrës nga sfera publike. Emigrantet e para muslimane në Europën Perëndimore ishin gratë e *gastarbeiter*-ave: të kufizuara në sferën private të familjes, pa njohuri të gjuhës dhe kulturës së vendit pritës dhe me lidhje të forta me vendin e origjinës. Ndërsa tani, në Europë shamia ekspozohet si një shenjë dalluese e emigranteve të brezit të dytë që njohin mjaft mirë gjuhët europiane e që duan të shkollohen e të marrin pjesë në jetën publike si shtetase me të drejta të barabarta me pjesëtarët e kulturës së shumicës (shih Göle, 2006: 252). Ky aspekt publik i islamit perceptohet si thyerje e laicitetit dhe si mospranim për t’u asimiluar te kultura e shumicës së vendit pritës. Ai shfaq mosfunksionimin e modelit jakobin të shtetit.

Si alternativë ndaj modelit asimilues jakobin, Asadi propozon një model të pluralizmit të shpërqendruar (decentralizuar) për Europën, i cili kërkon që shteti liberal-demokratik i tanishëm i konceptuar si një shumicë kulturore që toleron pakicat, të shndërrohet në një shtet liberal-demokratik i pakicave të shumta që bashkëpunojnë dhe konkurrojnë me njëra-tjetrën brenda një etosi të vetëpërmbytjes dhe përgjegjësisë. Pluralizmi i shpërqendruar kërkon, në fakt, një gatishmëri të vazhdueshme për të dekonstruktuar rrëfenjat historike të identiteteve.

Muslimanët në Europë... duhet të jenë në gjendje për të gjetur përfaqësim institucional si një pakicë në një shtet demokratik ku ka vetëm pakica. Kjo sepse aty ku ka vetëm pakica, mundësitë për të lidhur aleanca midis tyre do të jenë më të mëdha se sa në një shtet me një shumicë që u rri mbi krye disa pakicave konkurreuese me njëra-tjetrën (Asad, 2002: 225).

Pra, në lojë është vetë përcaktimi i identitetit të Europës. A do të jetë ajo një Europë demokratike dhe shumëkulturore, apo Europa ekskluzive e bashkuar rreth identitetit të krishterë? Gjithashtu, nuk duhet harruar se takimi i Europës me Islamin është një marrëdhënie e dyanshme, që shndërron si mënyrën e konceptimit të Europës, po ashtu edhe identitetet e muslimanëve të Europës.

Europa dhe islami në Shqipëri

Edhe në Shqipëri ndeshim paralele të lidhjes ekskluzive të identitetit evropian me fenë dhe traditat e krishtera. Kjo duket sidomos në librin e Aurel Plasarit *Rrëmbimi i Europës*, i botuar pikërisht në kohën kur në mjediset politike dhe intelektuale evropiane po debatohej çështja e përmendjes ose jo të krishterimit në parathënien e traktatit kushtetues së BE-së. Teza e librit është se projekti bashkëkohor i bashkimit të Europës duhet të orientohet nga idetë dhe vlerat e krishterimit, sepse kjo fe gjendet në rrënjë të Europës. Plasari thotë se Europa erdhi në jetë pikërisht me institucionalizimin e fesë së krishterë në Perandorinë Romake:

Shartimi i idealit të krishterë mbi konceptin perandorak romak e ka vulosur historinë e Europës... Në këtë shartim dhe askund tjetër, u hodhën themelet e atij qytetërimi që sot e quajmë “evropian”, të organizuar e të administruar më së miri, simbas strukturash që janë mbajtur në këmbë sot e gjithë ditën... E vërteta mbetet se, që Europa të lindej, u desh të shfaqej Krishterimi. Dhe kjo ndodhi ngase Krishterimi mori në duart e veta edukimin helen, si dhe traditën romane të së drejtës, duke ia dalë të realizojë një sintezë unikale me rëndësi vendimtare në histori (Plasari, 2005: 9-10, 88).

Plasari e thekson se rrënjët e krishtera të Europës nuk janë thjesht një cilësim që i përket historisë, por vetë fryma e “Europës”: “Është fjala për rrënjë që nuk përfaqësojnë thjesht të kaluarën e pemës, por janë faktorë të vetë mbijetesës së saj; Europa e ëndërruar do të jetë pemë e këtyre rrënjëve ose nuk do të jetë fare” (po aty: 45). Një integrim të mirëfilltë mund të kenë me njëri-tjetrin vetëm ato shtete evropiane që bashkëndajnë rrënjë të njëjta të kultura e krishterë, sepse uniteti i Europës mund të sigurohet vetëm me referimin të frymës së krishterë:

Ata që dëshirojnë vërtet një Europë, do të duhet të marrin edhe përgjegjësinë e kësaj Europe, të mbajnë përsëri si ideal njësinë (unitetin) e popujve të saj. Do të duhet atëherë të pranohet, si në Kushtetutën e saj, ashtu edhe në jetën e saj politike, të përditshme, e ndoshta edhe të rëndomtë, se kur thuhet Europë flitet për një kulturë, për një shpirt të caktuar, një shpirt që ka për at Krishterimin dhe se ky shpirt i Europës

duhet ruajtur, ashtu si dhe trupi i saj (po aty: 116; kursivi në origjinal).

Për Plasarin, kufiri i Europës duhet kërkuar aty ku Krishterimi takohet me Islamin. Epiteti “europian” u shfaq pikërisht në tekstet papnore të shek. XV që kërkonin të mbronin bashkësinë e krishterë prej kërcënimit osman, kështu që “Europa përkufizohet si refuzim ndaj Islamit”, thotë Plasari (1992: 53) në një libër të mëparshëm, të botuar fill pas përmbyesjes së totalitarizmit. Islami del si një kundërshtar i Perëndimit/Europës. Duke qenë se europianiteti i shqiptarëve lidhet me krishterimin, nuk është çudi që përpjekjet e Enver Hoxhës për t’i izoluar ata nga Europa mishëroheshin në politikën shtetërore kundër fesë së krishterë dhe në një miratim të fshehtë të islamit: “antieuropianizmi i diktatorit gërshetohej me një kompleks latent antikristian... Hoxha në shkrimet e tij lartonte islamizmin duke denigruar Krishterimin” (Plasari, 2005: 39-40).

Një recensues e ka cilësuar librin Rrëmbimi i Europës të Plasarit si “udhërrëfyes për të mbërritur në Europë” (Muçi, 2005) dhe të tjerë intelektualë në shkrimet e tyre shohin te krishterimi themelin e Europës dhe, rrjedhimisht edhe lidhjen (ose mungesën) thelbësore të shqiptarëve me qytetërimin europian. Kështu, në një referat të mbajtur në konferencën “Kleri katolik shqiptar dhe parimet e demokracisë perëndimore” theksohet se Shqipëria është pjesë e pandashme e Europës kryesisht për shkak të traditës së saj të krishterë që nga fillimet e përhapjes së kësaj feje në trevat shqiptare me apostullin Pal (Kamsi, 2004: 18). Arkitekti dhe publicisti Maks Velo, në një artikull, argumenton se cilësia kryesore e demokracisë është dialogu dhe ky është zhvilluar në vendet që kanë trashëgimi të krishterë. Meqenëse shqiptarët Perandoria Osmane i ndau nga Europa e krishterë, ata nuk e kanë mësuar dot dialogun dhe kjo është arsyeja e mosfunksionimit të demokracisë në Shqipëri (Velo, 2000). Kadareja është një ndër intelektualët që krishterimin, posaçërisht katolicizmin, e ka konsideruar si një urë lidhëse midis identitetit shqiptar dhe atij europian. Në një nga esetë e tij, ai e shpreh këtë gjë në mënyrë koncize: “Një nga vendet e para të krishtera të Europës, Shqipëria ka qenë rrjedhimisht truall fillestar i qytetërimit perëndimor europian” (Kadare, 1998: 32).

Në diskutimet politike intelektuale në Shqipërinë paskomuniste, islami rëndom përfaqëson Lindjen apo Azinë. Kështu islami është shënjestra kryesore e orientalizmit bashkëkohor shqiptar (Sulstarova,

2007). Me largimin gjithmonë e më të madh të realiteteve shqiptare prej përvijës komuniste, "Lindja" gjithmonë e më shumë ripërcaktohet si "Orient", duke shenjuar kësaj fenë islame dhe shoqëritë ku ajo është e pranishme. Megjithëse rendi i tanishëm kushtetues garanton hapësirë për ekzistencën e institucioneve fetare dhe garanton lirinë e ushtrimit të praktikave fetare, një pjesë e intelektualëve e konsideron shfaqjen publike të riteve dhe të praktikave muslimane si të huaja, ekzotike, prurje aziatike, rikthim i injorancës, prapambetje, thyerje e laicizmit dhe tolerancës fetare apo si urë për zbarkimin e fundamentalizmit e terrorizmit islamik në Perëndim. Kësaj, shumë intelektualë u shprehën kundër anëtarësimit të Shqipërisë në Organizatën e Konferencës Islamike, duke e konsideruar këtë hap si largim nga Europa. P.sh., shkrimtari Neshat Tozaj (1995) shkruan:

Shqipëria po troket fort në dyert e Europës, kur në të vërtetë ka hyrë në Lidhjen Islamike... Mbi Shqipërinë po rëndon prej kohësh damka e një vendi musliman, damkë të cilën ia kemi stampuar vetë me hekur të skuqur në ballë... [Skënderbeu] ka luftuar kundër turqve osmanë për një çerek shekulli dhe ka triumfuar jo vetëm për të ruajtur Shqipërinë, por edhe për t'u bërë barrierë e ruajtjes së krishterimit europian.

Ai shton se në Paris Shqipërinë po e quajnë "depo e municionit islamik" dhe sugjeron një regjistrim të popullsisë, ku të përmbysen raportet mes feve dhe besimtarët muslimanë të shpallen pakicë. Pra, argumenti i nisur si kritikë ndaj një vendimi politik zhvendoset në një argument mbi identitetin musliman të shqiptarëve si diçka e papëlqyeshme për Europën (simbolizuar prej Parisit) dhe që duhet ndryshuar për hir të integritetit të vendit në Bashkimin Europian. Për këtë thirrjet në ndihmë kujtesa e heroit kombëtar, i parë nën prizmin e përballimit midis krishterimit dhe islamit.

Sipas disa intelektualëve dhe politikanëve, roli kundëreuropian i islamit spikat edhe te sundimi gjysmëshekullor komunist në vendin tonë. Arshi Pipa (1993: 25-26) thotë se Enver Hoxha, megjithëse i shkolluar në Perëndim ishte i ndikuar më shumë nga trashëgimia bektashiane e familjes së vet. Për Spartak Ngjelën, refuzimi i lirisë nga komunizmi shqiptar buronte nga mendësia islamike dhe konfuciane e Enver Hoxhës, sipas së cilës

individit duhet t'i nënshtrohet tërësisht shtetit dhe shoqërisë (Ngjela 2006: 99-100, 106). Madje, ai shton se tirania e Enver Hoxhës ishte pararoja kundërperëndimore e të gjithë botës dhe sjellja "patologjike" kundërperëndimore e Enver Hoxhës na i bën të kuptueshme veprimet e kamikazëve islamistë sot kundër individëve dhe objekteve perëndimore (po aty: 154).

Prej drojës së refuzimit të shqiptarëve nga Europa/Perëndimi, e cila nuk duron në territorin e saj shenja të kontinenteve të tjera (Kadare, 2004), roli i islamit në kulturën dhe identitetin shqiptar minimizohet. Një shembull është fjalimi i presidentit të dikurshëm Alfred Mosiu në Forumin e Oksfordit para ca vitesh kur, midis të tjerash tha se thelbi i shqiptarëve është i krishterë dhe islami është vetëm një cipë e hollë mbi identitetin e vërtetë të shqiptarëve. Gjithashtu, edhe kur pranohet si fe e rëndësishme, apo mbizotëruese në Shqipëri, ai menjëherë përmendet si një "islam shqiptar", pra "islam shqiptar", i cili, ndryshe nga "islami arab", është më tolerant dhe i hapur ndaj ndikimeve jashtë tij. Madje po të besojmë Kadarenë, dikur në kohën e mbretërisë, muslimanët shqiptarë paskan pranuar të falen vetëm në këmbë, duke qenë se lutja në gjuhë sipas Kanunit është kundër dinjitetit kombëtar të shqiptarit (Kadare, 2006a: 35). Pra, lutja në gjuhë është e përshtatshme për turqit dhe arabët e shkretëtirës, por jo për shqiptarët!

Islami shqiptar del se është tolerant dhe europian pikërisht sepse është "shqiptar", ngaqë bartës i europianitetit janë gjenet biologjike të shqiptarit dhe feja e tij e moçme e krishterë, e cila zbut islamin burimor arab, duke e pajtuar me qytetërimin europian. Siç e shpreh Ngjela (2006: 121-122), islamizimi i një pjese të madhe të shqiptarëve nuk e ka shndërruar thelbin e tyre europian, "sepse ka qenë kjo natyrë individualiste e vetë racës që nuk ka lejuar as islamizimin të krijohet si fe me kulturë arabe në Shqipëri". Nëse në Shqipëri ka muslimanë praktikues që janë kundër Europës, atëherë i bie që këta të mos jenë shqiptarë të mirëfilltë, por pasardhës së kolonëve turq (pra aziatikë) të vendosur dikur në trevat shqiptare! (Kamsi, 2004: 18).

Refuzimi, që gjithmonë e më shumë po shprehet në Europë ndaj Turqisë, shqetëson dhe disa intelektualë shqiptarë se mos

sërisht Europa e merr Shqipërinë për “Turqinë e vogël” dhe shqiptarët i merr si gjysmeuropianë e gjysmëturq. Sidomos Kadareja përpiket që ta davarisë këtë opinion për shqiptarët që ai e ka ndeshur në Europë, duke theksuar dallimin e shqiptarëve prej turqve. Në kohën kur në Francë dhe Holandë popujt i thonë “jo” Traktatit Kushtetues të BE-së, edhe për shkakun se nuk e duan Turqinë në Europë, atyre u duhet shpjeguar se shqiptarët janë evropianë dhe nuk janë turq. Prandaj, Rexhep Qosja bën gabim kur thotë që jemi gjysmeuropianë, sepse për Kadarenë kjo thënie është e njëjtë me pohimin se shqiptarët janë gjysmëturq (Kadare, 2006b). Së pari, dallimi është gjeografik: Shqipëria nuk është fqinje e Turqisë aziatike. Midis Shqipërisë dhe fillimit të Azisë ndodhen tri vende të tjera europiane, Maqedonia, Bullgaria dhe Greqia, plus “Turqinë europiane”, d.m.th. pjesa ballkanike e territorit të shtetit turk (Kadare, 2006a: 21). Dëshmia e dytë vjen nga raca: “popullsia shqiptare, ashtu si e gjithë kontinentit evropian është e bardhë” (po aty). As pushtimi i gjatë dhe “kundëreuropian” osman nuk ka sjellë ndryshimin e kulturës europiane të shqiptarët, në sajë të letërsisë shqiptaro-latine që i ka qëndruar sulmeve të letërsisë orientale të bejtexhinjve, të cilën Kadareja e quan “njëfarë brumi i përzier shqiptaro-turk” (po aty: 27).

As islamizimi nuk e ka ndryshuar evropianitetin e shqiptarëve. Për Kadarenë, teza se shqiptarët janë vetëm përgjysmë evropianë për shkak të besimit musliman të një pjese të tyre, u leverdiste fqinjëve shovinistë që kërkonin t’i paraqisnin shqiptarët si të huaj në sytë e Europës dhe të merrnin miratimin e kësaj të fundit për t’i zhbërë shqiptarët. Këtu luante rolin e vet edhe një “zakon i mbrapshtë” i fuqive europiane që “popujt muslimanë t’i përftonte më lehtë si koloni, se sa si popuj sovranë, [dhe] të tillë do t’i përftonte dhe shqiptarët gjersa t’i harronte” (po aty: 37). Pra, paraqitja e shqiptarëve si një popull musliman dhe aziatik do të bënte që kombi shqiptar të mos pranohej si subjekt nga fuqitë europiane, por të lihej nën sundimin dhe programet e dhunshme, asimiluese dhe shfarosëse të popujve fqinj evropianë. Kjo është arsyeja pse, gjithmonë sipas Kadaresë, Jugosllavia titiste me theksimin e muslimanizmit si identitetin e

shqiptarëve, po i afronte këta të fundit me Botën e Tretë dhe po i largonte nga Europa. Jugosllavia përpiquej që shqiptarët “të ngjanin sa më pak europianë e aq më shumë afrikano-veriorë e aziatikë. Kështu, kur të vinte çasti fatal... t’i thoshte Europës se ajo nuk po zhbënte një popull normal të këtij kontinenti, por një nënpopull” (po aty: 42-43). Kur Kadareja shtjellimet e tij i bazon mbi idenë se identiteti europian është në përplasje me atë aziatik, atëherë ai dashur padashur e legjitimon përpjekjen jugosllave për spastrimin e hapësirës europiane prej atyre që nuk i konsideronin si plotësisht europianë. Fatmirësisht, kjo nuk ndodhi, thotë Kadareja, sepse Europa kishte mësuar nga pësimet që kishin ndodhur në kontinent gjatë shek. XX dhe kishte ditur që të emancipohej edhe prej rrënjëve të saj fetare (po aty: 45-46). Por ky emancipim nuk duket i plotë dhe i stabilizuar, përderisa Kadareja i frikësohet një përjashtimi tjetër të shqiptarëve nga Europa!

Kadareja e hedh poshtë idenë se shqiptarët janë paracaktuar për të qenë një urë lidhëse apo element pajtues midis Lindjes dhe Perëndimit (po aty: 55). Shqiptarët janë qartazi europianë dhe të rreshtuar përkrah Perëndimit. Nëse ata, së bashku me ballkanasit e tjerë, duhet të luajnë ndonjë rol ndërmjetësues, ky është afrimi i Turqisë me Europën, d.m.th. pajtimi i armikes së vjetër dhe përfshirja e saj në familjen europiane. Kadareja, në fund të esesë së tij shkruan:

Popujve ballkanas, e midis tyre shqiptarëve, pa e ditur as ata vetë, madje pa e ditur as Europa, fati u caktoi të jenë komando të Europës, mu në qendër të botës osmane. Si të tillë, ata kanë qenë përherë, ndonëse me dhembje, në rrënjët e Europës. E qenia me dhembje nuk është kurrë një mungesë, përkundrazi (po aty: 61-62). Pra, shqiptarët nuk mund të pajtojnë të kundërtat, të papajtueshmet, duke qëndruar vetë në mes të dy qytetërimeve. Ata, së bashku me ballkanasit e tjerë, mund të ndihmojnë që Turqia e sotme të hidhet në krahun perëndimor, d.m.th. si avokatë perëndimorë të integritimit të Turqisë në Europë, paçka se në vitin 2006 Turqia ishte anëtare e NATO-s, d.m.th. e “Europës atlantike” sipas përkufizimit të Kadaresë, ndërsa Shqipëria akoma jo. Këtu nënkuptohet se integritimi i Turqisë në BE duhet

të presë integrimin e plotë të Ballkanit, sepse kjo gjë do të ndiqte logjikën e rrënjëve europiane të ballkanasve.

Laiciteti dhe sfida europiane e muslimanëve shqiptarë

Nga shtjellimi i deritanishëm i kësaj eseje del se nuk është e lehtë që publikisht të jesh një musliman praktikues në Shqipëri. Vërtet nuk ekziston një përndjekje ligjore ndaj fesë dhe riteve fetare muslimane, mirëpo ligjërimet që dominojnë sferën publike janë të anshme kundër praktikuesve muslimanë. Këta të fundit, sidomos kur së jashtmi shfaqin shenja të besimit të tyre (shamia e kokës, mjekra etj.), paragjykojnë si qytetarë “jonormalë”, si një njollë “aziatike” e identitetit kombëtar shqiptar, që mund të pengojë edhe procesin e integritimit duke i dhënë Europës kumte të gabuara për përkatësinë europiane të shqiptarëve. Diskutimet publike bëhen për muslimanët (praktikues), por rrallë nga vetë ata (edhe kjo ese nuk përbën përjashtim nga ky rregull). Çfarë qëndrimi do të mbajnë ata ndaj integritimit të Shqipërisë në Bashkimin Europian, kur nga një pjesë e bashkëkombësve laikë, apo besimtarë të feve të tjera, shihen si problem për imazhin e Shqipërisë në Europë?

Në vija të trasha, mendojmë se para tyre ndodhen tri alternativa, që po i skicoj shkurtimisht, edhe për të provokuar përgjigje e debat. Ato janë: (1) qëndresa, (2) përshtatja pasive, (3) përfaqimi dhe avancimi i integritimit të Shqipërisë në BE. Me qëndresë kuptohet refuzimi për të marrë pjesë në integrimin e Shqipërisë në BE. Gjykojmë se kjo nuk është një zgjedhje realiste, sepse muslimanët praktikues nuk e shohin identitetin e tyre fetar në kundërshti as me atë kombëtar shqiptar dhe as me “europian”, për sa kohë që ky i fundit nuk nënkupton vetëm krishterimin, por përpiqet të përmbledhë në disa parime dhe vlera larminë kulturore dhe traditat fetare dhe laike të të gjithë popujve të kontinentit. Alternativa e dytë do të ishte përshtatja pasive duke mos marrë pjesë në sferën publike të vendit dhe, rrjedhimisht, as në diskutimet për proceset integruese të Shqipërisë. Përderisa, siç e pamë më sipër, diskutimi publik mbi identitetin europian të shqiptarëve i përfshin edhe muslimanët praktikues, qoftë edhe si bartës potencialë të “aziatizmit”, atëherë mospjesëmarrja e tyre jo thjesht si qytetarë shqiptarë, por edhe si muslimanë, do të bënte

që ata të mbeteshin në efektin e ligjërimeve publike europianiste, pa pasur mundësi që të kenë ndikim në to.

Muslimanët, së bashku me praktikuesit e feve të tjera dhe me qytetarët laikë, duhet të marrin pjesë në procesin e integritimit europian të Shqipërisë, që do të thotë se duhet të kenë rol aktiv në europianizimin e Shqipërisë. Demokracia nuk shteron vetëm me përfaqësimin në Kuvend, por duhet plotësuar edhe me trajta të tjera të qytetarisë aktive. Përderisa ligjërimet publike përcaktojnë në një masë të madhe opinionet dhe identitetet kolektive, nuk ka arsye që identitetet fetare të mbeten jashtë debatit publik. Është e vërtetë se ata nuk kanë qenë të përfaqësuar siç duhet në ligjërimet publike, edhe në emër të gjoja mbrojtjes së laicitetit, i cili shpesh nga institucionet shtetërore apo nga intelektualët laikë kuptohet si një tabu pikërisht për mospërfshirjen e praktikuesve muslimanë në sferën publike. Mjafton të kujtojmë këtu faktin e tentativave për të mos lejuar praninë në universitetet shtetërore të besimtareve muslimane me shami. Megjithatë, te disa rrethe të praktikuesve muslimanë vihet re ndonjë tendencë për nga vetëpërrjashtimi dhe refuzimi për pjesëmarrje në sferën publike laike shqiptare. Ndonjëherë shprehet ideja se muslimanët praktikues duhet të krijojnë shoqërinë e tyre paralele me atë laike dhe pa kontakte dhe pika prerjeje me këtë të fundit. Strategjia e krijimit të shoqërisë paralele do të ishte joproduktive dhe do të thoshte vërtetim i tezave orientaliste për “jashtësinë” e islamit në botën shqiptare. Islami është pjesë e kulturës shqiptare - kjo e fundit e kuptuar jo vetëm si trashëgimi, por edhe si aktualitet - dhe ai duhet trajtuar si i tillë, në radhë të parë nga vetë praktikuesit dhe institucionet fetare dhe më pas nga laikët dhe institucionet shtetërore. Mosdëshira për t’u angazhuar në sferën publike dhe për të mos u përballur me paragjykimet dhe moskuptimet që gëlojnë në shoqërinë shqiptare ndaj praktikuesve muslimanë, do të theksonte tendencën e përdorimit të laicitetit si zonë të ndaluar për ta dhe jo si një hapësirë institucionale e debatit të lirë të qytetarëve, ku ata sjellin me vete edhe identifikimet e tyre, qoftë edhe ato fetare.

Në këtë kuptim, muslimanët shqiptarë nuk ka përse të mos përkrahin europianizimin e Shqipërisë dhe hapat që na afrojnë me BE-në. Me gjithë problemet që përmendëm më sipër të trajtimit të islamit si joeuropean, pikërisht edhe muslimanëve shqiptarë u takon që të argumentojnë fuqishëm se islami nuk është “i jashtëm” dhe as “emigrant” në Europë, por pjesë e historisë dhe e fytyrës së sotme të Europës. Një nga popujt më të vjetër të kontinentit është pikërisht ai në të cilin islamizimi ka depërtuar më thellë. Në krahun tjetër, Europa nuk po bashkohet për hir të rrënjëve, por më shumë për të ardhmen dhe për të mos përsëritur gabimet e historisë së saj. Nëse islami është një gjurmë historike te disa rajone të Europës Perëndimore, ose i pranishëm te *les banlieues* e varfra të metropoleve europiane, po në Europë ai është pjesë e gjallë e kulturës së një kombi, ku bashkëjeton me krishterimin.

Gjithsesi, pjesëmarrja në sferën publike e praktikuesve muslimanë duhet të respektojë laicitetin e shoqërisë shqiptare. Laiciteti është një domosdoshmëri për shoqërinë shqiptare, një kush *sine qua non* për ekzistencën e kombit shqiptar. Për vetë kushtet historike të krijimit të kombit shqiptar, laiciteti, edhe nëse nuk do të ekzistonte si model evropian, duhej shpikur nga shqiptarët. Në këtë kuptim, laicizmi është më i vërtetë në Shqipëri se sa në Francë, prej nga na vjen termi. Siç e dimë, gjatë Rilindjes Kombëtare dhe më vonë, përfytyrimet e kombit shqiptar duhet të ndërtoheshin mbi ndarjet fetare ekzistuese, përndryshe krijimi i një shteti kombëtar të shqiptarëve nuk do të ishte i mundur. Prandaj laiciteti përbën shtratin, ose themelin për ngritjen e kombit. Ai ofron hapësirën e marrëveshjeve dhe bashkëjetesës fetare. Laiciteti për rilindësit kishte dy anë. Laiciteti i brendshëm ofronte kushtet për krijimin e një sfere publike të shqiptarëve, pikërisht sipas shprehjes së famshme të Pashko Vasës: “feja e shqiptarit është shqiptaria”. Ana e dytë, laiciteti i jashtëm, kishte të bënte me mbylljen e sferës publike shqiptare prej ndikimeve të dëmshme prej shteteve fqinje shoviniste. Jo më kot Sami Frashëri (1999: 77-78) shkruante se dy duhet të ishin qëllimet e shqiptarëve: shkrimi dhe lëvrimi i gjuhës shqipe dhe krijimi i kishës shqiptare për ta bërë të pamundur përdorimin e fesë nga fqinjët për përçarjen e shqiptarëve.

Bashkëjetesa fetare e shqiptarëve nuk është ndonjë veti

biologjike e tyre, por një marrëveshje, apo kontratë në emër të kombit, i cili përfytyrohet kryesisht me anë të mitit të prejardhjes së njëjtë dhe gjuhës së përbashkët, të dyja këto të baraslarguara nga fetë e shqiptarëve. Blendi Kajsiu (2009) ka të drejtë kur thekson se në rastin shqiptar nuk bëhet fjalë për tolerancë fetare, e cila nënkupton tolerimin e fesë së pakicës nga feja e shumicës, por për bashkëjetesë fetare, kur përballë sferës publike laike, fetë konsiderohen me statusin e pakicës. Në aspektin fetar, pozita e tanishme *formale* e Shqipërisë është më pranë modelit liberal që dëshiron Asadi për Europën, pra të një shteti që nuk i njeh status dominues asnjërës prej bashkësive fetare. Themi “pozita formale”, sepse praktika reale e politikës së qeverive të ndryshme ka qenë e anshme, duke favorizuar në shumë raste institucionet e krishtera në Shqipëri, edhe si pasojë e ndërhyrjeve të huaja, gjë që përbën një shkelje të laicitetit nga institucionet shtetërore që duhet ta garantojnë atë.

Fakti që laiciteti në Shqipëri përdoret herë pas here për t’u vënë kufizime të padrejta dhe të pabazuara në kushtetutë ndaj pjesëmarrjes së muslimanëve praktikantë në sferën publike, nuk duhet të përbëjë shkak për ta kundërshtuar *in toto* laicizmin dhe laicitetin e sferën publike. Nuk mund të mos kritikojmë në këtë rast ndonjë klerik musliman shqiptar që është shprehur kundër laicitetit si një e keqe e madhe europiane. Pikërisht në njërën nga kumtesat e konferencës me titull “Integrimi i shqiptarëve në Europë dhe vlerat që islami përcjell në këtë integrim”, lexojmë:

Sipas të dhënave historike dhe objektive [!] laicizmi është paraqitur në Europë dhe e ka shkatërruar jetën e përditshme të europianëve, e ka destabilizuar lumturinë e tyre, i ka zhvlerësuar vlerat e larta dhe parimet e vlefshme e fisnike të moralit ideal dhe ka përhapur materializmin, shfrenimin dhe lakuriqësinë [!]... Kur është bindur Europa se laicizmi ka shkatërruar sjelljen njerëzore, atëherë është kthyer kah bota islame për ta eksportuar atje, jo nga dashuria ndaj kësaj bote dhe nga kujdesi ndaj gjendjes së saj, por për ta destabilizuar sigurinë, qetësinë dhe moralin si dhe për ta përhapur amoralitetin dhe shfrenimin në mesin e muslimanëve (Bajrami, 2008: 162-163).

Siç e theksuam në pjesën e parë, nuk mund të themi se laicizmi ka fituar mbi fetë në Europë, sepse kufijtë midis laicitetit dhe fesë kanë ndryshuar vazhdimisht dhe kanë qenë përherë të negocueshëm e të debatuar. Laiciteti duhet parë si shoqërues i fesë dhe jo si kundërshtar i paepur i saj. Politikanë dhe intelektualë laikë europianë mbrojnë tezën se identiteti europian i ka rrënjët te krishterimi, kurse në disa raste janë vetë bashkësitë fetare që përdorin ligjërimin laik të shkencës (p.sh., teza e krijimit inteligjent të gjithësisë) apo atë të të drejtave të njeriut për të forcuar pozitën e tyre në shoqëritë europiane (shih Hallward, 2008).

Sipas teoricienit gjerman Jyrgen Habermas [Jürgen Habermas], besimtarët fetarë mund të japin kontributin e tyre në debatet publike dhe politike, por me kushtin që argumentet fetare të “përkthehen” në terma laikë që të jenë të kuptueshëm si për besimtarët e feve të tjera, por ashtu edhe për qytetarët laikë, në mënyrë që të arrihet bashkëpëlqimi i nevojshëm moral që ndikon në vendimmarrjen politike. Bashkësitë fetare kanë interes ta bëjnë këtë “përkthim”, sepse ai i bën ato të afta për t’u përfshirë në debatet publike jo vetëm në nivelin kombëtar, por edhe në atë të BE-së. Madje Habermasi shkon deri aty sa të thotë se, nëse besimtarët nuk janë të aftë për t’u shprehur në terma laikë, ata mund të përdorin një gjuhë fetare për sa kohë që janë të bindur se bashkëqytetarët laikë do ta bëjnë “përkthimin”. Kjo vlen për sferën e debatit publik, ndërsa institucionet shtetërore e kanë të detyrueshme “përkthimin” e vendimmarrjes në terma laikë që janë të kuptueshëm për këdo: “Pragjet institucionale midis ‘botës së egër’ të sferës publike e politike dhe procedimeve formale brenda njësive politike janë gjithashtu një filtër, i cili nga Babeli i zërave në rrjedhat joformale të komunikimit publik lejon të kalojnë vetëm kontributet laikë” (Habermas, 2006: 10). Paksa ndryshe nga Habermasi, për debatet publike shqiptare do të dëshironim që “përkthimi” në terma laikë i argumenteve me prejardhje, apo intuitë, fetare të shprehura në sferën publike të kryhej nga vetë besimtarët e besimit përkatës, kjo edhe për të treguar përkushtimin e tyre në ruajtjen e bashkëjetesës fetare në shoqërinë tonë. Nëse respektohet laiciteti terminologjik, nuk ka arsye për të penguar sjelljen e kontributeve muslimane në debatin

publik shqiptar dhe nuk ka pse një “burrë me mjekër” apo “një vajzë me shami” të mos jenë mbrojtës së europianizimit të mëtejshëm të shoqërisë sonë, qoftë duke kundërshtuar dhe korrigjuar gjykimet e një laiku mbi atë se çfarë përfaqëson “Europa”. Qytetarët laikë nuk mund ta marrin si të mirëqenë se vetëm ata janë përfaqësues së “Europës” në vendin tonë. Laiciteti është karakteristikë europiane e identitetit kombëtar shqiptar dhe një nga vlerat e Bashkimit European. Duke miratuar këtë vlerë dhe sjelljen që rrjedh prej saj, një klerik apo besimtar musliman shqiptar mund të jetë aktor i europianizimit të Shqipërisë.

Burimet

Asad, T. (2002) “Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?”, në Padgen, A. (përg.), *The Idea of Europe: from Antiquity to the European Union*. Cambridge: Cambridge University Press.

Baban, F. & Keyman, F. (2008) “Turkey and Postnational Europe: Challenges for the Cosmopolitan Political Community”, *European Journal of Social Theory*, 11 (1): 107-124.

Bajrami, Z. (2008) “Shqiptarët dhe laicizmi postmodern”, në Hysa & Thartori (përg.), *Integrimi i shqiptarëve në Europë dhe vlerat që islami përcjell në këtë integrim*. Kavajë: Forumi Musliman i Shqipërisë.

Bialasiewicz, L. (2006) “‘The Death of the West’: Samuel Huntington, Oriana Fallaci and a New ‘Moral’ Geopolitics of Births and Bodies”, *Geopolitics*, 11: 701-724.

Carr, M. (2006) “You Are Now Entering Eurabia”, *Race and Class*, 48 (1): 1-22.

Casanova, J. (2006) “The Long, Difficult and Tortuous Journey of Turkey into Europe and the Dilemmas of European Civilization”, *Constellations*, 13 (2): 234-247.

Challand, R. (2009) “From Hammer and Sickle to Star and Crescent: The Question of Religion for European Identity and a Political Europe”, *Religion, State & Society*, 37 (1-2): 65-80.