

Bektashizmi në Shqipëri: Histori Politike e një lëvizjeje fetare

Doja, Albert

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Doja, A. (2008). *Bektashizmi në Shqipëri: Histori Politike e një lëvizjeje fetare*. Tirana: AIIS Press. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-64684>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

ALBERT DOJA

BEKTASHIZMI NË SHQIPËRI:
HISTORI POLITIKE E NJË LËVIZJEJE FETARE



ALBERT DOJA

Anëtar i Akademisë së Shkencave

BEKTASHIZMI
NË SHQIPËRI:
HISTORI POLITIKE E NJË
LËVIZJEJE FETARE



Tiranë, 2008

Albert Doja
BEKTASHIZMINË SHQIPËRI:
HISTORI POLITIKE E NJË LËVIZJEJE FETARE

Përktheu nga anglishtja: Shpëtim Çuçka

ISBN 978-99943-742-8-1

Botuar fillimisht në anglisht në *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 7 (1), 2006, pp. 83–107. (ISSN: 1469-0764, eISSN: 1743-9647, URL <http://dx.doi.org/10.1080/14690760500477919>).

Copyright 2006 © Routledge Taylors & Francis.

Botohet në shqip me leje të Taylors & Francis Ltd., London.

Biografia e Autorit: Albert Doja, i zgjedhur Anëtar i Akademisë së Shkencave në 2008, është profesor i Sociologjisë dhe Antropologjisë në University of New York dhe në Universitetin Europian të Tiranës, Bashkëpunëtor Nderi (Honorary Fellow) pranë Departamentit të Antropologjisë në University College London, si dhe ka qenë në shërbim të Programit të PNUD-it mbi Tërheqjen e Trurit si Zëvendës Rektor i Universitetit të Durrësit. Ai ka mbrojtur Doktoraturën në Antropologji Sociale në 1993 në Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales në Paris dhe një Akreditim Profesorati (*Habilitation à Diriger des Recherches*) në sociologji dhe antropologji në 2004 nga Universiteti i Parisit-5, Sorbonne. Ai ka mbajtur një sërë pozicionesh akademike në Francë, Britaninë e Madhe, Irlandë dhe Shqipëri, ka ligjësuar antropologji sociale dhe kryer kërkime terreni në shumë vende të tjera, është anëtar bordi redaktorial në disa revista studimore ndërkombëtare dhe ka botuar rreth shtatëdhjetë artikuj në revista të tilla. Kërkimet e tij studimore përqendrohen në përdorimin politik të identitetit, fesë, gjinisë dhe marrëdhënieve fisnore, etnisë dhe nacionalizmit, antropologjinë e historisë, teoritë antropologjike dhe kulturore, strukturalizmin dhe post-strukturalizmin.

Aiis Albanian Institute
for International Studies

Instituti Shqiptar për Studime Ndërkombëtare

Rr. “Andon Zako Çajupi”, Nr. 20/5 Tirana, Albania

Tel. +355 4 2248 853 Fax. +355 4 2270 337

E-mail: aais@aais-albania.org Website: <http://www.aais-albania.org>

TREGUESI I LËNDËS

ABSTRACT.....	7
1. HYRJE	9
2. SFOND HISTORIK	19
3. NGA TEOLOGJIA ÇLIRIMTARE TE KAPITULLIMI NDAJ HIERARKISË	33
3.1. <i>Karakterizimi i një "teologjie çlirimtare"</i>	33
3.2. <i>Shndërrimet organizative</i>	40
3.3. <i>Shndërrimet institucionale</i>	48
4. POLITIKA SHËRBYESE	54
4.1. <i>Projektet nacionaliste dhe spekulimet intelektuale</i>	60
4.2. <i>Ideologjia çlirimtare dhe etnicizimi i fesë</i>	78
4.3. <i>Projektet politike dhe spekulimet fetare</i>	86
5. DREJT NJË IDEOLOGJIE KONSERVATORE	92
6. VËREJTJE PËRMBYLLËSE	106
LITERATURË E KONSULTUAR	111

ABSTRACT

Mistikët dhe heretikët e të gjitha llojeve, që ndjekin një vijë fetare jozyrtare, herë shihen si rrezik dhe herë të tjera gëzojnë besim, në varësi kjo të zhvillimeve politike. I tillë është edhe rasti i bektashinjve. Sistemi i besimeve dhe riteve që lidhen me bektashizmin duket se ka qenë një lloj teologjie çlirimtare, ndërsa ndërtimi i brendshëm i grupeve të bektashinjve ka pasur pak a shumë një organizim të tillë fetar që njihet përgjithësisht me termin “grupe karizmatike”. Kësisoj është e kuptueshme që prirja e tyre fetare të ketë lidhje dhe të synojë drejt objektivash me karakter shoqëror, kulturor dhe kombëtar. Rrjedhimisht, kur anëtarë pakicash fetare të përndjekura në të kaluarën nisin të kërkojnë një shkallë nderimi fetar dhe politik në gjirin e mbarë shoqërisë, doktrinat e një vije fetare jozyrtare dhe të një teologjie çlirimtare zbehen e kalojnë në plan të dytë. Dhe vjen dita që pasuesit e atyre besimtarëve jozyrtarë, të cilët ishin bërë nismëtarë reformash në fushën e ndërgjegjes dhe lëvizjesh shoqërore, tani kthehen e bëhen pasues e mbrojtës të betuar të pushtetit. Bëhen zëdhënës të një feje zyrtare, e cila gjen mbështetje te regjimi politik.

1. HYRJE

Studimet fetare të specializuara për bektashizmin, që u përkasin kryesisht studiuesve të çështjeve të Lindjes ose udhëheqësve të dijsëm të fesë, mbeten vende-vende rob të etnocentrizmit, empirizmit, historizmit dhe interpretimit të fjalëpërfjalshëm. Për këtë arsye ato kanë sjellë fare pak analiza qartësisht antropologjike dhe sociologjike, gjë që do t'i lejonte të shpjegonin sadopak jetën reale dhe ideologjitë politike të projekteve fetare. Ato kanë prirjen të vuajnë nga ajo që Roland Barthes e ka quajtur “virusi i thelbeve të amshuara”¹, të prira siç janë së tepërmi drejt një shëmbëlltyre të rëndomtë të “hulumtimit të relikteve” (*Reliktforschung*)², që ka për synim gjurmimin e mbeturinave të lashtësisë. Synimi kryesor i një qasjeje të tillë joanalitike, e cila shpesh merret me grumbullimin pa sy kritik të gjithfarë faktesh të rëndomta, duket se është vetëm të ndreqen ose gabimet e specialistëve perëndimorë ose hamendjet e dijetarëve vendës lidhur me këtë apo atë detaj.

Kjo shihet qartë kohët e fundit në valën e librave të botuar në gjuhën turke dhe ato perëndimore rreth bektashizmit dhe alevitizmit, një pjesë e të cilëve shkruar nga bektashinjtë ose

¹ Roland Barthes, “Le mythe aujourd’hui,” in *Oeuvres complètes* (Paris: Seuil, 1993).

² Herman Bausinger, *Volkskunde ou l’ethnologie allemande: de la recherche sur l’antiquité à l’analyse culturelle* (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 1993).

simpatizues të bektashizmit, për të cilët një qasje ndaj çështjes është e kuptueshme dhe e përligjur në atë masë që ruan një trajtim lavdërues ose synon të zbulojë thelbin e zanafillës së bektashizmit. Ka ndër ta edhe të tillë që japin shpjegime dhe këndvështrime politike të reja, të cilët mund të shërbenin si lëndë për një debat të gjallë, mirëpo dobësia e tyre buron nga mëshimi i anës së mirëfilltë politikane të dukurisë.

Sa për fillim mund të thuhet se bektashinjtë shihen zakonisht si një bashkësi e formuar dhe e dhënë një herë e përgjithmonë. Pas një numri të pafund referatesh “paraprake” hulumtuese rreth bektashizmit³, vazhdon të flitet për nevojën e kërkimeve të mëtejshme lidhur me ndikimet e ndërsjella ndërmjet bektashizmit të përhershëm dhe feve të ndryshme të pranishme në Anadoll ose në Ballkan si dhe zhvillimeve të tyre në rrjedhën e kohës. Prania e mundshme e një feje të vegjëlisë në formën e një nënshtrese fetare si dhe karakteri tejet sinkretik i natyrës së bektashizmit si vijë fetare tërësisht jozyrtare janë parë në mënyrë të padiskutueshme si reagime të vijueshme ndaj një sundimi dhe ndikimi të huaj antagonist shumëshekullor, reagime që kanë shpënë në një ngurtësi të pandryshueshme dhe ruajtje të tipareve të lashta që mendohet se karakterizojnë jetën kulturore dhe fetare. Ndaj edhe pjesa më e madhe e studimeve të specializuara nuk kanë synuar veçse “të krijojnë një përshtypje të përgjithshme të arsyeshme, të cilën do të mund ta pranonte shumica e bektashinjve”.⁴

³ Frank Kressing, “A preliminary account of research regarding the Albanian Bektashis: myths and unresolved questions,” in *Albania, a country in transition: aspects of changing identities in a South-East European country*, ed. Frank Kressing and Karl Kaser, *Schriften des Zentrum für Europäische Integrationsforschung*, 51 (Baden-Baden: Nomos, 2002).

⁴ John Norton, “The Bektashi in the Balkans,” in *Religious quest and national identity in the Balkans*, ed. Celia Hawkesworth, Muriel Heppell, and Harry T. Norris, *School of Slavonic and East European Studies, University College London* (New York: Palgrave, 2001).

Për më tepër shumë punime e shohin bektashizmin si diçka të vetëshpjeguar dhe nuk bëjnë veçse formulojnë “në gjuhë studimore” atë që vetë bektashinjtë e formulojnë “në gjuhë fetare”. Ata kurdoherë janë vetëdeklaruar si viktimë në kuptimin e mirëfilltë të fjalës, të shtypur në mënyrë sistematike nga regjimet autoritare politike ose fetare. Nga ana tjetër janë deklaruar në mënyrë të vazhdueshme si ruajtësit më të mirë të të gjitha vlerave, qofshin ato kulturore vendëse qofshin morale të përgjithshme.

Nëse bashkësia islamike ka zënë kurdoherë, gjatë gjithë historisë turke, një vend të rëndësishëm në jetën shoqërore, ekonomike dhe politike duke filluar nga perandoria e vjetër osmane e deri në Turqinë e sotme, bektashinjtë nuk kanë reshtur kurrë së pohuari se themelet e tyre kanë qenë qendra kulture dhe edukimi. Kësisoj bektashinjtë dhe dervishët e tjerë janë parë si sjellës të mjaft ndryshimeve. Ata realizuan kthimin e banorëve shtegtarë nga magjistarizmi në fenë islame, siguruan mbështetje shoqërore dhe shpirtërore për të besëkthyerit e rinj, veçanërisht për jeniçerët, kanë mbajtur me të ngrënë e të fjetur endacakët, propozuan kthimin në objekt nderimi mbarëpopullor të shenjtorëve konkretë dhe aty nga fundi i shekullit XIX u bënë një burim mbështetjeje për turqit e rinj dhe nacionalizmin turk. Siç ka treguar edhe studiuesja turke Suraiya Faroqhi, ka pasur një numër përpjekjesh të zellshme për të dëshmuar se bektashinjtë “mund të përbëjnë një burim legjitimimi që ngrihet kundër regjimit në fuqi”, ose edhe “mund të provojnë praninë e një shoqërie civile në perandorinë osmane”.⁵

⁵ Suraiya Faroqhi, “Conflict, accommodation and long-term survival: the Bektashi order and the Ottoman state (sixteenth-seventeenth centuries),” in *Bektachiyya: études sur l’ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic and Gilles Veinstein (Istanbul: Isis, 1995).

Në kohën tonë janë të shumta rastet, kur bektashinjtë, që janë deklaruar kundër islamit sunit, e kanë paraqitur veten në tërësi si bashkëkohorë dhe demokratë, si mbrojtës të vazhdueshëm të të drejtave të njeriut dhe të barazisë gjinore. Fryma e tolerimit, e dashurisë dhe e nderimit për të gjithë burrat dhe gratë, që janë krijuar sipas fytyrës së zotit dhe që janë shfaqje e tij pavarësisht racës, fesë apo kombësisë, dhe po kështu urrejtja për dyfytyrësinë, ndjenja e brendshme fetare, ndihma për njerëzit në nevojë, mirësjellja, ndershmëria, fryma e solidaritetit, barazisë, vëllazërisë, lirisë dhe demokracisë e të tjera si këto janë të gjitha mesazhe që bektashinjtë përpiqen të përcjellin vazhdimisht si të vetmet tipare thelbësore të ideologjisë së tyre.

Një numër studiuesish të bektashizmit kanë dhënë mbështetjen e tyre për këto parime ideologjike thelbësuese dhe identitare ose i kanë ripasqyruar ato pa ia nënshtruar shqyrtimit kritik. Së pari, dashamirësia relative e studiuesve perëndimorë ndaj bektashinjve mund të shpjegohet pjesërisht, sikurse kam treguar gjetiu,⁶ me prirjen e disa studiuesve, si për shembull Frances Trix,⁷ “për t’u shkrirë” me ta, ose me simpatinë që vetë bektashinjtë mund të ngjallin me qëndrimin e tyre politikisht të rregullt. Bektashinjtë i përligjin mjaft mirë disa shpresa të caktuara me natyrë akademike ose politike, por edhe kozmopolite e nacionaliste, kështu që kërkesat e tyre shihen në një masë të madhe në mos si përparimtare, së paku si të përligjura. Për më tepër shembulli i bektashinjve duket se dëshmon pikërisht përkimin e projekteve akademike

⁶ Albert Doja, “Cultural politics and spiritual making of anthropologists,” *Reviews in Anthropology* 33, no. 1 (2004).

⁷ Frances Trix, *Spiritual discourse: learning with an Islamic master, Conduct and Communication Series* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1993).

perëndimore me interesat politike të një lëvizjeje fetare, dobësi kjo e vënë me kujdes në dukje nga Elise Massicard në lidhje me alevitizmin në Turqinë e sotme.⁸ Bota akademike perëndimore ka ripasqyruar shpeshherë historinë e popullarizuar të bektashizmit duke i paraqitur protagonistët e saj, ndoshta për të njëjtat arsye politike a ideologjike si dhe kolegët e tyre bektashinj, në fillim si nismëtarë të kombit e më pas si përkrahës të shekullaritetit ose prijës të demokracisë.

Rrjedhimisht na duhet ta shtrojmë ndryshe këtë çështje, konkretisht duhet të çlirohemi nga ky vështrim lavdërues i zanafillës dhe thelbit, për të cilat janë aq entuziastë shumë veta, në mënyrë që të kemi mundësinë të shpjegojmë se për ç'arsye në një çast të caktuar një bashkësi me një identitet fetar kthehet në një mjet përkatës mobilizimi shpirtëror, kulturor, shoqëror ose politik. Ajo që bektashinjtë e shohin si identitet dhe histori të tyre duhet trajtuar si një konstruksion ligjërimor ideologjik, për shkak se mund të zbulojmë lidhjen e tyre të mundshme me një realitet të caktuar ose faktorët sociologjikë dhe politikë që i kanë përcaktuar. Për të kryer një analizë relativisht të pavarur të shprehive të bektashinjve është e nevojshme të studiohet gjendja që sjell lindjen e të tilla shprehjesh dhe praktikash të ritualizuara, të kthehen shpjegimet e veprimtarëve në të dhëna që duhen shpjeguar dhe të përfshihen në objektin e studimit përpjekjet e tyre për të sistemuar kujtesën historike dhe strategjitë e tyre për të baraspeshuar ose përmbysur raportet e forcës. Në kundërshtim me studimet më të përhapura rreth bektashizmit ka ardhur koha për të kaluar nga parashtrimi i historisë së grupeve të dervishëve dhe riteve të tyre simbolike tek analiza e dinamikës politike dhe sociologjike të lindjes dhe rilindjes së tyre. Pa synuar politizimin

⁸ Elise Massicard, *L'autre Turquie: Le mouvement aléviste et ses territoires* (Paris: Presses universitaires de France, 2005).

dhe etnicizimin e problemeve të bektashizmit një qasje analitike dhe kritike ka për detyrë të zbulojë dhe të shpalosë nënrrymat e fshehta ideologjike të dukurive ligjërimore, që mobilizohen nga projektet identitare fetare dhe politike.

Dhe në të vërtetë, në rast se do të nisemi nga një hamendje themelore, sipas së cilës këndvështrime dhe tipe të ndryshme të organizmit shoqëror përkojnë në përmasa të ndryshme me sistemin politik dhe reagojnë ndaj këtij në mënyra të ndryshme, atëherë mund të na shfaqet një tablo tjetër. Brenda suazës së shkencave shoqërore Max Weber, në qendër të veprës së tij “Morali protestant dhe fryma e kapitalizmit” (*Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*),⁹ ka vënë tashmë dallimin që ekziston ndërmjet botëkuptimit katolik dhe atij protestant në shtrirjen e tyre të përbotshme, në një kohë që antropologjia e ka përqëndruar gjithmonë vëmendjen te mënyrat si mund të përqasen organizimet shoqërore, duke theksuar se hulumtimi i dukurive të jetës mbështetet tërësisht në përqasjen dhe përcaktimin e dallimeve ndërmjet grupeve të ndryshme.

Me ndonjë përjashtim të vogël duhet thënë se vetëm librat e shkruar në një mjedis dervishësh përmbajnë të dhëna për njerëzit e shenjtë dhe veprimtarinë e tyre dhe se këto libra janë shkruar për qëllime fetare dhe jo historike. Gjithsesi në disa studime të fundit të kryera nga dijetarë turq, siç janë komentimi i plotë i “Vilajet-namesë” së Haxhi Bektashit ose studimi i gjerë i temave paraislamike në gojëdhënat e bektashizmit,¹⁰ një historik ose një varg historish janë marrë në shqyrtim në

⁹ Max Weber, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (Los Angeles: Roxbury, 2002).

¹⁰ Abdalbaki Golpınarlı, ed., *Menakib-i Hacı Bektash-i Veli: Vilayet-Name* (Istanbul: 1958); Ahmet Yashar Ocak, *Bektashi Menakibnamelerinde İslam öncesi inanç motifleri* [Patterns of pre-Islamic beliefs in Bektashi books of legend] (Istanbul: Enderun Kitabevi, 1983).

rrugëtimin e tyre përmes veprash të ndryshme, e gjithë kjo në kuadrin e përpjekjeve që studiuesi ka bërë për të rigjetur arsyet politike, në kuptimin më të gjerë të këtyre fjalëve, se përse historiku ka qenë sistemuar në aksh mënyrë në një kontekst të caktuar dhe në një mënyrë krejtësisht të ndryshme diku gjetkë. Pasi kanë rizbuluar diçka tanimë të ditur, sipas së cilës mjaft veprime në dukje jopolitike kanë një ndikim politik, autorët që kanë ndërmarrë këto lloj analizash me të drejtë nuk interesohen më për hollësitat konkrete të jetës së dervishëve, por për debatet e mëdha të kohës, sikurse është tensioni ndërmjet pikëpamjeve zyrtare dhe atyre jozyrtare ose ndërmjet mistikëve dhe shenjtorëve nga njëra anë, që kanë pranuar përfshirjen në rrymën kryesore të shoqërisë islamike, dhe mistikut nga ana tjetër, që nuk e pranoi një përfshirje të tillë. Siç ka vënë re edhe studiuesja turke Suraiya Faroqi,¹¹ kjo mënyrë e re përpunimi është mjaft interesante, sidomos po të mbahen parasysh shkrimet zakonisht të thata të një pjese të madhe të historianëve të perandorisë osmane. Megjithatë, rreziku për t'i parë arbitrarisht gojëdhënat e dervishëve si krijime shkrimtarësh të shekullit XV, rrezik që rrjedh tërthorazi nga disa shqetësime të periudhës së fundit të shekullit XX, nuk mund të shpërfilllet.

Së fundmi për një pjesë të madhe studiuesish, sikurse kam argumentuar edhe gjetiu,¹² janë ndoshta pikëpamjet e reja për kombin-shtet dhe të gjitha mitologjitë e institucionalizuara të tij ato që gjatë shekullit të fundit kanë trazuar, spastruar, çshenjtëruar dhe shembur kuptimin tonë për përcaktimet dhe kategoritë vendore të identitetit të grupit, ashtu siç i gjejmë të

¹¹ Faroqi, "Conflict, accommodation and long-term survival."

¹² Albert Doja, "The dangerous politics of identity," *Focaal: European Journal of Anthropology* 43, no. 1 (2004); Albert Doja, "Kurthe të një etnografie të rrezikshme në përfytyrimin antropologjik" [Some pitfalls of perilous ethnography in anthropological imagination], *Përpjekja* 11, no. 20 (2005).

formuluara këto në jetën e përditshme. Në një kohë që historia shihet si një mënyrë që mundëson zbulimin e zanafillës dhe kësisoj të domethënies së saktë të përcaktimit real dhe të natyrës së mirëfilltë të bektashizmit, ajo që në fund të fundit, përtej kësaj domethënieje, ka rëndësi të hulumtuohet është të përfshirët e bektashizmit në gjirin e kombit si dhe në kategoritë e diskutimit dhe shpalljes së identitetit e kështu me radhë. Në këto kushte shumë fakte, të mirëpërcaktuara në dukje dhe që kanë të bëjnë me zhvillimet historike të doktrinës dhe organizimit të bektashizmit, duhen kundërshtuar dhe vënë seriozisht në pikëpyetje, pasi burojnë nga një shfrytëzim i vetëdijshëm i miteve për qëllime politike, ideologjike dhe fetare.

Një sërë ngjarjesh historike, si për shembull shfaqja e papritur dhe përhapja e shpejtë e grupit bektashi të dervishëve në shek.XIII-XIV, shndërrimi i tyre në një urdhër të fuqishëm sufi në periudhën osmane dhe zhvillimet që bektashizmi njohu në periudhën e fundit osmane si në Shqipërinë e pavarur ashtu edhe në Turqinë e sotme, kanë ende nevojë për t'u shpjeguar. Një ndër rrugët kryesore, që një analizë e gjithëmbarshme kritike të bëhet e rëndësishme për depërtime shpjeguese mbështetur në hulumtimet e antropologjisë dhe sociologjisë historike, është të ndërmarrët e studimit të bektashizmit duke e parë njëkohësisht atë si një kredo të veçantë brenda fesë islame, si një lloj teologjie çlirimtare, si një lëvizje dhe partner gjysmëpolitik në harmoni me lëvizjet kombëtare, si dhe si një bazë të fuqishme ideologjike për përforcimin e autoritetit politik. Kjo do të thotë që debati duhet të mbajë parasysh grupet kryesore të shoqërisë në kuadrin e një suaze analitike koherente, e cila duhet të ketë të bëjë me ideologjinë, mënyrën e organizimit, qeverisjen dhe kundërvënien, pra, diçka që shpesh nuk ndodh as në debatet e shoqërisë osmane as në debatet e studimeve fetare.

Këtu unë nuk synoj të bëj një rivlerësim të argumenteve të shprehura lidhur me burimet e disponueshme mbi bektashizmin, as nuk mund të trajtoj në mënyrën më të përciptë botën tërheqëse e njëkohësisht të ndërlikuar të historisë osmane. Megjithatë jam i bindur se ne kemi tej mase nevojë për një model analitik të gjithanshëm për të rrokur domethënien dhe synimin e një ideologjie kaq koherente, e cila është përfshirë në kategorinë e fesë, për një model, i cili të jetë në gjendje të shpjegojë me të vërtetë në një masë të konsiderueshme drejtimit e ndryshme fetare, që për mendimin tim karakterizojnë botën e sotme. Për këtë arsye ky punim, i cili e sheh zhvillimin e bektashizmit në Shqipëri si një ilustrim në këtë drejtim, është pjesë e një analize më të gjerë kritike dhe shpjeguese, e cila synon të provojë se ndryshimet e ndodhura të bektashizmi gjatë rrjedhës së historisë janë ndoshta shembulli më i mirë i këtij modeli shndërrimesh, që përfshiu një pjesë të madhe të aspekteve të tij teologjike, ideologjike, kulturore, shoqërore dhe politike.

Pa dashur detyrimisht të ketë në qendër të vet gjenealogjinë, këndvështrimi im është antropologjik, me fjalë të tjera synon që nëpërmjet një trajtimi krahasues të shfrytëzojë zhvillimin e çrregullt të ngjarjeve të caktuara historike të bektashizmit për të zbuluar ngjashmëritë tipologjike, të cilat do të shërbenin si dëshmi e faktit që ato janë sendërtime të ndryshme të një modeli të tillë dhe mundësojnë zbulimin e një strukture forcash të përbashkëta themelore, nga e cila zë fill një prirje fetare, që ka synime shoqërore, kulturore, kombëtare dhe politike. Sigurisht të gjurmuarit e një themeli të tillë të përbashkët nuk mohon aspak ndryshimet dhe dallueshmërinë e tyre, të cilat përbëjnë objektin e një shikimi me orientim antropologjik të historisë, për sa kohë që pikërisht vetëm ekzistenca e tyre bën të mundur vënien në pah të ngjashmërive.

Lëvizjet fetare jozyrtare si dhe vetë krijimi i formave të reja të fesë, siç është rasti i sekteve mistike të fesë islame të tilla si bektashizmi, kanë rëndësi themelore për të kuptuar historinë e feve në trevën e Evropës Juglindore. Dhe kjo nga ana tjetër mund të ndikojë për të depërtuar më thellë në kuptimin e gjendjes së sotme, kur identitetet e grupeve janë në proces diskutimi e ripërcaktimi. Edhe nëse mistikët nuk marrin pjesë në luftën e klasave ose nuk janë shprehje e drejtpërdrejtë e saj, jozyrtarizmi i vijës së tyre fetare, pavarësisht intensitetit e forcës së bindjeve të tyre ose natyrës radikale të kundërvënies së tyre ndaj fesë zyrtare, përmbledh dhe do të përmbledhë kurdoherë e në mënyrë të pashmangshme pakënaqësinë politike, shoqërore e kulturore, e cila nga ana tjetër merr shumë shpesh ose tipare kombësore të tipit nacionalist ose tipare politike të forcave të pushtetit ose të dyja së bashku.

Çështja nuk është vetëm se feja si një sistem simbolik kulturor shfrytëzon mjete politike e burime të tjera që kanë në themelin e tyre pushtetin. Ajo që është më e rëndësishme është fakti që feja në vetvete ka kryesisht një ndërtim strukturor, i cili, sikurse mendon Pierre Bourdieu,¹³ riprodhon në trajtë të ndryshuar shpërndarjen e burimeve dhe të pushtetit që ekzistojnë në botën e përditshme josimbolike. Për ta vlerësuar më mirë këtë mbase duhet të përpiqemi në fillim të kuptojmë domethënien e thellë të strukturave të përfytyrimit dhe ndërmjetësimit fetar si dhe ndikimin që ka ndryshimi i tyre në mbështetje qoftë të normave kulturore qoftë të projekteve për vënien në diskutimi të këtyre normave në gjirin e shoqërisë.

¹³ Pierre Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux," *Revue Française de Sociologie* 12, no. 3 (1971).

2. SFOND HISTORIK

Urdhri bektashi i dervishëve e ka zanafillën te një numër i madh lëvizjesh sufi të islamizmit, që u zhvilluan në Lindjen e Mesme nga shek. XI-XII e këtej.¹⁴ Në këtë kohë një numër pararendësish misionarë, të njohur si shenjtorët e Horasanit, depërtuan në Anadoll dhe u hapën rrugën këtu grupeve të dervishëve siç ishte ai i bektashinjve. Ky sekt e mori emrin nga themeluesi legjendar Haxhi Bektashi, ndonëse, ashtu si dhe në mjaft raste të tjera që kanë të bëjnë me jetëshkrimet e shenjtorëve të sufizmit, Haxhi Bektashi nuk ishte themeluesi i vërtetë i sektit por një shenjt pajtor i zgjedhur si i tillë në një periudhë të mëvonshme. Për atë vetë mendohet se e ka pasur prejardhjen nga Horasani në verilindje të Iranit dhe jetoi në Anadoll në gjysmën e dytë të shekullit XIII.¹⁵ Përshkrimi i “Vilajet-Name”- së së tij të kujton ato të dervishëve tipikë endacakë, të njohur si kalanderët e Iranit ose abdallët e Anadollit dhe që u përkasin shek. XIII-XIV.¹⁶ Dervishët që e pasuan u quajtën abdallë,

¹⁴ Ahmet T. Karamustafa, *God's unruly friends: Dervish groups in the Islamic later middle period 1200-1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994).

¹⁵ Irene Melikoff, *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars: genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, *Islamic History and Civilization*, 20 (Leiden: Brill, 1998).

¹⁶ Ahmet Yashar Ocak, “Remarques sur le rôle des derviches kalender dans la formation de l'ordre bektashi,” in *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic and Gilles Veinstein (Istanbul: Isis, 1995).

ndërsa ai u mbiquajt që në fillim “prijës” (*Pir*) i abdallëve të Anadollit.

Me sa duket bektashizmi duhet të ketë zënë fill në shekujt XIII-XIV si një shkrirje e magjistarizmit të trashëguar nga fiset turke të Horasanit me besimet popullore, një shkrirje e tillë që arriti të tërhiqte fshatarët dhe vegjelinë e popullsisë së Anadollit. Në vendbanimin e zanafillës bektashizmi duhet të ketë qenë përzier me besimet e banorëve vendës, ndaj edhe nuk është për t’u befasuar që përveç doktrinave dhe riteve të ndryshme sufi, në lindjen dhe zhvillimin e bektashizmit të kenë ndikuar edhe mjaft tradita të ndryshme fetare duke përfshirë elemente të vjetër turq, që ruanin besime paraislamike dhe joislamike si dhe zakone që zënë fill te magjistarizmi, budizmi, manikeizmi, krishterimi dhe fetë e vjetra.¹⁷ Në Anadoll dhe më vonë në Ballkan bektashizmi ndeshi edhe në ndikime neoplatoniste, të krishtera dhe nestoriane. Bektashizmi jo vetëm mori një numër të madh elementesh të këtyre feve, por edhe përthithi doktrina antropomorfike e kabalistike, që kanë lidhje me simbolizmin e shkronjës e të numrit e që mund të dallohen tek hurufizmi,¹⁸ gërshtetuar me një besim të skajshëm shiit, i cili e lidhte adhurimin për natyrën hyjnore të Aliut me besimet tek antropomorfizmi, te paraqitja e zotit në trajtë njerëzore, te ritrupëzimi dhe shtegtimi i shpirtave.¹⁹

¹⁷ John Birge, *The Bektashi order of dervishes* (London: Luzac Oriental, 1937; reprint, 1994).

¹⁸ Irene Melikoff, *Sur les traces du Soufisme turc: recherches sur l’Islam populaire en Anatolie*, *Analecta Isisiana*, 3 (Istanbul: Isis, 1992), p. 163-174; Alexandre Popovic and Gilles Veinstein, eds., *Bektachiyya: études sur l’ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach* (Istanbul: Isis, 1995), p. 39-53.

¹⁹ Irene Melikoff, *Au banquet des Quarante: exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme*, *Analecta Isisiana*, 50 (Istanbul: Isis, 2001), p. 97-120.

Një numër kaq i madh doktrinas dhe ritesh me prejardhje të ndryshme ka shkaktuar debate të zjarrta në gjirin e ekspertëve lidhur me mbizotërimin e ndikimit të njëjës apo tjetrës rrymë dhe më së fundi ka çuar te pohimi se sekti i bektashinjve nuk ka një teologji të përcaktuar qartë, se ai mund të ketë pësuar një ndikim të madh nga besimet vendore dhe se tipari i tij themelor është një sinkretizëm gjithëpërfshirës.²⁰

Një numër i madh autorësh e kanë parë bektashizmin si një mbishtrësë të vendosur sipër besimeve paraislamike, të krishtera a të tjera. Në dhjetëvjeçarët e fundit të perandorisë osmane studiues të hershëm evropianë gjetën te bektashizmi sidomos një adhurim fetar, të cilin e panë të lidhur me traditat e fshehta të krishtera, që ende ruheshin në Anadoll, gjë që mund të shpjegonte gjithashtu interesin e veçantë misionar kundrejt tyre.²¹ Disa elemente të ngjashme, ndër të tjera, me trininë e krishterë dhe dymbëdhjetë apostujt ose ndërmjet adhurimit të krishterë për Shën Mërinë dhe adhurimit të bektashinjve për Fatimenë, gruan e Aliut dhe të bijën e Muhametit, i shtynë shumë komentues të hidhnin idenë se këto elemente ishin huazuar nga krishterimi duke i veshur me një mbulesë të hollë islamizmi. Më vonë është hedhur mendimi se një sinkretizëm i tillë e ka bërë bektashizmin të pranueshëm për shumë njerëz jo të besimit mysliman, për të cilët doktrina e rreptë e vijës fetare zyrtare sunite ka qenë jotërheqëse. Në këtë vështrim pjesa më e madhe e studiuesve janë ende të shtyrë të mendojnë që bektashizmi u kthye në një strehë për shumë të krishterë dhe që trajtat sinkretike të këtij sekti islamik u bënë një urë e

²⁰ Melikoff, *Sur les traces du Soufisme turc*; Popovic and Veinstein, eds., *Bektachiyya*.

²¹ Hans-Lukas Kieser, "Muslim heterodoxy and Protestant utopia: The interactions between Alevi and missionaries in Ottoman Anatolia," *Die Welt des Islams* 41, no. 1 (2001).

përshtatshme për kalimin nga krishterimi në fenë islame. Shumë tipare të krishterimit, që u përfshinë brenda bektashizmit dhe grupeve të tjera sunite, mendohet se kanë ushtruar ndikim të ndjeshëm në formësimin e besimeve popullore islamike duke lehtësuar kështu kthimin në fenë islame të popullsive të krishtera të Anadollit dhe Ballkanit, të cilat më parë kishin qenë krishterizuar në mënyrë të përciptë. Kështu, për shembull, në Evropën Lindore me përjashtim të një pjesë shqiptarësh, boshnjakësh dhe bullgarësh, të gjithë të tjerët i qëndruan në përgjithësi besnikë ortodoksisë së krishterë të lindjes, por ata që u kthyen në fenë islame nën perandorinë osmane, zgjodhën interpretimin bektashi të islamit. Kështu, një ndër rrymat kryesore të shkencës bullgare ka ruajtur për një kohë të gjatë hipotezën e bogomilëve,²² sipas së cilës bektashinjtë kishin lidhje nga pikëpamja etnike me bullgarët ndërsa nga pikëpamja fetare me herezinë e krishterë të bogomilëve, duke i paraqitur në këtë mënyrë ata si pasardhës ose të bullgarëve të vjetër ose të të krishterëve të islamizuar.

Megjithatë në studimet turke ka pasur që në fillim kritika të ashpra ndaj studimeve perëndimore, meqenëse këto e kanë gjetur burimin e veçorive të bektashizmit te traditat e krishtera,²³ dhe nacionalistët e studiuesit turq të folklorit kanë ngulur këmbë në prejardhjen turke të bektashizmit. Edhe sot flitet për një shkrirje, që mbizotëron në doktrinën e bektashizmit, ndërmjet elementeve të vjetra paraislamike turke dhe elementeve islamike

²² Nevena Gramatikova, "Changing fates and the issue of Alevi identity in Bulgaria," in *Ethnology of Sufi orders: theory and practice*, ed. Antonina Zhelyazkova and Jorgen S. Nielsen, *The fate of Muslim Communities in the Balkans*, 8 (Sofia: International Center for Minority Studies and Intercultural Relations, 2001).

²³ Mehmed Fuad Koprulu, "Les origines du bektashisme: essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie mineure," in *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions* (Paris: 1926).

në lidhje me takimin e turqve paraislamikë me “fetë e larta” në Azinë Qendrore dhe vendin e bektashinjve në udhëkryqin e kulturave të ndryshme, ndërkohë që pas kësaj çështja e mbeturinave të magjistarizmit mendohet se është shumë më pak e rëndësishme nga ç’kujtohet përgjithësisht.²⁴ Kjo hamendje zyrtare, që ende ruhet edhe sot e kësaj dite, është pranuar dashur pa dashur edhe nga shumë ekspertë perëndimorë, të cilët nuk e kanë vënë në pikëpyetje përputhshmërinë e saj me realitetin.

Një tjetër supozim është që bektashinjtë kanë ruajtur mjaft tipare nga lëvizjet kundërshtare dhe grupet heretike duke i shkrirë ato në një të tërë gjatë periudhës së shkëmbimit të elementeve kulturore ndërmjet turqve dhe Bizantit. Ekzistojnë dëshmi të qarta për pjesëmarrjen e vetë Haxhi Bektashit dhe të pasuesve të tij në kryengritjen turke kundër sundimit të selxhukëve në vitet 1239-1240, kryengritje e njohur me emrin “kryengritja e babait”.²⁵ Megjithatë duket se ka fare pak ngjashmëri ndërmjet besimeve turke të kohës së Haxhi Bektashit në shek.XIII dhe atyre që formuan doktrinat fetare jozyrtare por të përpunuara hollë në mbarim të shek.XVI, kur bektashinjtë morën formën e urdhrit zyrtar të dervishëve.

Ndërkohë që e kaluara e bektashinjve mund të mos njihet kurrë saktë në tërë kompleksitetin e saj, duket se historianët e specializuar janë të një mendjeje se ata kanë qenë shpesh bashkësi fisnore dhe endacake, që banonin në atë trevë të vështirë gjeografike, e cila shtrihej ndërmjet pushtetit qendror të osmanëve nga njëra anë dhe Iranit safavit gjithnjë e më shumë konservator nga ana tjetër. Ndërkaq mbi ta ushtruan

²⁴ Ocak, Bektashi Menakibnamelerinde Islam oncesi inanc motifleri [Patterns of pre-Islamic beliefs in Bektashi books of legend].

²⁵ Mehmed Fuad Koprulu, Islam in Anatolia after the Turkish invasion, ed. Gary Leiser (Salt Lake City: University of Utah Press, 1993), p. 76-77.

ndikim rryma të shumta të mendimit islamik. Ndër to një nga më të fuqishmet ishte një formë lëvizjeje mistike revolucionare e përqufuar nga shiizmi iranian, e cila bëri që bektashizmi i kizillbashëve të merrte pas kësaj periudhe një karakter të spikatur shiit. Kjo i futi kizillbashët në konflikt të ashpër me shtetin osman, i cili po prirej gjithnjë e më shumë nga sunizmi.²⁶ Konflikti përfundoi në masakra të mëdha dhe brutale dhe në kthime me forcë në fenë zyrtare. Përndjekjet arritën kulmin gjatë sundimit të sulltan Selimit I (1512-1520). Si pasojë e shpërnguljeve masive të kësaj kohe nga Anadulli në provincat evropiane kizillbashët dhe heretikët e tjerë që ishin përfshirë në sektin e bektashinjve mund të kenë hedhur themelet për praninë e elementeve shiitë dhe të vijës fetare jozyrtare në Evropën Juglindore.

Krahas ngjarjeve të trazuara të kizillbashëve në fillimet e shekullit XVI, nën kujdesin e pafshehur të sulltan Bajazitit II (1481-1512) zuri fill një pririje reformuese me caktimin e Balim Sulltanit (1473-1516) në krye të urdhrit të bektashinjve. Dikur prijës i një dege të rëndësishme të bektashinjve në Dimetokë të Trakës pranë Edrenesë, ai zuri postin drejtues në selinë qendrore të bektashizmit në fshatin Haxhibektash të Anadollit aty rreth vitit 1501 duke marrë gjithçka nën kontroll të rreptë dhe duke sjellë një unifikim të konsiderueshëm, si pasojë e të cilit nisi të nderohej si shenjtori i dytë themelues i urdhrit. Fill pas kësaj bektashinjtë befasi u bënë një ndër sektet më me ndikim gjatë periudhës osmane që shkon nga shek.XVII deri në shek.XVIII.

Duke qenë para së gjithash dervishë kolonizues të ngarkuar

²⁶ Krisztina Kehl-Bodrogi, Die Kizilbash/Aleviten: Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien, Islamkundliche Untersuchungen, 126 (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988), p. 42-47.

me detyrën e turqizimit dhe islamizimit të vendeve të pushtuara nga sulltanët e parë osmanë,²⁷ bektashinjtë jo vetëm ishin një mjet i propagandës osmane në këto vende, por edhe gëzonin një peshë politike të caktuar në perandorinë osmane, madje ushtruan ndikim mbi disa sulltanë të dobët ose të dhënë pas misticizmit, sidomos kur qenë të lidhur ngushtë me trupat jeniçere, këtë mjet të fuqisë ushtarake osmane. Besohet se bektashinjtë kanë qenë gjithnjë frymëzues dhe sundues shpirtërorë të jeniçerëve për faktin se nga gjiri i tyre kanë dalë si rregull prijësit fetarë të këtyre. Dhe në një farë mënyre kjo afërsi bashkuese është shpjeguar qoftë me nënshtresën e krishterë që mendohet se ka pasur bektashizmi, qoftë me praktikën e përhapur dhe të shtrirë për një periudhë të gjatë kohe të osmanëve për të rekrutuar të rinj të krishterë në trupat jeniçere. Megjithatë, se deri në ç'masë rritja e urdhrit të bektashinjve u detyrohet lidhjeve të tij me jeniçerët, kjo është një çështje ende e hapur për diskutim, ndërkohë që në gjirin e specialistëve vlon debati lidhur me rolin e bektashinjve në krijimin e jeniçerëve si një ushtri e përzgjedhur.

Kur trupat jeniçere pas revoltash e kryengritjesh të përsëritura më në fund u shpërndanë në vitin 1826, ndërsa ato forca që bënë qëndresë u masakruan, kjo bëri që edhe bektashinjtë t'i nënshtroheshin shtypjes nga ana e shtetit dhe qenë të shtrënguar të zinin një vend fare anësor në perandori. Njëqind vjet më vonë, në Turqinë e re, të dalë pas luftës së parë botërore, sekt i bektashinjve iu nënshtroi sërish përndjekjeve nga ana e shtetit deri në vitin 1925, kur ai u shpërnda zyrtarisht së bashku me sekte të tjera dervishe në republikën e porsakrijuar turke. Këto pësime dhe prova të rënda bënë që bektashizmi të merrte sërish një qëndrim

²⁷ Melikoff, *Sur les traces du Soufisme turc*, p. 115-137.

jopajtues dhe të kundërt deri në atë pikë, sa shpesh, në kundërshtim me rrënjët e tij të thella mistike, u përshkrua si një rrymë përparimtare brenda islamizmit, e afërt me prirjet perëndimore dhe modernizuese.

Duke kaluar në një përgjithësim shumë të gjerë, është folur për një “ndarje historike” ndërmjet bektashinjve, të cilët kanë njohur një proces të hershëm qytetarizimi e arsimimi, dhe alevitëve, të cilët vazhduan të jetojnë në fshat. Të parët u përhapën në Ballkan, ndërsa të dytët mbetën në zonat fshatare të Anadollit.²⁸ Për këtë arsye bektashizmi shihet si një fe islame “e dëlirur”, çka një brez më i hershëm antropologësh mund ta quanin “tradita e madhe” e urdhrit qytetar dhe të organizuar të bektashinjve përkundrejt “tradiës së vogël” të alevitëve ose kizillbashëve fshatarakë dhe më pak të arsimuar. Por si për të treguar se grupimet e sotme të alevitëve dhe bektashinjve kanë shumë më tepër pika të përbashkëta sesa dallime, vetë alevitët flasin shpesh për një besim, një kulturë dhe një traditë “alevito-bektashiane”.

Në klimën e përndjekjeve të shfaqur gjatë luftrave osmano-safavite të shek.XVI, kizillbash-alevitët, të veçuar siç qenë në pjesën fshatare të Anadollit, zhvilluan tradita, rite dhe doktrina, që në fillim të shek.XVII i karakterizonin si bashkësi fetare autonome, të cilat i kundërviheshin çdo lloj feje të huaj.²⁹ Alevitizmi ka qenë dhe në disa aspekte vazhdon ende të jetë një lloj plage shoqërore në Turqinë e sotme dhe jo pak alevitë janë munduar ta fshehin prejardhjen e tyre, kur janë vendosur nëpër qytetet e mëdha.

Marrëdhëniet me shumicën sunite vazhdojnë të mbështeten në mosbesimin dhe paragjykimin e ndërsjellë, i cili zë fill që në

²⁸ — — —, *Au banquet des Quarante*, p. 37–44.

²⁹ Kehl-Bodrogi, *Die Kizilbash/Aleviten*, p. 38–47.

periudhën osmane. Sunitët i kanë paditur alevitët për herezi, për vijë fetare jozyrtare, për kryengritje, tradhti dhe imoralitet. Nga ana e tyre alevitët e shohin veten si ruajtësit e vërtetë të kulturës, fesë dhe gjuhës turke. Ç'është më e rëndësishme, alevitizmi shikohet si një rrymë që i përshtatet së resë, për shkak se mendohet që ka lakueshmëri dhe frymë tolerimi, përveç prirjeve të natyrshme për barazi dhe drejtësi. Ai është më i përshtatshëm, pasi përmban tipare, që mendohet se sunizmi i ka zhdukur dhe kësaj ky nuk mund të mbahet si islami i vërtetë, por si një shtrembërim që i kundërvihet mendimit të lirë e të pavarur me formalizmin e tij të ngurtë, i cili shihet si diçka reaksionare, dogmatike, fanatike, pa frymë tolerimi, me prirje nënshtrimi dhe antidemokratike.

Për më tepër në dhjetëvjeçarët e fundit në Turqinë e sotme jemi dëshmitarë të asaj që është njohur si një ringjallje kulturore e alevitizmit dhe e cila ka bërë që çështjet që lidhen me vijën fetare jozyrtare të bektashizmit ose alevitizmit të kthehen në probleme të mprehta politike e kombësore.³⁰ Nën udhëheqjen e një elite të re dhe të arsimuar alevite janë krijuar shoqata kulturore alevite, janë organizuar fondacione dhe grupime, janë rihapur teqetë e dikurshme të bektashinjve, janë rindërtuar vakëfet, ripërtërirë dhe rikrijuar ritet. Kjo ringjallje e përgjithshme e vë theksin tek alevitizmi si një trashëgimi kulturore dhe fetare, që përpiqet të ringrejë kulturën, bashkësinë dhe identitetin alevit, si dhe të formulojë interesat kolektive të

³⁰ Krisztina Kehl-Bodrogi, *Vom revolutionären Klassenkampf zum 'Wahren' Islam: Transformationsprozesse im Alevitum der Türkei nach 1980*, *Socialanthropologische Arbeitspapiere*, 49 (Berlin: Freie Universität, 1992); Karin Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, *Islamkundliche Untersuchungen*, 184 (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1995); David Shankland, *The Alevis in Turkey: the emergence of a secular Islamic tradition* (London: RoutledgeCurzon, 2003); Massicard, *L'autre Turquie*.

alevitëve kundrejt shtetit modern dhe të kërkojë barazi me shumicën sunite. Gjatë një procesi të vazhdueshëm diskutimesh, ku kanë marrë pjesë udhëheqës që përfaqësojnë tradita dhe prirje të ndryshme, mjaft intelektualë kanë ndihmuar për sistematizimin e besimit alevit, ndërsa një valë librash dhe revistash të reja pasqyrojnë përpjekjet për ringjalljen e alevitizmit.

Ka veprimtarë të caktuar që e shpjegojnë alevitizmin si formën tipike turke të besimit islam, me fjalë të tjera, si besimin “e vërtetë” islam të zhveshur nga ndikimet arabe. Sipas tyre, alevitizmi është një fe turko-anadollase, që bashkon fenë islame me elemente të kulturës turke. Shpesh vihet theksi te një aspekt etnik, duke e paraqitur alevitizmin si një mbështetje të identitetit turk ose duke e trajtuar si një dukuri të mirëfilltë kurde. Por më gjerë, sipas një pikëpamjeje të tillë alevitizmi është një shprehje e mirëfilltë e një kulture dhe qytetërimi të Anadollit dhe në kundërti me një nacionalizëm specifik turk krijohet kështu një mozaik kulturor anadollas, ku përfshihen edhe shumë grupe të tjera të lidhura me alevitet në luftë kundër shtypjes osmane.

Ndërkohë që një pjesë e madhe kanë mbetur ithtarë të vijës së Ataturkut dhe kanë ushqyer shpresa që shteti do ta ligjëronte zyrtarisht urdhrin e bektashinjve, brezi i ri ka shfaqur një prirje të fortë për ta parë alevitizmin më tepër si një forcë kundërshtare politike sesa si traditë fetare. Pjesërisht për shkak të shtypjes së ashpër të së majtës dhe pjesërisht si një kundërpërgjigje ndaj imponimit nga ana e shtetit të një modeli konservator të fesë islame sunite, brezi i ri hyri në radhët e partive të majta të skajshme. Duke punuar për një rindërtim rrënjësor të shoqërisë, këto forca i panë si armiq të gjithë elementet “reaksionarë”, të cilët u përpoqën t’i përfshinin ato në rrjedhën e përgjithshme të jetës sunite, duke rishikuar në të

njëjtën kohë edhe kundërvënien historike ndaj sunizmit si pjesë të luftës së klasave edhe alevitizmin si shprehje të socializmit dhe marksizmit, shprehje që dukej se kishte afërsi me idealet e bektashizmit për barazi dhe traditat e tij të kundërvënies dhe kryengritjes ndaj shtetit.³¹ Ata e panë fenë e alevitëve si një ideologji praktike politike dhe shoqërore revolucionare në luftën kundër shtypjes dhe mjerimit në të mirë të shtresave të varfra dhe të mënjanuara të shoqërisë. Në këtë mënyrë ata e përfshinë alevitizmin në traditën e demokracisë ose e panë si një kulturë të kundërshtimit, që mbështetet në revoltat e kizillbashëve nën perandorinë osmane ose në përfshirjen masive të alevitëve në të majtën politike të Turqisë së sotme. Duke iu përmbajtur pikëpamjes se Aliu ishte mbrojtës i të varfërve dhe të shtypurve dhe se Hasani e Hyseni qenë dëshmorët e parë për çështjen e të shpronësuarve, ata e paraqitën alevitizmin si prijës të përhershëm të luftës për liri kundër çdo tiranie, ndërkohë që sunizmi reaksionar u shërbente elitave sunduese të pasura e me pushtet.

Megjithatë ende pjesa më e madhe e alevitëve janë ithtarë të ideologjisë kemaliste jofetare dhe sa më tepër që alevitizmi po merr një karakter jofetar, aq më tepër mendimi për perëndinë po kthehet në diçka të brendshme, të shkrirë me individin në jetën e përditshme.³² Kësisoj të qarat në një gjendje ekstaze të sufijve tek shkrijnë zotin me vetveten, ekstazë që shihet si kulm i një kuptimi të thellë dhe që shpesh shoqërohet me një tërësi simbolikash të ndërlikuara dhe doktrinash të fshehta, kthehen tërësisht në rutinë, në një mëtim të rëndomtë,

³¹ Karin Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart, Islamkundliche Untersuchungen*, 184 (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1995).

³² David Shankland, *The Alevis in Turkey: the emergence of a secular Islamic tradition* (London: RoutledgeCurzon, 2003).

por të bindur për të vënë individin dhe dëshirat e tij në qendër të gjithësisë. Kjo kthesë mund të shpjerë drejt një humanizmi thellësisht paqësor dhe në përgjithësi kështu ndodh. Por mund të shpjerë edhe në një dukuri të spikatur, kur individë të veçantë e nganjëherë edhe shoqata të tëra alevitësh mund ta shohin alevitizmin si një kulturë ndërkombëtare. Ata nënvizojnë vlerat e lirisë dhe të humanizmit të alevitizmit parë si botëkuptim, duke lënë mënjanë tiparet e tij fetare. Në këtë rast ata mund të mohojnë lidhjen e alevitizmit me islamin dhe të mëtojnë se në zanafillë të tij janë sistemet fetare paraislamike, duke nënvizuar lidhjet e tyre me grupe të tilla të ngjashme, të cilët mendohen si pjesëza të një bashkësie fillestare të përbashkët. Për këta njerëz, të qenët alevitë merr përmasat e diçkaje që lidhet me të gjithë njerëzimin, që nuk kufizohet me një grup të zgjedhur besimtarësh brenda një feje më të gjerë dhe që në të vërtetë nuk ka të bëjë fare me fenë.

Nga ana tjetër nga zhvillimet e mëvonshme të bektashizmit nën perandorinë osmane është bërë e qartë që Shqipëria ka shërbyer shpesh si një lloj vendi syrgjynosjeje për ithtarët e sektit të bektashinjve dhe ekziston një bindje e përgjithshme që bektashizmi, pas shfaqjes së tij të dukshme në gjysmën e dytë të shek.XVII, nisi të lëshonte gjithnjë e më shumë rrënjë në Shqipëri aty nga fundi i shek.XIX. Përveç faktit që në Shqipëri bektashinjtë nuk njohën atë shtypje që provuan në Anadoll dhe në treva të tjera qendrore të perandorisë osmane pas vitit 1826, një tjetër arsye mund të ketë qenë klima e veçantë fetare në Shqipëri,³³ falë së cilës vendosja e bektashizmit në Shqipëri ka ngjallur një vëmendje të veçantë si për një fe, që mendohet se ka trashëguar një numër shumë të madh tiparesh

³³ Albert Doja, "The politics of religion in the reconstruction of identities: the Albanian situation," *Critique of Anthropology* 20, no. 4 (2000).

të vjetra dhe ka zhvilluar në Shqipëri një karakter të pavarur, që shërben si një tjetër shembull tipik për forcat e ngurtësisë kulturore dhe qëndresës politike.³⁴ Për hir të natyrës panteiste dhe jozyrtare të bektashizmit ekziston një bindje e përgjithshme se pranimi i tij në Shqipëri u mundësua ndjeshëm nga fakti që sinkretizmi i bektashizmit kishte ndërthurur tanimë brenda vetes elementet paraislamike dhe shiite me ato të krishtera.

Pas vendosjes së bektashizmit në Shqipëri ka lindur debati rreth çështjes që ky besim mund të jetë zëvendësuar me të shpejtë nga traditat popullore shqiptare. Ka mundësi që bektashizmi të jetë parë si shprehja më e kulluar e fetarisë së shqiptarëve dhe ruajtës i traditave shqiptare deri në atë masë, sa të merrej për të vetmen fe me të vërtetë kombëtare. Ndaj nuk duhet të habitemi, nëse bektashinjtë mund të kenë luajtur një rol të rëndësishëm në zgjimin kombëtar të Shqipërisë në gjysmën e dytë të shek.XIX. Ekspertët flasin për “konsolidimin” e një bektashizmi tipik shqiptar në skajin perëndimor të perandorisë osmane nëpërmjet përfshirjes së elementeve të nacionalizmit shqiptar në doktrinën e bektashizmit, veçanërisht në trevat jugore të vendit, ku ishte vendosur pjesa më e madhe e teqeve të bektashinjeve.³⁵

Pavarësisht çështjes nëse politika fetare shërbeu për mobilizimin e miteve ideologjike apo për nxitjen e veprimeve konkrete, bektashinjtë në prag të pavarësisë së Shqipërisë qenë një forcë numerikisht e rëndësishme dhe politikisht ndikuese, ndërsa dervishët bektashinj shqiptarë u vendosën shpeshherë nëpër teqe, të cilat ndodheshin jashtë vendit të tyre. Mendohet

³⁴ Kressing, “Preliminary account of research regarding the Albanian Bektashis.”

³⁵ Tek: Alexandre Popovic and Gilles Veinstein, eds., *Les voies d’Allah: les ordres mystiques dans l’Islam des origines à aujourd’hui* (Paris: Fayard, 1996), p. 470.

jo rrallë që shumë figura të larta të bektashinjeve, përfshirë herë-herë edhe vetë udhëheqësin më të lartë të institucionit qendror, kanë qenë me prejardhje shqiptare. Kur Turqia shpalli shpërndarjen përfundimtare të të gjitha sekteve mistike në vitin 1925, selia qendrore e bektashinjeve gjeti përsëri strehë në Shqipëri. Gjithsesi ishte fare e qartë që natyra haptazi kombëtare shqiptare e sektit erdhi duke u forcuar gjatë shek.XX, kur bektashizmi u njoh zyrtarisht nga shteti shqiptar si bashkësia e katërt fetare ligjërisht e përcaktuar e vendit.

3. NGA TEOLOGJIA ÇLIRIMTARE TE KAPITULLIMI NDAJ HIERARKISË

3.1. Karakterizimi i një “teologjie çlirimtare”

Bektashinjtë përbënin njëerën nga shtresat e shumta të besimtarëve, të cilat synonin të përmbushnin qëllimin e pjesës më të madhe të sufijve, me fjalë të tjera, shkruarjen mistike me perëndinë. Edhe nëse shkruarja mistike me perëndinë nuk u bë pikësynimi i vërtetë, prapë nderimi i shenjtorëve çudibërës, të gjallë a të vdekur, nëpërmjet adhurimit të varreve të tyre, u bë mbizotërues në pasionin dhe vijën fetare jozyrtare të këtyre grupimeve dervishe heretike. Në këto kushte intensiteti i jetës fetare doli më i fortë se shtrirja e saj në hapësirë dhe çështja e shpëtimit të shpirtit u kthye më fort në diçka vetjake sesa në një lidhje me një organizëm falje-kumtues. Pjesëmarrja në jetën e bashkësisë fetare përmbushte nevojat e individit për t’iu kundërvënë shoqërisë ose për të dalë mbi të duke e ngritur përkohësisht njeriun në një jetë të mbinatyrshme e jashtëkohore. Lëvizjet e vijës fetare jozyrtare dhe ato heretike si dhe sektet mistike si bektashizmi mishëronin në vetvete gjithë *mysterium fascinans* të kohës, fenë e shfaqur, përbrendësisht mistike dhe emocionale. Roli i tyre ishte të përcillnin anën e brendshme të përvojës fetare.

Po të shihet organizimi i tyre, në kuptimin e gjerë të kësaj fjale dhe duke lënë mënjane veçoritë që mund të kenë lidhje

me sistemet politike dhe ekonomike të vendeve ku ato u përhapën, forma e tyre fillestare, e kushtëzuar nga bashkësitë e tyre, të kujton grupet e hershme të shekujve të parë të krishterimit, sikurse ato dalin në aktet e apostujve dhe letrat e Shën Palit. Grupet e para të sufijve dhe bektashinjve ishin të lidhura nga entuziazmi, përkushtimi i përbashkët dhe metodat e disiplinës shpirtërore, që synonin çlirimin e shpirtit dhe mënjanimin e vetes për të siguruar soditjen e thelbit hyjnor. Pra, ata ishin të bashkuar më tepër nga frymëzimi e pikësynimi sesa nga ndonjë formë e caktuar organizimi, dhe në të vërtetë ishin organizata shumë të lirshme, grupe ose rrethe pak a shumë anarkike, të mbyllura dhe të fshehta rishtarësh, të cilët nuk shfaqnin kurrfarë interesi për të pasur ndonjë disiplinë a dogmë kolektive. Në fazat e para të lëvizjes së sufijve deri aty nga shek.XIII udhëheqësi nuk përmendet fare,³⁶ ndonëse nderimi për lirinë shpirtërore të çdo anëtari nuk e hiqte nevojën për norma që rregullonin jetën e përbashkët. Ideja e bashkësisë shpirtërore kishte lindur në këto grupe si një bazë për jetën e tyre të përbashkët dhe udhëheqësi kishte mbetur kryesisht si një prijës për çështjet shpirtërore, por jo si autokrat i ndonjë teqeje, i cili mund të shërbente si ndërmjetës midis besimtarëve dhe perëndisë.

Vetë Haxhi Bektashi, për shembull, e shkoi pjesën më të madhe të jetës si një oshënar endacak dhe nuk duket të ketë qenë ndonjë njeri i spikatur për çështjet e fesë. Madje as që synoi, sa që gjallë, të themelonte ndonjë urdhër fetar ose të kishte pasues.³⁷ Ai i dha emrin një sektit, të cilin nuk e kishte themeluar vetë, dhe nuk ishte fare i vetëdijshëm për ndikimin

³⁶ J. Spencer Trimingham, *The Sufi orders in Islam* (Oxford: Clarendon, 1971; reprint, 1998), p. 167.

³⁷ Melikoff, Hadji Bektach.

që do të ushtronte. Në fakt sukcesi i tij erdhi pas vdekjes dhe jashtë vullnetit të tij. Ndonëse bektashizmi u shtri në një hapësirë të madhe dhe fitoi shumë ithtarë, mendohet që “përpara vitit 1500 si sekti ashtu edhe doktrina e tij patën një zhvillim me luhatje”. Për më tepër ekspertët janë të prirur të mendojnë që “natyra e vagullt e besimit shoqërohej me një mungesë njëjtësimi në organizimin e tij”, ndonëse këtë tipar ata zakonisht e lidhin me sinkretizmin e supozuar e gjithëpërfshirës të bektashizmit dhe “gatishmërinë e tij për të përfshirë një numër të madh besimesh e ritesh, gjë që e bënte të vështirë të përcaktohej me saktësi se ç’ ishte ky sekt”.³⁸

Pikëpamja ime, në vijim të qasjeve të reja në këtë fushë që kanë të bëjnë me sufizmin e hershëm të shek.XI-XII,³⁹ priret ta marrë bektashizmin më së pari si një reagim ndaj racionalizimit që feja pësoi së jashtmi nëpërmjet ligjit dhe teologjisë sistematike. Në thelb, njëlloj si grupimet e tjera të sufizmit, bektashizmi në periudhën e parë të zhvillimit të tij gjatë shek.XIII-XIV hynte në sferën e përvojës fetare, e cila mori zhvillim nga përvoja e përbashkët e dijes dhe e vuajtjes shpirtërore, por vazhdoi të ecte paralelisht dhe shpesh në kundërshti me institucionin e fesë zyrtare dhe rrymën kryesore të vetëdijes islamike që buronte nga zbulesa e profetit.

Duke shfrytëzuar në mënyrë të vetëdijshme gjendje të tilla të përmbysura të vetëdijes, si për shembull gjatë valles në ekstazë (*sema*) dhe të deklamuarit (*zikr*), që ende përbëjnë një tipar të përbashkët të riteve të bektashinjve, bektashizmi duhet të ketë synuar më së pari lirinë shpirtërore, në kushtet e së cilës ndjesitë e brendshme dhe intuitive shpirtërore të njeriut mund të gjenin shpalosje të plotë, pavarësisht dhe në kundërshtim

³⁸ Norton, “The Bektashi in the Balkans,” p. 171.

³⁹ Trimingham, *The Sufi orders in Islam*; Karamustafa, *God’s unruly friends*.

me fenë zyrtare, që mbështetej në autoritetin dhe moralin e ligjëruar. Ai mund të ketë qenë pohimi i së drejtës së njeriut për të bërë një jetë soditëse duke synuar të takohet me burimin e fundit të qenies dhe realitetit. Duke reaguar ndaj paraqitjes së fesë si një çështje e gjithë bashkësisë, bektashizmi ishte një shprehje subjektive e një feje vetjake, që prirej të ofronte një përvojë individuale dhe të drejtpërdrejtë të pranisë së zotit. Duke marrë frymëzim nga shpjegime, të cilat zbulonin “domethënien e brendshme” të teksteve të shenjta përtej kuptimit të fjalëpërfjalshëm, etja për kënaqësi shpirtërore i shtyu këta bektashinj të hershëm sufij drejt një përvoje fetare jopajtuese, ku nuk kishte vend për një ndarje të prerë ndërmjet njerëzve dhe hyjnisë.

Feja zyrtare e ligjëruar përmbushte një funksion shumë më tepër shoqëror se shpirtëror dhe nuk jepte ndonjë gjë të madhe për plotësimin e nevojave shpirtërore të njeriut, me që nuk kishte lidhje me kryerjen e riteve pastorale dhe po ashtu nuk kishte as mjetet dhe as format për shfrimin e emocioneve dhe ndërmjetësim sadopak të lirë pranë perëndisë. Tek sunizmi porosinë dhe normat që kishin të bënin me ritet disiplinore si për shembull të falurit, të agjëruarit, ushqimet e ndaluara dhe të tjera kufizime, njëlloj si të gjitha rregullat e tjera formale fetare, janë pjesë e të drejtës fetare, së cilës besimtarët janë të detyruar t'i binden duke zbatuar formalitetet dhe dogmat. Tek bektashizmi, sikurse te grupet e tjera të hershme dervishe, individualizmi si pikësynim fillestar u përforcua me ngritjen e rishtarit në një shkallë, që mendohej se ishte edhe më e lartë, atë të dijes dhe vetëdijes, ku ithtari nuk do të ishte më i lidhur nga kërkesat dhe kufizimet e rrepta formale të fesë islame, të cilat përfshiheshin në teologjinë zyrtare, të kodifikuara dhe sistematike, sikurse që parashtroar në dogmën e ligjëruar sunite.

Mëtimi i bektashinjeve se kishin nxënë dhe kuptuar thelbin dhe bërthamën e fesë i shtyu të ndërmerrnin shpjegime vetjake të doktrinave dhe traditave. Me bindjen se ishin ndriçuar në mënyrë të mjaftueshme për të ndjekur rrugën e drejtë duke iu bindur zërit të ndërgjegjes, ata mund të kenë vijuar kësaj në mënyrë të vetmuar të formulonin porosinë fetare nisur nga prirja për ta bërë procesin e shpëtimit të shpirtit dhe të rilindjes një çështje krejtësisht të brendshme të njeriut, madje të arrinin deri atje sa të mohonin nevojën e kryerjes së riteve. Ata hodhën poshtë praktikisht çdo shfaqje publike ose adhurim kolektiv të fesë së tyre duke kundërshtuar kështu në mënyrë të veçantë format publike të fesë islame dhe pesë shtyllat e saj. Për bektashinjtë adhurimi është diçka e fshehtë, e veçantë për rishtarët, për të cilët dëlirësia dhe çiltërsia kanë shumë më tepër rëndësi sesa marrja e avdesit dhe ritet e tjera. Ata janë thellësisht të bindur se thelbësore është të mos e shfaqësh të fshehtë, se ata përgjigjen para zotit dhe jo para ca njerëzve që janë si puna e tyre, se mëkati të shtyn t'i bësh gjërat në fshehtësi e jo publikisht e kështu me radhë. Premisa që qëndron në themel të tiparit dallues të bektashinjeve është dëlirja e zemrës dhe shpirtit të njeriut, gjë që përbën synimin themelor të të gjitha riteve fetare. Ata besojnë se kjo gjendje dëlirësie mund të arrihet pa ndjekur format sunite apo shiite të adhurimit.

Ndaj nuk është për t'u habitur që bektashinjtë do të kritikohen sistematikisht si për fanatizmin ashtu dhe për liberalizmin e tyre, për sa kohë që vija e tyre fetare jozyrtare mbështetet në moszbatimin e riteve të detyrueshme. Ata nuk kryejnë në kohën e caktuar pesë faljet e përditshme (*namaz*) ose larjet rituale (*avdes*), sikurse nuk mbajnë agjërim gjatë muajit të ramazanit as nuk besojnë në domosdoshmërinë e haxhillëkut në Mekë. Ata e shpjegojnë kuranin në një mënyrë të mistershme, alegorike dhe simbolike dhe jo fjalë për fjalë. Po

kështu i drejtohen autoritetit të kuranit shumë më rrallë nga ç'bën shumica e grupeve të tjera të dervishëve. Sure të caktuara lexohen nëpër dasma dhe vdekje, por në raste të tjera ata parapëlqejnë të dëgjojnë vargje të poetëve të tyre, të cilët japin interpretimet e tyre lidhur me të shkruarat e shenjta. Në nivele më zyrtare ata kritikohen për qëndrimin tolerues ndaj përdorimit të pijeve alkoolike dhe për lejimin e grave gjatë ceremonive fetare, si dhe për dhënien pas orgjive, shthurjes seksuale dhe të gjitha ato mëkate, për të cilat njerëzit e pazakonshëm të të gjitha llojeve janë akuzuar në rrjedhën e shekujve.⁴⁰

Përkundrajt pështjellimit ekonomik, shoqëror dhe ideologjik pjesa më radikale e mistikëve kanë mbajtur kurdoherë qëndrime që ushqenin veçim jo vetëm nga feja zyrtare por edhe nga shumica e shoqërisë. Motoja e tyre ishte dëshira të qëndronin të veçuar nga një botë që sipas tyre ishte e prishur dhe e shpënë në udhë të gabuar nga prijës të këqij. Mistikë të tillë ishin kundërshtarë jo vetëm të klasave sunduese, por edhe të normave shoqërore. Dihet se njerëzit, sa herë që përballen me ndryshime të thella shoqërore, do t'i kthejnë si rregull shpinën zotit të gjithëkohshëm dhe zyrtar dhe do t'i drejtohen një ndjenje të brendshme të unit shpirtëror, i cili, ndryshe nga feja islame sunite e ligjëruar, mbështetet shumë më pak në praktikën e kodifikuar të mendjembushjes në kuadrin e një rituali fetar tradicional. Natyrisht ky është një parashtrim tejet i përmbledhur i një prirjeje të veçantë, që duket se ka luajtur një rol të gjallë në gjirin e bektashinjve dhe që është gjallëruar në mënyrë të veçantë gjatë rrjedhës së kohës, sa herë që ata i

⁴⁰ Klaus E. Müller, Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien, Studien zur Kulturkunde, 22 (Wiesbaden: Steiner, 1967).

janë nënshtruar shtypjes politike nga ana e shtetit.

Në mënyrë të veçantë kjo duhet të ketë ndodhur në periudhën e parë të bektashizmit në shek.XIII-XIV, gjatë luftërave osmano-safavite në gjysmën e parë të shek.XVI, pas shpërndarjes së trupave jeniçere në gjysmën e parë të shek.XIX ose pas shpërndarjes së sekteve të dervishëve në gjysmën e parë të shek.XX.⁴¹ Pikërisht ky gjallërim ka bërë të mundur që bektashinjtë të provonin një ndjesi të fortë identiteti në fillim me lëvizjen e turqve të rinj, pastaj me zgjimin kombëtar të shqiptarëve në gjysmën e dytë të shek.XIX ose me nacionalizmin e hershëm turk në çerekun e parë të shek.XX. Po ky gjallërim duhet të ketë bërë të mundur ndërveprimin me ideale edhe më të reja nacionaliste dhe me një filozofi politike “përparimtare” të së majtës, që janë gjithnjë e më të paqëndrueshme, sikurse ka ndodhur shpesh me ringjalljen e alevitizmit në Turqinë e sotme, ose ndërveprimin me proceset “demokratike” të shndërrimeve paskomuniste në Shqipërinë e sotme.

Në radhët e grupeve, që dallohen për një interpretim të radikalizuar të zhvillimeve shoqërore, ky interpretim mbështetet tek dhe ushqen idealin komunist për një shtet, që në thelbin e vet është i paligjshëm. Rigjallërimi i një interpretimi të tillë mund të shpjerë jo aq në rrugën e tolerimit sa në atë të një pakënaqësie të fuqishme ndaj mungesës së nderimit për individin që vihet re në shoqërinë e sotme. Dhe në të vërtetë, nëse një grup ose organizatë humb si besimin te shteti ashtu dhe nderimin për autoritetin hyjnor, ai mund të kthehet fare lehtë dhe t’i vendosë praktikata e veta rituale e bindjet kundërpushtetore në shërbim të një ideologjie revolucionare. Parë në këtë këndvështrim,

⁴¹ Albert Doja, “A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey,” *Journal of Church and State* 48, no. 2 (2006).

përvoja fetare e bektashinjve shfaq tipare të përafërta me ato të një teologjie çlirimtare, ndërsa ndërtimi i grupeve të tyre u ngjan pak a shumë organizatave fetare, që në sociologji zakonisht cilësohen si grupime karizmatike.

3.2. *Shndërrimet organizative*

Një ndër funksionet e fesë si sistem kulturor është të shërbejë si përfaqësuese që ndërmjetëson midis krijesave të pafuqishme tokësore dhe një perëndie të gjithëfuqishëm lart në qiell. Ndërmjetësimi synon të mundësojë ndërhyrjen e hyjnisë qiellore në të mirë të qenieve të tokës. Mendoj që në etapa të caktuara të zhvillimit të bektashizmit dhe sufizmit të ketë pasur struktura të ndryshme që synonin të bënin këtë ndërmjetësim hyjnor. Po kështu mendoj që mund të fitojmë një kuptim të ri nëse hierarkinë ndërmjetësuese e kërkojmë në mënyrën e të konceptuarit të hyjnisë qiellore apo në mënyrën e organizimit të shoqërisë njerëzore tokësore.

Sigurisht, në rast se ka nga ata që shërbejnë si ndërmjetësues midis njerëzve dhe perëndisë, sikurse janë, për shembull, mjeshtrit (*murshid*) sufij dhe bektashinj, ose një prift a një kryerës i flijimeve dhe praktikave të tjera rituale dhe fetare, ata veprojnë si përfaqësues të bashkësisë shekullare dhe e vënë veten në një rrafsh më të lartë nga kjo e fundit, por në një rrafsh më të ulët sesa vetë hyjnia. Gjithsesi struktura ndërmjetësuese mund të jetë edhe e një lloji tjetër dhe të mëtojë të jetë mohim i çdolloj hierarkie. Në këtë rast nisma mbetet tërësisht në duart e hyjnisë, e cila mund të shfaqet në një sërë formash të hierarkizuara, që i dhurojnë hirin hyjnor besimtarit dhe ky e merr frymëzimin në mënyrë të drejtpërdrejtë e të pandërmjetësuar. Hiri hyjnor, si dhe dija shpirtërore dhe hiri karizmatik, arrijnë tek besimtari

pa ndihmën e kurrfarë ndërmjetësuesi dhe nuk kushtëzohen nga efektshmëria më e madhe a më e vogël e cilitdo ritual apo përvojë e veçantë, që kryhet apo kontrollohet nga ndonjë prift a mjeshtër ndërmjetësues.

Nisur nga një hipotezë strukturore e Edmund Leach,⁴² kam pohuar gjetiu se një faktor kyç për të kuptuar komunikimin ndërmjet njerëzve dhe zotit qëndron në faktin se të konceptuarit e modelit hierarkik të ndërmjetësimit fetar ka lidhje me dogmën e besimeve zyrtare, ndërsa të konceptuarit e një modeli ku mohohet çdolloj hierarkie, në format e sendërtuara realisht, lidhet ngushtë me besimet mistike mbi Shekullin e Artë si dhe me zhvillimin e herezive dhe rrymave fetare jozyrtare,⁴³ siç janë ato që kanë lidhje me bektashizmin. Modeli i parë mund të pranojë më së miri një pushtet të zyrtarizuar dhe hierarkik, ndërkohë që modeli i dytë i takon një pakice të shtypur dhe të privuar, e cila kërkon të përlijë kundërvënien e saj ndaj autoriteteve në fuqi.

Sipas këtij modeli, ngritja e një hierarkie politike në gjirin e një shoqërie shkon krahas futjes së një koncepti të njësuar për hyjninë, çka nuk është tjetër veçse besimi i kulluar në një zot të vetëm brenda sistemit teologjik. Nga ana tjetër, një konceptim i qartë hierarkik i hyjnisë shoqërohet me një politikë barazimtare në gjirin e shoqërisë njerëzore. Koncepti i një barazie të ndërlidhur, i cili rrjedh nga mendimi se njerëzit janë të barabartë në lidhjet e tyre me hyjninë, bashkëjeton me të vërtetë me një ideologji të barazisë thelbësore të qenieve njerëzore.

Kjo na shpie te hamendja kryesore lidhur me karakterin e

⁴² Edmund Leach, "Melchisedech and the Emperor: icons of subversion and orthodoxy," *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* (1972).

⁴³ Albert Doja, "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses," *European Legacy: Journal of the International Society for the Study of European Ideas* 5, no. 5 (2000).

bektashizmit. Për sa kohë që mjeshtri shihet si “vetë perëndia por në një trajtë tjetër”, sistemi i besimeve dhe riteve të lidhura me bektashizmin do të jetë një teologji çlirimtare, e cila mundëson ndjekjen e pikësnyimeve shoqërore, kulturore dhe kombëtare. Ndërkohë që kur mjeshtri shihet si një lloj prifti, “ndërmjetësuesi midis rishtarit dhe perëndisë”, bektashizmi ka për të qenë një ideologji zyrtare, synimi i së cilës është vendosja e një hierarkie politike në shoqëri.

Gjithsesi, vetëm falë të zgjedhurve të perëndisë, falë kontakteve dhe lidhjeve konkrete të krijuara dhe të mbajtura me ta përmes dijes shpirtërore (*marifet*), kërkuesit dhe pasuesit formuan dhe forcuan lidhjet që i bashkonin me tërësinë e fesë së tyre, ndërkohë që fitonin vlera dhe pasuronin vetveten.

Sidoqoftë, për mjeshtrit e rrugës së bektashizmit, ashtu si dhe në periudhën e hershme të sufizmit, prirja mistike si përvojë vetjake bëhet tejte e rrezikshme, pasi mund të ketë edhe rrugë të tjera mistike, që sipas argumentimit të sufijve të shpien jo te Zoti i vërtetë por te zota të tjerë. Së këtejmi lindi edhe nevoja e të ecurit nën udhëheqjen e një mjeshtri me përvojë. Me qëllim që të kalojë nëpër portën e ngritjes shpirtërore, të njohë realitetin hyjnor dhe të vërtetën e fundme (*hakikat*), si dhe të depërtojë në thelbin e kuptimit të tyre, njeriu ka nevojë për një prijës, një mjeshtër shpirtëror (*murshid*),⁴⁴ i cili për vete ta ketë arritur ndërkohë shkallën më të lartë të “qenies së përkryer njerëzore” (*insan-i kamil*)⁴⁵ dhe të ketë fituar kësisoj të drejtën për t’u adhuruar.⁴⁶

Marrëdhënia normale e një rishtari me mjeshttrin e tij është përshkruar shpeshherë si një birësi shpirtërore, mirëpo një lidhje e tillë në periudha të ndryshme të zhvillimit ka qenë

⁴⁴ Birge, *The Bektashi order of dervishes*, p. 102-103.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 96-97.

⁴⁶ Harry T. Norris, *Islam in the Balkans: religion and society between Europe and the Arab world* (London: Hurst, 1993), p. 97.

krejtësisht e ndryshme. Për shkak të zanafillës së bektashizmit në shek.XIII-XIV si dhe të periudhave të mëvonshme të përndjekjes, mendimi i përgjithshëm është se praktika e të udhëhequrit të vazhdueshëm të rishtarëve të veçantë ka bërë që mjeshtrit të shihen në mënyrë fare të natyrshme si ndërmjetësues midis perëndisë dhe njerëzve. Megjithatë rëndësia mbizotëruese e sistemit të marrëdhënieve mjeshtër/rishtar, që u bë themeli i vërtetë i sekteve të sufijve, kërkon një ndryshim të moralit. Të kthyerit e hierarkisë mjeshtër/rishtar në një institucion solli organizimin e diçkaje që nuk mund të organizohet siç duhet, domethënë të jetës mistike vetjake dhe të lirisë krijuese individuale, të cilat tani lidhen pas konformizmit dhe përvojës kolektive dhe u nënshtrohen këtyre. Besoj se ky proces duhet të ketë lidhje me ndryshimin rrënjësor që ndodhi në mjediset e bektashizmit pas organizimit të urdhrit në shek.XVI dhe që mund të vihet re kurdoherë pas kalimit të një periudhe përndjekjesh. Në periudhën e fuqizimit të urdhrit nënshtimi ndaj vullnetit arbitrar të të përkryerve bëri që ithtarët të binin në skllavëri shpirtërore jo përpara perëndisë por përpara një qenieje njerëzore, sado e zgjedhur nga perëndia që kjo të ishte.⁴⁷

Për bektashinjtë bindja duhet të jetë e plotë dhe e padiskutueshme, sepse të mosbindurit ndaj mjeshtrit është një shkelje e betimit të bërë në çastin e rishtarisë. Ndaj edhe nuk është e rastit që në letërsinë përkatëse përsëritet vazhdimisht që ky apo ai mjeshtër i paaftë dhe i pandërgjegjshëm mund të tundohet e të shpërdorojë pushtetin që ka për qëllime vetjake. Specialistët mund dhe ta vënë në dukje këtë fakt, por ata thjesht shprehen se kur ka pasur raste të tilla shpërdorimi, ato janë

⁴⁷ Albert Doja, "Confraternal religion: from liberation theology to political reversal," *History and Anthropology* 14, no. 4 (2003).

dënuar nga vetë bektashinjtë si dhe të tjerë njerëz si ata.⁴⁸ Një prirje e tillë shihet si një shmangie e rastit nga tiparet e mbarëpranuara humaniste të bektashizmit, ashtu si korrupsioni i një individi është parë shpesh si shkak i dëmtimit të rolit “përparimtar” të kësaj apo asaj teqeje bektashinjtë, e cila në këtë rast është shndërruar në një vatër komploti.⁴⁹

Studiuesit e fesë zakonisht dallojnë në zhvillimin e sufizmit tri etapa të njëpasnjëshme, asketizmin (*zuhd*) që kalon te misticizmi (*tasavvuf*) dhe më pas te korporatizmi (*tarikati*). J. Spencer Trimingham i ka karakterizuar këto tri etapa përkatësisht si nënshtrim të individit ndaj perëndisë, nënshtrim të tij ndaj ligjit dhe, së fundi, nënshtrim të tij ndaj një personi.⁵⁰ Në etapën e parë mjeshtri dhe rrethi i rishtarëve të tij ndodheshin shpesh në lëvizje, pasi kishin vetëm një minimum normash që rregullonin jetesën e përbashkët dhe që shpinin në formimin e vendbanimeve dhe teqeve të pandara e të paspecifikuara. Metodrat e soditjes fetare dhe ushtrimet për ngjalljen e ekstazës ishin individuale dhe të njëjta. Në etapën e dytë përcjellja e një doktrine, një sistemi rregullash dhe një metode iu përgjigj formave të reja të metodave kolektive të ngjalljes së ekstazës. Duke u mbështetur në mësimet e të zgjedhurve të vetëshpallur zhvillimi i shkollave të vazhdueshme të misticizmit (*silsila-tarikati*) disiplinoi frymën mistike në gjirin e sufizmit të organizuar dhe e bëri këtë të përshtatej me kërkesat e traditës dhe të ligjshmërisë. Në etapën e tretë futja dhe përcjellja e besnikërisë ndaj doktrinës dhe sistemit të rregullave hodhën bazat e reja për krijimin e shumë “korporatave” ose “urdhrave” sektare, ritet e të cilave ishin shkrirë plotësisht me kultin e nderimit të shenjtorit.

⁴⁸ Norton, “The Bektashi in the Balkans,” p. 173.

⁴⁹ Shankland, *The Alevis in Turkey*.

⁵⁰ Trimingham, *The Sufi orders in Islam*, p. 102-104.

Në thelb, ashtu si në fazën e hershme të sufizmit, ndryshimi ndodhi me kthimin e *collegium pietatis* në një *collegium initiati*, anëtarët e së cilës e panë veten të lidhur me mjeshttrin e tyre dhe paraardhësit e tij shpirtërorë, si dhe u treguan të gatshëm të ndiqnin rrugën e tij e t'ua përcillnin atë brezave të ardhshëm. Madje mjeshtri prijës hoqi dorë nga mësimdhënia e drejtpërdrejtë dhe e kaloi te përfaqësuesit e tij (*halif*) autoritetin e mësimdhënies dhe të pranimit të rishtarëve. Në këtë mënyrë mjeshtri u rrethua nga një kult, i shoqëruar ky me një pushtet, i cili mendohej se buronte nga shenjtori që kishte themeluar urdhrin. Ai u bë trashëgimtari shpirtëror i themeluesit, cilësitë dhe pushteti i të cilit bëheshin pjesë e qenies së tij me të marrë përsipër udhëheqjen e pasuesve. Jeta e mbledhur dhe e kredhur në përsiatje e bektashinjve tani nisi të shoqërohej gjithnjë e më shumë me një vijë besimi, e cila shpallte se urdhri me të gjitha formulat dhe simbolet e tij buronte nga mjeshtri dhe i drejtonte të gjithë rishtarët në emër të tij e në rrugën e tij, ndërkohë që autoriteti i ri i mjeshtrit si i mbrojturi (*vali*) i perëndisë ka shumë të ngjarë që të ketë sjellë edhe besimin në rolin e tij si ndërmjetës i zotit dhe njeri që mund të ndërhynte pranë këtij.

Racionalizimi teologjik i marrëdhënies së detyrueshme ndërmjet mjeshtrit dhe rishtarit gjeti shprehje në aspektin historik të lidhjes hierarkike hyjnore (*silsila*), ide që hasej tashmë në vetë konceptet teologjike të sufizmit. Në pamje të parë, sikurse ka treguar Frances Trix, lidhjet hyjnore dhe historike, që ekzistonin mes mjeshtrit dhe zotit, mund të shihen si një kurdisje për të përligjur vendin e mjeshtrit nga pikëpamja e ndërtimit të botës.⁵¹ Njëkohësisht, duke mbajtur parasysh përhapjen e jashtëzakonshme të sekteve dhe degëzimeve të

⁵¹ Trix, *Spiritual discourse*, p. 103.

tyre pothuaj në çdo vendbanim,⁵² ka mjaft arsye të besohet që kujdesi kryesor i themeluesve dhe udhëheqësve të degës së një urdhri, krahas synimit për të fituar autoritet vetjak dhe për ta mbrojtur veten nga akuzat për parregullsi doktrimore,⁵³ ka qenë të dëshmonin besnikërinë e tyre duke treguar se si mësimet e tyre mbështeteshin në mësimet e disa teologëve të njohur, besnikëria fetare e të cilëve pranohej nga të gjithë. Pas kësaj ata mund të shfrytëzonin në mësimdhënien dhe praktikat fetare autoritetin e këtij mjeshtri si dhe të gjitha lidhjet ndërmjetësuese dhe dijepërcjellëse duke arritur deri te kalifët dhe imamët. Në këtë mënyrë *silsila* u bë një mjet për të pohuar besnikërinë e re doktrimore të urdhrit. Ndërkohë që për të siguruar nderimin e pikëpamjeve të reja u kërkua mbështetje te sufijjtë e shquar të së kaluarës, *silsila* siguroi një vijë doktrimore dhe pushtetore, e cila arrinte deri te burimet më të para të fesë.

Në historinë e bektashizmit ky proces u bë qartazi i dukshëm në fillim të shek.XVI me ardhjen e Balim Sulltanit në krye të urdhrit. Pavarësisht disa trashëgimive të ndryshme dhe prirjeve jobesnike, grupimi i patrajtë i dervishëve bektashinj u kthye pak e nga pak në një institucion klerikal me një hierarki tejet të organizuar dhe të përqendruar. Të gjitha të dhënat dokumentare tregojnë se ky proces u zhvillua në kushtet e veçanta të kujdestarisë së shtetit osman gjatë shek.XVI-XVIII, sidomos pas lidhjes së urdhrit me organizmin e fuqishëm ushtarak të jeniçerëve.⁵⁴ I ngjashëm ishte edhe procesi që

⁵² Siç mund të shihet në realitetin shqiptar: Kadri Halimi, "Dervishët dhe tempujt e tyre në përgjithësi dhe në Kosovë [Dervishes and their institutions in Kosovo]," in Trajttime dhe studime etnologjike [Ethnological studies and analyses] (Prishtina, Kosova: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 2000), p. 76.

⁵³ Si për shembull në rastin e sanusive: Edward Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford: Clarendon, 1949), p. 3.

⁵⁴ Doja, "A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey."

ndodhi në Shqipërinë e pavarur në shek.XX, kur bektashizmi gëzoi njohjen zyrtare nga ana e shtetit.

Në këtë kohë sistemi organizativ i sektit të bektashinjve u zëvendësua pak e nga pak nga një urdhër tjetër më i stërholluar dhe shumë më i institucionalizuar, më klerikal dhe hierarkik. Sigurisht edhe në ditët e lulëzimit më të madh të bektashizmit dallimi ndërmjet rishtarëve dhe mjeshtrave u ruajt, por nënshtrimi i të parëve nga të fundit u bë më i theksuar. Për më tepër të dyja këto kategori u kthyen thjesht në dy shkallët e fundit të një hierarkie më të madhe, e cila përmbante edhe një numër shkallësh të tjera. Kështu vendin e sistemit dyklasësh e zuri një sistem tjetër shumë më i ndërlikuar. Shkalla më e ulët nga pikëpamja hierarkike, klasa e njerëzve të thjeshtë dhe e pasuesve të mundshëm, u përkufizua si klasa e ithtarëve (*muhib*). Klasa që vinte fill një shkallë më lart përfshinte të zgjedhurit (*eren* ose *të mbërrimët*), pra ata që ishin edukuar dhe pranuar si rishtarë. Ata mund të bëheshin dervishë dhe më pas “baba” (*baba**), pra prijës fetarë të pranuar në mënyrë hierarkike. Ata duhej të emëroheshin zyrtarisht si të tillë nga “gjyshërit” (*dede* ose *gjysh**), ndaj të cilëve ata duhej të shfaqnin besnikëri. E gjithë organizata kryesohej tani nga një udhëheqës i vetëm, kryegjyshi (*kryededei* ose *kryegjyshi**), i cili mbështetej nga figurat kryesore të “gjyshërve” që njiheshin si kalifët e tij (*halif*).

Ndonëse ndryshe nga ulematë mes grupeve të bektashinjve nuk kishte dallime klasore, udhëheqësit e bektashinjve u kthyen në një klasë fetare të rregullt. Shërbyesit zyrtarë të urdhrit morën rolin e një klase klerikësh si ajo që ekzistonte tek islami sunit ose shiizmi iranian dhe institucionet e bektashizmit krijuan edhe një fe famullore për fshatin me një sistem teqesh të renditura në mënyrë hierarkike si në Anadoll ashtu dhe në

* Shqip në original (shën. i përkth.)

Ballkan, sistem që në shumë drejtime ishte i njëjlojtë me sistemin kishtar të dioqezave. Përqendrimi arriti kulmin, kur kryegjyshi, trashëgimtar i ligjëruar dhe përfaqësues mbi dhe i perëndisë, filloi të ishte për urdhrin njëjlojtë si kryepriifti i selisë së shenjtë. Duke qenë kleriku më i lartë dhe mjeshtrë i mjeshtrave, kryegjyshi i të gjithë baballarëve dhe gjyshërve, ai mishëronte të gjithë pushtetin fetar dhe mendohej se i udhëhiqte dhe qeveriste pasuesit e tij duke siguruar ruajtjen dhe përcjelljen në mënyrën e duhur të dogmave, nderimin e disiplinës dhe traditave, si dhe mbrojtjen e pastërtisë së besimit.

Në këtë mënyrë urdhri i bektashinjve i dha trajtën përfundimtare organizimit të vet dhe praktikave rituale. Të gjitha risitë u përthithën dhe fryma e synimet e tyre u standardizuan. Çdo ndryshim i mëtejshëm u bë i pamundur dhe zbulesat e reja me domethënie mistike, që mund të shërbenin si pikënisje e re qoftë për doktrinën qoftë për ritet fetare, u përjashtuan. Parimi i autoritarizmit, krahas nderimit të mjeshtrit si trashëgimtar i më i lartë i dijes mistike hyjnore, u kthye në tiparin kryesor të sistemit dhe nënshtrimi ndaj autoritetit të tij ishte i pakushtëzuar. Organizimi i sistemit mbështetej në hierarkinë, që sillte njëtrajtshmëri dhe përcaktonte për ithtarët një ceremoni rishtarë të stërholluar, patrashëgueshmërinë e ofiqeve dhe praktika të tilla disiplinore si beqaria e të tjera kushte të rrepta për pasuesit.

3.3. Shndërrimet institucionale

Kësisoj ndryshimet në gjirin e bektashizmit duken një pasqyrim i përkryer i fazave të ndryshme, nëpër të cilat kalojnë të gjitha fetë gjatë zhvillimit të tyre, çka i përgjigjet asaj që Joachim Wash e ka quajtur shprehje e trefishtë e të përjetuarit

të hyjnore.⁵⁵ Para së gjithash përpunimi i doktrinës, i mbështetur te profetizmi, dalëngadalë e kthen zbulesën në një mesazh gojor, që i nënshtrohet një kodifikimi të shkruar duke u bërë kështu teologji dhe dogmë sistematike. Më tej adhurimi e kthen sjelljen në një liturgji, ritual, protokoll, kryerja e të cilave u besohet si rregull shërbyesve të kultit, që në këtë mënyrë bëhen ruajtësit e tyre dhe kujdesen që normat të mos shkelen. Së fundmi, si reagim ndaj prirjeve anarkiste, që synojnë herë veprime të trazuara dhe herë ruajtjen e baraspeshimit shpirtëror, merren masa organizative duke krijuar një sistem hierarkik, mbi bazën e të cilit përcaktohen rolet, klasifikohen besimtarët dhe mbahen nën kontroll traditat. Detyra e këtij sistemi është të përcaktojë barasvlerat dhe varësitë, të shpallë të ligjshmen dhe të paligjshmen, duke vënë në baraspeshë masat tradicionale me ato përtëritëse për të kontrolluar marrëdhëniet ndërmjet bashkësisë së besimtarëve dhe mjedisit rrethues. Në këtë mënyrë lind një institucion fetar, “kisha”. Kjo zë vendin e vet në gjirin e një shoqërie fetare duke përdorur ato mjete, me të cilat shoqëria njerëzore shfaq edhe bindjet edhe dyshimet e veta.

Me të tilla ndryshime të domosdoshme feja e bektashizmit më tepër se një rrugë individuale jete duhet parë si nënshtrimi kolektiv ndaj një drejtimi të caktuar, si një urdhër fetar i kryesuar nga një udhëheqje autoritare. Bektashizmi, i parë tanimë si një fe zbulesore, doktrina e së cilës është në kuptimin e fjalëpërfjalshëm e vërtetë, kthehet në një sistem pikëpamjesh, i cili gjithashtu mëton për autoritet të zyrtarizuar. Elementet e ndryshëm që përbëjnë themelin e këtij pushteti janë të pranuarit e epërsisë së lindur të udhëheqësve të bektashinjve, të miratuarit

⁵⁵ Joachim Wach, *Sociology of religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

e vendimeve të tyre nëpër rituale kolektive dhe të nguliturit e një ndjenje sjelljeje të përshtatshme, të futur në suazat e një filozofie të përcaktuar morale. I tërë programi mbështetet drejtpërsëdrejti në një korpus të madh rithesh, rrëfenjash, krijimesh poetike e muzikore dhe mitesh e gojëdhënash.

Tjetër rrugë po merr ringjallja e alevitizmit në Turqinë e sotme, që mund të shihet këtu si një shembull i kundërt. Alevitizmi tradicional mbështetej në bashkësi fshatare të mbyllura dhe përbëhej nga tradita vendore, të përhapura gjerësisht në mënyrë gojore, ndërkohë që alevitizmi i ri mbështetet në shoqata moderne qytetëse dhe po kalon nëpër një proces të shpejtë teorizimi dhe të shkruari. Kjo ka mundësuar një rishpërndarje të trashëgimisë diturore në po atë masë që ka dëshmuar shfaqjen e një grupi të ri dijetarësh shpjegues, i cili të kujton klerin, pra, që të përdorim gjuhën e Max Weber-it, një grup i cili ka kontrollin e plotë të përpunimit të botëkuptimeve. Në të vërtetë, dija jo vetëm është një pasuri simbolike, por edhe përfaqëson një burim të parë thelbësor, tërësisht të shenjtëruar nga gjithë thelbi i alevitizmit dhe veprimtarët e tij politikë. Megjithatë gjatë zhvillimit të kësaj lëvizjeje nuk ka pasur kurrfarë mirëkuptimi ndërmjet forcave vepruese dhe veprimtarëve, të cilët janë ndërkohë të vetëdijshëm për mosmarrëveshjet që ekzistojnë ndërmjet tyre lidhur me prejardhjen dhe natyrën e vërtetë të alevitizmit. Ndonëse të gjithë janë në kërkim të një doktrine vepruese, parashtrësat janë aq kundërthënëse, sa shpesh ata nuk dinë kujt t'i zënë besë. Ka aq shumë pikëpamje të ndryshme lidhur me atë se çfarë është apo duhet të jetë alevitizmi, sa që vlefshmëria e dijes mund të vihet kurdoherë në pikëpyetje. Dhe kësajsoj doktrina në vend që të sjellë frymën e bashkimit të lëvizjes, ndikon për përhapjen e dallimeve ndërmjet interpretimeve të ndryshme dhe rritjen e përplasjeve.

Vijimi i debateve dhe të mospajisurit e alevitizmit me një pikëpamje të qëndrueshme rreth tij mund të shpjegohet jo aq me natyrën e tij sinkretike, sa me faktin që doktrina ende nuk ka marrë një trajtë konkrete të natyrshme. Mund të thuhet se kjo gjendje ka ardhur para së gjithash ngaqë gjatë ekzistencës së kësaj lëvizjeje nuk ka dalë ende ndonjë forcë madhore e tillë që të sigurojë mbizotërimin e një interpretimi të vetëm të alevitizmit në skema politike përkatëse. Kjo vjen si nga përbërja e faktorëve veprues ashtu dhe nga mungesa e institucioneve të afta që të mundësojnë sendërtimin e një burimi doktrinor të pranueshëm dhe të pranuar nga të gjithë. Së fundi, ndërsa synojnë të organizohen për vetëmbrojtje e për mbijetesë duke ngritur një shoqëri fetaro-kulturore, alevitët ende nuk kanë arritur gjatë këtij procesi të krijojnë një hierarki të tyren, e cila të mëtojë për një besim “të vërtetë” të pajisur me dogmat dhe doktrinën e saj të pagabueshme.

Një ndër gurët e themelit të antropologjisë politike qëndron në atë që ideologjia mbështet marrëdhëniet ekzistuese të pushtetit në gjirin e bashkësisë shoqërore. Dhe vërtet, udhëheqësit fetarë gjejnë mbështetje në shumë mënyra qoftë te historia e gjithësisë e bektashinjve qoftë te gojëdhënat që përhapin vetë mjeshtrit bektashinj. Ndërkaq të dyja pikëpamjet sociologjike rreth rolit të besimit fetar, qoftë atij të besnikërisë qoftë atij të çlirimit, nuk janë kurrsesi as përjashtuese dhe as në kundërti thelbësore ndërmjet tyre. Ato nuk janë dy qëndrime të dhëna njëherë e përgjithmonë, dhe as nuk kemi të bëjmë këtu me një “rutinizim” në kuptimin që i jepte Max Weber kësaj fjale,⁵⁶ por më tepër me një proces ndryshimi dhe

⁵⁶ Max Weber, *Economy and society: an outline of interpretive sociology*, trans. Guenther Roth and Claus Wittich, 2 vols. (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 246-254.

shndërrimi dialektik. Meqenëse kushtet politike ndryshojnë dhe organizimi i strukturave fetare pëson një varg shndërrimesh, atëherë duhet pranuar si tezë përfundimtare ideja se dallimet thelbësore ndërmjet tipave hierarkike dhe të njësuara të teologjisë, që veprojnë si sisteme kulturore ndërmjetësuese dhe përfaqësuese ndërmjet njerëzve dhe fuqisë hyjnore, duhet gjithashtu të pësojnë ndryshimet dhe përshtatjet përkatëse.

Nëse karakteri i bektashizmit dhe i të gjitha grupimeve sufite të fesë islame u shfaq së pari si një sistem kulturor, i cili i përgjigjej atij modeli të ndërmjetësimit fetar, ku mohohej mundësia e çfarëdolloj hierarkie, më pas, kur anëtarët e pakicës fetare të përndjekur deri atëherë fituan një shkallë të caktuar nderimi fetar dhe politik në gjirin e shoqërisë, doktrinën dhe besimet jozyrtare dhe subjektive të Shekullit të Artë dhe ideologjitë çlirimtare kalojnë në plan të dytë. Dhe, së fundi, ka shumë të ngjarë që trashëgimtarët e misticizmit dhe përfaqësuesit e vijës fetare jozyrtare, të cilët ishin nismëtarë të reformave fetare dhe të lëvizjeve shoqërore, tani të kthehen në ndjekës dhe mbrojtës besnikë të një autoriteti të zyrtarizuar. Ata mund të bëhen zëdhënës të një feje zyrtare të institucionalizuar, për mbështetjen e së cilës mund të ketë nevojë regjimi politik.

Kalimi nga qëndrimet risisjellëse në ato konservatore në fushën e pikëpamjeve teologjike dhe të strukturave organizative si dhe ripërtëritja, për rrjedhim, e frymës risisjellëse në mbështetje qoftë të lëvizjeve çlirimtare shoqërore e kombëtare, qoftë të vendosjes në pushtet të një force të re politike në gjirin e shoqërisë, merr formë dhe ngjyrimë të ndryshme duke përbërë një proces të ndërlikuar, i cili kërkon një analizë të hollësishme historike dhe politike të vlerave kulturore dhe të grupimeve shoqërore të përfshira në të. Shndërrime të tilla të nevojshme dëshmojnë qartë nga vetë zhvillimi i bektashizmit në rrjedhën

e historisë dhe në varësi të situatave të ndryshme politike e të ecures së ngjarjeve, sikurse kam treguar për periudhën klasike të perandorisë osmane, për periudhën e reformimit të sistemit të saj ose për Turqinë e sotme.⁵⁷ Ndoshta më pak të njohura mbeten shndërrimet që ka pësuar bektashizmi në Shqipëri duke filluar nga pavarësia e deri në periudhën paskomuniste.

⁵⁷ Doja, "A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey."

4. POLITIKA SHËRBYESE

Ende sot e kësaj dite nuk njihet mirë zanafilla e bektashinjeve në Shqipëri. Dëshmi të besueshme provojnë se shfaqja e tyre nuk mund të ketë ndodhur përpara fundit të shek.XVII,⁵⁸ çka lidhet edhe me islamizimin relativisht të vonë të popullsisë shqiptare. Megjithatë shumë përpjekje të zellshme dhe mëtime plot fantazi, të mbështetura kryesisht në gojëdhënat dhe jetëshkrimet e shenjtorëve, kanë synuar të shtyjnë edhe më thellë në kohë paraqitjen e tyre në Shqipëri, duke mbështetur kësisoj mëtimet e bektashinjeve për praninë e tyre në Ballkan edhe përpara ardhjes së osmanëve këtu.⁵⁹ Ka të ngjarë që bektashinjtë të kenë qenë në Krujë, që në dhjetëvjeçarët e fundit të shek.XVI. Megjithatë, ndonëse ata nuk kishin lidhje vetëm me ushtarakët e garnizonit osman vendor, prapë nuk ka të ngjarë që ata të kenë ushtruar ndonjë ndikim sadopak të përfillshëm mbi popullsinë vendëse ende të pakthyer në fenë

⁵⁸ Hans-Joachim Kissling, "Zur Frage der Anfänge der Bektaschitums in Albanien," *Oriens* 15 (1962); Georg Stadtmüller, "Der Derwischorden der Bektaschi in Albanien," in *Serta Slavica: In Memoriam Gedenkschrift für Alois Schmaus*, ed. Wolfgang Gesemann and Johannes Holthusen, Südosteuropa Verlagsgesellschaft (München: Trofenik, 1971).

⁵⁹ Nathalie Clayer, *L'Albanie, pays des derviches: les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane, 1912-1967*, *Balkanologische Veröffentlichungen*, 17 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1990); Nathalie Clayer, *Religion et nation chez les Albanais (XIXe-XXe siècles)*, *Analecta Isisiana*, 64 (Istanbul: Isis, 2002).

myslimane ose së paku me “një besim islam të përfaqësuar dobët në këtë periudhë të hershme”.⁶⁰

Gjithsesi përveç besimit islam sunit në vend u përhapën edhe forma mistike të islamizmit dhe një pjesë e madhe e tyre duhet të kenë pasur lidhje me sektin e bektashinjve. Sidomos në kushtet e veçanta të shtypjes pas vitit 1826, kur ushtria e jeniçerëve dhe urdhri i bektashinjve u shpërndanë zyrtarisht, kjo dukuri mund të ishte reale vetëm në Stamboll dhe në provincat ku administrata qendrore osmane kishte një autoritet dhe pushtet të drejtpërdrejtë. Por përderisa shqiptarët mbetën jashtë këtyre territoreve dhe autoriteti osman gjatë kësaj periudhe ishte i papërfillshëm në trevën shqiptare, bektashinjtë vijuan të jetonin të patrazuar në Shqipëri duke gëzuar një gjendje mjaft më të mirë dhe më të sigurt se përkrahësit e tyre në Turqi.

Një tjetër arsye mund të qëndrojë në faktin se në Shqipëri në rrethana të ndryshme feja ka luajtur një rol krejt të veçantë në krahasim me pjesën tjetër të Evropës. Shqipëria jo vetëm është, sikurse Bosnja, njëri nga shtetet evropiane, ku shumica e popullsisë u kthye në fenë islame, por njihet gjithashtu si i vetmi vend në mbarë botën, ku ateizmi në vitin 1967 u shpall si doktrinë shtetërore e detyrueshme. Por përndjekja, që rrodhi së këtejmi, e të gjitha bashkësive fetare dhe shtypja e veprimtarive fetare nuk përbën të vetmin fakt të spikatur të jetës fetare në Shqipëri.

Në përgjithësi në Evropën Juglindore dhe gjatë kombësia është ngushtësisht e lidhur me të përfaqësit e një besimi të

⁶⁰ Machiel Kiel, “A note on the date of the establishment of the Bektashi order in Albania: the cult of Sari Saltik Dede in Kruja attested in 1567-1568,” in *Bektachiyya: études sur l’ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic and Gilles Veinstein (Istanbul: Isis, 1995).

caktuar fetar. Por ndryshe nga të gjitha kombet e tjera të Evropës Juglindore shqiptarët tradicionalisht nuk kanë ndjekur një besim të vetëm fetar. Ndër shqiptarët, që përbëjnë një përjashtim nga rregulli i përgjithshëm, kanë mbijetuar katër besime të ndryshme: katolicizmi, i përhapur kryesisht në veri, krishterimi ortodoks i përhapur kryesisht në jug, feja islame sunite, e përhapur kryesisht në pjesën qendrore dhe lindore të trevave të banuara nga shqiptarët dhe bektashizmi i përhapur kryesisht në jug. Kështu që një gjendje e tillë nuk mund të mos shkojë ndesh në një farë mënyre me praktikën e ndjekjes së një tipi të veçantë besimi. Në Shqipëri, për shkak të përpjekjeve të njëkohshme misionare të bashkësive perëndimore dhe atyre të Lindjes së Mesme, edhe sot e kësaj dite besnikëria ndaj një feje të caktuar është e dobët dhe e luhatshme. Nuk është e rrallë, për shembull, që një shqiptar a shqiptare e sotme ta shpallë veten “një mysliman protestant”, në rast se ai apo ajo janë kthyer në njërin nga drejtimet e shumta të protestantizmit, të cilët kryejnë veprimtari misionare në vend.

Feja islame nuk duket të ketë rrënjë të thella në Shqipëri deri në shek.XIX dhe zakonisht mendohet që kjo gjë të ketë ndodhur disa shekuj më parë edhe me krishterimin, gjë që duhet të ketë lehtësuar kthimin në fenë islame. Për më tepër, pranohet nga të gjithë se feja në Shqipëri ka prirjen të jetë sinkretike. Tipare të shumta të krishterimit kanë mbijetuar ndërmjet myslimanëve në trajtën e një të ashtuquajturit krishterim i fshehtë. Dhe nuk duhet të ngjallë habi fakti që një tipar tipik i “peizazhit fetar” në Shqipëri duket se kanë qenë njerëzit e quajtur *laramanë**, që do të thotë fjalë për fjalë “laramara” ose “ngjyra-ngjyra”, dhe që lidhet me faktin se një pjesë

* Shqip në original (shën. i përkth.).

e madhe e shqiptarëve ishin ithtarë në të njëjtën kohë të më se një besimi fetar.⁶¹ Në lidhje me këtë natyrë disi të luhatshme dhe të paqëndrueshme të besimeve fetare shqiptarët janë paraqitur shpesh si njerëz që kanë ndjenja fetare dukshëm të përcipta. Jo vetëm besimi i njerëzve ka ndryshuar sipas leverdisë politike, por edhe ritet fetare janë kthyer në ngjarje dëfryese, ku më tepër bëhen muhabete e thashetheme sesa shfaqet një adhurim i thellë.

Shqiptarët nuk i kanë zbatuar asnjëherë në mënyrë të rreptë detyrimet dhe ritet fetare. Myslimanët shqiptarë asnjëherë nuk e kanë respektuar ndalimin e pijeve alkoolike, falja e përditshme (*namaz*) ka qenë lënë pas dore, ndërsa riti i agjërimit (*ramazan*) është zbatuar me vështirësi. Natyrisht ata e kanë mbajtur kuranin në shtëpi, i kanë ndihmuar të varfrit, kanë kryer shartet e vdekjes dhe kanë vajtur në haxhillëk për të vizituar varret e shenjtoreve myslimanë. Të shumtë janë rastet e të krishterëve dhe myslimanëve që vizitojnë vendet e shenjta të bashkësive të njeri-tjetrit. Nëse do të nisemi nga blatimet e lëna nëpër muret e vendeve të shenjta, një traditë kjo e krishterë e përqaftuar edhe nga myslimanët, njerëzit besojnë thellësisht te mrekullitë. Dhe sot jo vetëm ruhen të tilla rite, por disa të kremte fetare po kthehen në festa për çdo familje shqiptare. Nuk ka familje shqiptare që nuk shtron drekën e *bajramit* ose nuk ther një qengj, gjë që të kujton së tepërmi mënyrën se si kremtohen krishtlindjet në perëndim si dhe në Shqipëri. Njerëzit në

⁶¹ Stavro Skendi, "Crypto-Christianity in the Balkan area under the Ottomans," *Slavic Review* 26, no. 2 (1967); Noel Malcolm, "Crypto-Christianity and religious amphibianism in the Ottoman Balkans: the case of Kosovo," in *Religious quest and national identity in the Balkans*, ed. Celia Hawkesworth, Muriel Heppell, and Harry T. Norris, School of Slavonic and East European Studies, University College London (New York: Palgrave, 2001).

Shqipërinë e sotme i ndjekin ceremonitë fetare, pavarësisht se cilës fe këto i përkasin, duke i parë si një formë për t'u mbledhur së bashku. Megjithatë nuk mund të thuhet në mënyrë të thjeshtëzuar se të katër besimet fetare të Shqipërisë kanë një nënshtresë të përbashkët fetare, teze e përkrahur njëkohësisht si nga studiuesit vendës ashtu dhe ata perëndimorë, dhe se ka ndodhur zhvillimi i një forme fetarie tipike shqiptare.

Ndërrimi i besimit dhe politika fetare, sikurse kam treguar edhe gjetiu,⁶² kanë lidhje si rregull me një histori të përbashkët, në të cilën janë përfshirë bashkësitë shoqërore dhe kulturore ose, thënë më saktë, anëtarët e një familjeje, të një fisi, të një fshati a të një grupimi shoqëror edhe më të gjerë. Një njeri kthehet në fenë islame ose të krishterë për arsye se ai ose ajo i përket një rrethi të caktuar shoqëror. Kësisoj kthimi i fesë dhe përkatësia a vëllazërimi fetar janë pjesë e një procesi shoqërorizimi, i cili arrihet përmes synimit të një identiteti kolektiv. Përfytyrimet dhe bindjet kolektive, ritet dhe ceremonitë fetare shihen si pjesë e fesë zyrtare, qoftë kjo krishterim apo islam, të një bashkësie të dhënë vendore apo të një rrethi shoqëror, pavarësisht faktit nëse një tipar kulturor konkret bën apo nuk bën pjesë edhe në fenë e përbotshme në fjalë. Ato kategorizohen nga të gjithë jo si tipare fetare të një sistemi të institucionalizuar botëror por si “një trashëgimi stërgjyshore dokesh e zakonesh”. T’i përkasësh një feje do të thotë t’i përkasësh një grupi të caktuar shoqëror.

Në rastin e dallimeve fetare, ekziston një ndryshim ndërmjet organizimit shoqëror konkret dhe pikëpamjeve që vetë elementet vepruese mund të kenë mbi shoqërinë dhe qëndrimet shoqërore. Ky ndryshim mund të jetë i ndjeshëm, për sa kohë

⁶² Doja, “The politics of religion in the reconstruction of identities: the Albanian situation.”

që në nivelin e bashkësisë vendore nuk bëhet fjalë për shoqata zyrtare, në kuptimin Weberian të fjalës, domethënë grupe të krijuara për të arritur objektiva të caktuara,⁶³ por më tepër për bashkësi jozyrtare, të cilat mbështeten thjesht në ndjesinë që kanë njerëzit, që bëjnë pjesë në to, se ata i bashkon një vëllazëri e ndjenjës fetare. Përmbajtja dhe caqet e këtyre bashkësive mund të ndryshojnë në varësi të pikëpamjes, së cilës ato i përmbahen. Kështu, po të mbahen parasysh shprehjet e shumicës së të krishterëve dhe myslimanëve, njeriut mund t'i krijohet nganjëherë përshtypja se mes tyre ekziston një ndarje e plotë. Por, nga ana tjetër, vëzhgime empirike në nivelin e cilësdo bashkësi vendore na tregojnë se ndërmjet të krishterëve dhe myslimanëve ekziston, pa dyshim, jo vetëm një përbashkësi e plotë gjuhësore, por edhe një përbashkësi shumë e gjerë e gjithëpërfshirëse mënyrash jetese dhe qëndrimesh kulturore.

Ndonëse individi mund të ketë paragjykime grupore kundrejt grupeve të tjera fetare, vlerat thelbësore të grupit moderohen nga një sistem farefisnor dhe aleancash martesore, solidariteti dhe armiqësie, statusi dhe gjendjeje shoqërore, të cilin e kam treguar në një rast tjetër se i dallon kudo shqiptarët.⁶⁴ Të qenët mysliman ose i krishterë mbështetet në grupin e veçantë familjar, farefisnor, territorial ose shoqëror, i cili për traditë ka lidhje me një "përkatësi" a ndjenjë fetare të caktuar. Nuk mbështetet në një sistem specifik besimesh, në një bindje fetare ose praktikë rituale. Më fort mbështetet në një kulturë shoqërore. Feja shihet si një traditë që përcillet me anë të bashkësisë shoqërore.

⁶³ Weber, *Economy and society*.

⁶⁴ Albert Doja, "Morphologie traditionnelle de la société albanaise," *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists* 7, no. 1 (1999).

4.1. Projektet nacionaliste dhe spekulimet intelektuale

Institucionet e bektashinjeve u vendosën kryesisht jashtë qyteteve shqiptare, gjë që i dha mundësinë urdhrit të ruante natyrën e vet fshatarake, ndërkohë që shumica e dervishëve shqiptarë e kishin prejardhjen nga fshatarësia vendëse. Megjithatë mund të thuhet që bektashizmi shqiptar në periudhën e kulmit të vet arriti të shfaqte ngjashmëri me periudhat e veta kulmore osmane dhe turke bashkëkohore. Që në periudhën osmane bektashinjtë në Shqipëri dhe në viset jugore të ish Jugosllavisë përfituan nga hegjemonia politike dhe në duart e tyre ranë shumë objekte fetare të krishtera. Fuqizimi i bektashizmit në Shqipëri duket se ka përfituar në mënyrë të veçantë nga mbrojtja politike e Ali Pashë Tepelenës, qeverisësit të plotfuqishëm dhe pothuaj të pavarur të Janinës nga viti 1788 deri në vitin 1822, i cili kishte hyrë në konflikt me autoritetin qendror osman, me qëllim që të siguronte njohjen e një njësie administrative autonome.

Duke ndjekur shembullin e bashkëkohësit dhe bashkëvendësit të vet Mehmed-Ali Pashës së Egjiptit, Ali Pasha pati suksese të dukshme në ngritjen dhe forcimin e pushtetit vendor, gjë që i siguroi njohjen e autoritetit të tij në Thesali dhe në Shqipërinë e Jugut dhe të Mesme, ku ai qeveriste me një shkallë pavarësie të plotë. Në këto kushte udhëheqësit bektashinj duhet të kenë vendosur lidhje të ngushta me përpjekjet e Ali Pashës për shkëputje dhe kanë përfituar me të vërtetë nga mundësitë e reja, që i paraqiteshin urdhrit të tyre, për të zgjeruar në mënyrë të ndjeshme numrin e ithtarëve të tij, kjo deri në atë masë, sa Ali Pasha shikohet si “përgjegjës për përhapjen e bektashizmit”, për shkak të mbështetjes që ai u dha propaganduesve të tij.⁶⁵

⁶⁵ Frederick Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1929), p. 428-442.

Të vënët e theksit në marrëdhëniet mes bektashinjve dhe Ali Pashës lidhet qartazi me arsye politike. Ali Pasha përqafoi dhe mbështeti bektashizmin, sepse rritja e fuqisë së tij ideologjike dhe organizative do t'i shërbente si mbështetje politikës së tij në përgjithësi. Ka pohime se dervishët bektashinj i kanë shërbyer atij si agentë diplomatikë dhe ai e shfrytëzoi organizimin dhe doktrinën e tyre fetare për të siguruar mbështetjen e popullit dhe për të zënë troje të reja, për të rritur pushtetin e tij, zgjeruar ndikimin e vet politik dhe fuqizuar pavarësinë nga autoritetet qendrore osmane. Duke përqaftuar bektashizmin dhe duke mbështetur përhapjen e urdhrit, i cili mëtonte hakmarrjen e shiitëve ndaj sundimit të sunitëve, Ali Pasha siguroi mundësinë të hynte në konflikt, njëherazi politik e fetar, me sundimin osman.

Megjithatë studiuesit e sotëm të kësaj fushe vënë në dukje faktet pa i shpjeguar ata, ndërkohë që të tjerë, të cilët kanë shfaqur papritur interes për qasjen analitike dhe që janë pa dyshim të frymëzuar nga gjallërimi i përgjithshëm i interesit teorik dhe ideologjik për nacionalizmin, i cili ka vënë në ballë të gjithçkaje etnicitetin praktik, mund të shkojnë deri atje sa ta keqkuptojnë tërësisht politikën e ndjekur nga feja. I tillë është rasti i Nathalie Clayer dhe i “mitit të Ali Pashës dhe bektashinjve”, që nxjerr ajo. Në të ajo ka prirjen të mohojë të dhënat e historisë dhe mëton të provojë se lidhja politiko-fetare e Ali Pashës me bektashinjtë nuk është veçse një gojëdhënë, e lindur shumë kohë më vonë, e përjetësuar nga qarqe entuziaste intelektuale bektashinjtë shqiptarë e udhëheqësish nacionalistë dhe e përcjellë nga studimet e vjetruara perëndimore.⁶⁶

⁶⁶ Tek: Stephanie Schwandner-Sievers and Bernd Fischer, eds., *Albanian identities: myth and history* (London: Hurst, 2002), p. 127-133. Rishtypur në koleksionin e vet: Clayer, *Religion et nation chez les Albanais*, p. 151-158.

Sigurisht një numër i madh mitesh kanë synuar formimin e një identiteti kombëtar shqiptar të lidhur me identitetin fetar bektashi dhe në përputhje me politikën e bektashinjeve. Por ajo që këtu mungon është një aftësi përfytyruese e mëtejshme për të parë që gojëdhëna të tilla dhe ideologjia që ato përçojnë nuk u kundërvihen në asnjë mënyrë të dhënave historike të politikës reale. Këtu nuk është aspak çështja tek ajo që thonë autorë të tjerë, të cilët pohojnë me naivitet sikur ndershmëria e bektashinjeve nuk mund ta merrte Ali Pashën e pamëshirshëm si model të virtyteve të pretenduara të urdhrit.⁶⁷ Përkundrazi, sikurse pat ndodhur dikur në kohët e para të osmanëve në shek.XV, edhe kësaj radhe në Shqipërinë e fillimit të shek.XIX me Ali Pashën, duket se si politika reale ashtu edhe mitet ideologjike nuk janë veçse forma të shndërruara të të njëjtit model praktik të politikës fetare.

Pohohet me të vërtetë se Ali Pasha ka përhapur “herezinë” e bektashinjeve në radhët e shqiptarëve myslimanë, me qëllim që të shkëpuste shqiptarët nga turqit dhe të krijonte shtetin e parë kombëtar shqiptar. Sigurisht, bektashizmi asnjëherë nuk është paraqitur hapur si një forcë e mundshme, e aftë të krijonte “një identitet shqiptar” të pavarur dhe “një shtet shqiptar” të pavarur, por ndikimi i një figure si ajo e Ali Pashës i detyrohet faktit që ai, nëpërmjet qeverisjes së tij dhe autonomisë së gjerë që u përpoq të arrinte, mund të jetë bërë mishërimi më konkret i “qëndresës vendore kundër autoritetit qendror”. Qëndrimi historik i bektashinjeve në kundërvënien me autoritetet qendrore sunite dhe si grup fetar që ndiqte një vijë jozyrtare të fesë islame, i kishte kundërvënë ata në mënyrë të natyrshme ndaj politikës së autoriteteve osmane, e cila mbështetej te sunizmi. Rrjedhimisht dukej e natyrshme që kjo opozitë fetare të

⁶⁷ Norton, “The Bektashi in the Balkans,” p. 190.

shndërrohej në një opozitë kulturore-fetare dhe më pas në një opozitë politiko-fetare.

Dhe vërtet, pas disfatës së Ali Pashës në vitin 1822, në vijim të së cilës disa vjet më vonë, më 1826, erdhi përndjekja e urdhrit bektashi në të gjithë perandorinë osmane, në Shqipëri si dhe kudo gjetkë u ndërmor një spastrim i pamëshirshëm i bektashinjeve, gjë që mund t'i ketë shtyrë këta të kalojnë në opozitë. Që atëherë ata do të nisin një qëndresë të gjatë ndaj pushtetit osman. Më vonë, gjatë historisë së vështirë të ngulitjes së identitetit kombëtar shqiptar në fund të shek.XIX, një numër i madh shqiptarësh myslimanë, pavarësisht "besnikërisë së tyre të dyzuar",⁶⁸ shpesh kanë shprehur me forcë dëshirën për të shkëputur lidhjet me perandorinë osmane.⁶⁹

Në këtë kontekst qëndrimi politik i bektashinjeve është veçanërisht domethënës. Në ligjërimet rreth rigjallërimit të fesë, qoftë kjo në formë të një bashkësie fetare apo ndryshe, mund të ndeshësh rregullisht motive nacionaliste, të cilat theksojnë edhe më mirë nevojën për të mbajtur parasysht forcën e fuqishme mobilizuese që udhëheqësit fetarë pretendojnë se luajnë në këtë fushë.

Marrëdhëniet gjithnjë të vështira të bektashinjeve me autoritetet fetare dhe politike osmane kanë ndikuar pa dyshim në zgjedhjen nga ana e tyre të një qëndrimi antiturk dhe nacionalist,⁷⁰ por kjo ka ardhur njëkohësisht me rifuqizimin e vijës së tyre fetare jozyrtare dhe çlirimtare, e cila ishte tipike për sistemin e tyre të bindjeve dhe riteve. Nuk duhet, pra, të

⁶⁸ Stavro Skendi, *The Albanian national awakening, 1878-1912* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1967), p. 469-470.

⁶⁹ Peter Bartl, *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung, 1878-1912*, *Albanische Forschungen*, 8 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1968).

⁷⁰ Roberto Morozzo della Rocca, *Nazione e religione in Albania (1920-1944)* (Bologna: Mulino, 1990).

ngjallë habi fakti që pikërisht Naim Frashëri, poeti dhe veprimtari i mirënjohur shqiptar i lëvizjes kombëtare të shek.XIX, i cili u përpoq të krijonte një gjuhë të shkruar shqipe të njësuar dhe të himnizonte në veprat e tij historinë e Shqipërisë, gjithashtu të ketë shpalosur dhe në një farë mase të ketë themeluar, në veprën e tij “Fletore të bektashinjet” (1896),⁷¹ parimet e reja teologjike e praktike të bektashizmit dhe normat organizative që rregullonin funksionimin e tij.

Kjo çështje paraqet një interes të veçantë për hir të zhveshjes së saj të plotë nga çdo fanatizëm, dogmatizëm dhe mistifikim, dhe ngulmimit tek morali.⁷² Nën ndikimin e drejtpërdrejtë të pikëpamjeve intelektuale të Naim Frashërit, zhvillimi i bektashizmit në Shqipëri tregoi, shumë më tepër se çdo sekt tjetër sufi apo degëzim bektashi tjetërkund, që dija e fshehtë fetare nuk ishte një privilegj i veçantë për një degëzim të caktuar gjenealogjik, por mund të arrihej nëpërmjet ngritjes shpirtërore falë një hiri hyjnor të fituar lirisht e në mënyrë të drejtpërdrejtë, në lidhje të ngushtë me shprehjen e ndjenjave kombëtare shqiptare dhe ngulitjen e atdhetarisë si virtyti më i lartë.

Në kontekstin e bektashizmit dhe të myslimanizmit shiit një vlerë themelore i jepet ndodhisë së Qerbelasë në vitin 680, ku mbeti i vrarë imam Hyseni, biri i Aliut dhe nipi i Muhametit. Bektashinjtë, sikurse të gjithë myslimanët shiitë,⁷³ i japin rëndësi

⁷¹ Botuar në 1929 në përkthim anglisht prej greqishtes (Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, p. 444–453.), në frëngjisht që më 1898 dhe në italisht në 1918. Një botim i plote në frëngjisht është botuar edhe në *Revue du Monde Musulman* 49, 1922, pp. 105–120. Një botim studimor i tekstit të plote në dy gjuhë shqip-anglisht dhe pajisur me shënime kritike është botuar në *Balkan-Archiv* (Norbert Jokl, “Die Bektaschis von Naim Frashëri,” *Balkan-Archiv* 2 (1926).

⁷² Zija Xholi, *Naim Frashëri midis së kaluarës dhe së sotmes* [Naim Frashëri between past and present] (Tirana: Luarasi, 1998).

⁷³ Mahmoud Ayoub, *Redemptive suffering in Islam: a study of the devotional aspects of Ashura in Twelver Shiism* (Hague: Mouton, 1978).

të madhe ruajtjes gjallë të kujtimit të kësaj ngjarjeje tragjike nëpërmjet poemave epike, dramave, procesioneve, ceremonive përkujtimore dhe formave të tjera përkujtuese. Ceremonitë rituale të kujtimit të themelimit të Hysenit, përdorimi i një gjuhe dhe figuracioni tejet të drejtpërdrejtë, të ripërjetuarit e vuajtjes dhe të përsëriturit e vijueshëm të ideve shërbejnë si bazë për identitetin dhe kompaktësimin e bashkësisë.⁷⁴

Edhe Naim Frashëri e ritregon gojëdhënën e shiizmit nëpërmjet një poeme epike të gjatë dhe monumentale në njëzet e pesë këngë të titulluar “Qerbelaja” (botuar për herë të parë më 1898). Duke iu referuar këtij ballafaqimi në dukje fetar por në të vërtetë politik, Naim Frashëri, në vazhden e një tradite të gjatë të letërsisë dhe filozofisë lindore, u përpoq të shprehte dhe propagandonte pikëpamjet e tij iluministe dhe humaniste të lirisë. Ai ngriti lart drejtësinë e imamatit si flamurbajtës dhe luftëtar i shquar i lirisë kundër padrejtësisë së tiranëve dhe kundërshtarëve pushtetrrëmbyes duke shpallur si parim të patundur përfundimin se në luftën ndërmjet drejtësisë dhe padrejtësisë, lirisë dhe tiranisë, fundi nxjerr fitimtarë drejtësinë dhe lirinë. Më tepër se një ritregim i ngjarjeve historike “Qerbelaja” e Naim Frashërit është një vepër moraliste dhe intelektuale, një riformulim dhe shpallje e moralit dhe parimeve humaniste, një thirrje për pastërti dhe përsosuri morale, në mënyrë që njerëzimi të mund të gëzojë jetën mbi dhe e t’u bëjë ballë ngjarjeve të këqija.⁷⁵

Megjithatë, po të aktualizohen ngjarjet, formulimi i këtyre pikëpamjeve dhe synimi i tyre duhet të shihet në lidhje me atë se ku shpien normalisht të gjitha pikëpamjet poetike dhe morale të Naim Frashërit: beteja e Qerbelasë është parë si lufta e

⁷⁴ Norris, *Islam in the Balkans*, p. 171-174.

⁷⁵ Xholi, Naim Frashëri.

shqiptarëve kundër sundimit osman dhe në këtë betejë shqiptarët kanë për të fituar, për shkak se e drejta është në anën e tyre. Në këngën e fundit të kësaj vepre Naim Frashëri papritur e lë dramën e Qerbelasë dhe vijon të flasë vetëm për problemet kombëtare shqiptare, për përhapjen e gjuhës, arsimit dhe edukimit, për nevojën e bashkimit, lidhjes dhe vëllazërimit të shqiptarëve. Madje mund të krijohet përshtypja se të njëzet e katër këngët janë shkruar vetëm për të shpënë drejt këngës së fundit: asaj rreth shqiptarëve dhe çështjes shqiptare. Për Naim Frashërin beteja synon sa shpëtimin e njeriut aq edhe çlirimin e kombit.

Në të vërtetë poema e tij bektashiane duhet parë e lidhur me një tjetër përmendore poetike, "Historinë e Skënderbeut", në të cilën Frashëri tregon bëmat, sukseset dhe dështimet e heroit kombëtar shqiptar kundër agresorëve osmanë. Kjo vepër mbahet si frymëzimi i tij poetik më i njohur dhe më i madh, një përpjekje e lartë e poetit për ta lidhur idealizmin, atdhetarinë dhe ndjenjën e vijimësisë kulturore shqiptare me të kaluarën, kur shqiptarët luftuan njëzet e katër vjet rresht nën drejtimin e Skënderbeut për të mbrojtur lirinë e tyre. Ndonëse "Qerbelaja" dhe "Historia e Skënderbeut" u botuan në të njëjtin vit dhe u shkruan me të njëjtin stil, e para e mbështetur në mitologjinë myslimane dhe në misticizmin lindor, ndërsa e dyta e mbështetur në mitologjinë klasike dhe simbolizmin e krishterë, vetëm kjo e dyta u bë poema e krenarisë kombëtare të shqiptarëve.

Naim Frashëri ishte njëri ndër mendimtarët dhe figurat paraprijëse më të ndritura të bektashizmit shqiptar, romantizmit shqiptar dhe lëvizjes kombëtare shqiptare. Në formulimin dhe argumentimin e ideologjisë kombëtare Naim Frashëri shfrytëzoi të dyja llojet e pikëpamjeve, ato fetare dhe ato realiste, panteiste dhe gnostike, dhe u mbështet në të dyja traditat, ato lindore dhe ato perëndimore. Ndër të tjera ai hodhi

hapur dhe argumentoi idenë e pajtimit fetar në emër të kombit.

Dhe ndonëse në veprën dhe frymëzimin e tij një vend të rëndësishëm zë feja, zënë dogma, terminologjia dhe aparati i saj i nocioneve, ndonëse ai i drejtohet vazhdimisht zotit si një fuqie hyjnore, të mbinatyrshme, gjatë shpjegimit të gjithçkaje që ka të bëjë me qenien dhe jetën e njeriut, ana racionale e Naim Frashërit shfaq një interes humanist dhe kombëtar. Në botëkuptimin e tij pikëpamjet fetare nuk kanë një rol të veçantë të pavarur nga ideologjia e tij racionaliste, humaniste dhe kombëtare. Ai shkruan dëndur për zotin dhe përfiton nga çdo rast për të folur për të, por e bën këtë në mënyrë shumë të lirë duke i dhënë madje hyjnores një rol të caktuar në lëvizjen kombëtare dhe edukimin kombëtar të shqiptarëve.

Ndërkohë që te “Qerbelaja” ngjarjet dhe karakteret fitojnë vërtetësi morale falë asaj që bindjet mbi të mirën dhe të keqen jepen sipas traditës gojore shiite dhe asaj të bektashinjve, Naim Frashëri me anë të tyre formëson atë sistem vlerash që përbën thelbin e të gjithë veprës së tij poetike dhe intelektuale. Dëshmorët naimianë të Qerbelasë, krejt në kundërshtim me të vërtetën historike dhe traditën lindore, i detyrohen shumë heroizmit të epokës romantike, përfshirë këtu edhe portretin poetik të Skënderbeut realizuar nga vetë Naim Frashëri.⁷⁶ Duke veshur shprehjen e tij me një petk fetar Naimi synonte të përhapte idetë e tij kombëtare, dhe elementet hyjnorë nuk ishin detyrimisht bindje fetare, por shumë dëndur përdoreshin si metafora të vlerave të përbotshme dhe kombëtare, që tingëllonin si formulime thjesht fetare por edhe rrokeshin lehtë nga masat.

Disa studiues të kësaj fushe, ndoshta edhe të kufizuar nga caqet e ngushtë të vetë temës së studimeve të tyre, e paraqesin në mënyrë të nxituar dhe jokritike ngritjen e kombit shqiptar

⁷⁶ Norris, Islam in the Balkans, p. 182.

si një krijesë vetëm të bektashizmit. Nuk është këtu rasti të rihapim historinë dhe të riprekim karakterin afetar të nacionalizmit shqiptar,⁷⁷ as politikën e feve të ndryshme dhe ndikimin e fesë në rindërtimin e identiteteve në Shqipërinë e shumëbesimshme,⁷⁸ por një pikëpamje e tillë është tërësisht e fryrë dhe haptazi e gabuar. Kur, për shembull, Nathalie Clayer pyet e habitur në një mënyrë “fare të përligjur” se për ç’arsye mes bektashizmit dhe nacionalizmit shqiptar ka pasur lidhje të veçanta, dhe, më saktë akoma, “për ç’arsye kjo vëllazëri u dha nationalistëve një vend të privilegjuar në gjirin e shoqërisë shqiptare të kohës” dhe “përse nuk pati struktura të tjera të afta të ndihmonin lëvizjen kombëtare”,⁷⁹ kjo dëshmon hapur se të tilla mendime nuk mund të vijnë nga dikush që ka sadopak dijeni për gjendjen në Shqipëri. Me sa duket, specialistët e fushës janë më të shqetësuar për të përligjur një farë lidhjeje thelbësore me objektin e studimit të tyre që e hamendësojnë si më të spikatur, sesa të kuptojnë se ç’mund të ketë qenë një lëvizje fetare dhe si mund të analizohet dhe paraqitet kjo nga një këndvështrim sociologjik a tjetërlloj. Dhe të gjitha këto pavarësisht nga një zell veçanërisht i gjallë për të mbledhur një mori informacionesh dokumentare mbi bashkësinë myslimane në Shqipëri,⁸⁰ a në mbarë Evropën Juglindore.⁸¹

⁷⁷ Albert Doja, “Ethnicité, construction nationale et nationalisme dans l’aire albanaise: Approche anthropologique du conflit et des relations interethniques,” *Ethnologia Balkanica: Journal for Southeast European Anthropology* 3 (1999); Albert Doja, “Formation nationale et nationalisme dans l’aire de peuplement albanais,” *Balkanologie: Revue d’Études Pluridisciplinaires* 3, no. 2 (1999); Albert Doja, “Entre invention et construction des traditions: l’héritage historique et culturel des Albanais,” *Nationalities Papers* 28, no. 3 (2000).

⁷⁸ Doja, “The politics of religion in the reconstruction of identities: the Albanian situation.”

⁷⁹ Clayer, *Religion et nation chez les Albanais*, p. 135.

⁸⁰ — — —, *L’Albanie, pays des derviches*.

Po kështu unë mendoj se është e tepruar të thuhet, sikurse bën Ger Duijzings,⁸² që nisma e Naim Frashërit ka synuar të ngrinte një urë mbi hendekun fetar të shqiptarëve, kur propozonte që bektashizmi të bëhej një fe gjithëpërfshirëse kombëtare e shqiptarëve.⁸³ Edhe në studime të mëparshme është hedhur ideja se përpjekja e Naim Frashërit synonte thjesht t'i jepte bektashizmit një farë karakteri shqiptar,⁸⁴ mirëpo një pikëpamje e tillë duket se rrjedh nga një mbështetje e pathelluar në qëmtimet eklektike të historive letrare,⁸⁵ që hasen shpesh në të gjithë librin e Duijzings.

Parë realisht, një bindje e tillë duket thjesht e pamundur, madje edhe fare absurde për të gjithë ata që kanë një njohje sado të vogël të gjendjes në Shqipëri. Bektashinjtë, pavarësisht përqendrimit të tyre në Shqipëri, përbënin një pakicë të vogël e të mënjanuar në gjirin e shoqërisë shqiptare, sidomos përpara përhapjes së lëvizjes kombëtare. Naim Frashëri natyrisht nuk mund të mos e shihte këtë fakt. Lidhja ndërmjet fesë dhe pikëpamjeve kombëtare në botëkuptimin e Naim Frashërit mjaft shpesh është hulumtuar në mënyrë jokritike nga studiues të rreshtuar qoftë në anën fetare,⁸⁶ qoftë në atë nacionaliste.⁸⁷

⁸¹ Nathalie Clayer, *Mystiques, État et Société: les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du 15e siècle à nos jours*, *Islamic history and civilization*, 9 (Leiden: Brill, 1994).

⁸² Ger Duijzings, *Religion and the politics of identity in Kosovo* (London: Hurst, 2000), p. 167.

⁸³ *Ibid.*, p. 157-175.

⁸⁴ Stadtmüller, "Der Derwischorden der Bektaschi in Albanien."

⁸⁵ Robert Elsie, *History of Albanian literature*, *East European monographs*, 379 (Boulder/New York: Columbia University Press, 1995); Stuart E. Mann, *Albanian literature: An outline of prose, poetry, and drama* (London: Quaritch, 1955).

⁸⁶ Qazim Qazimi, *Ndikime orientale në veprën letrare të Naim Frashërit [Oriental influences in Naim Frashëri's literary opus]* (Prishtina, Kosova: Këshilli i Bashkësisë Islame të Gjilanit, 1996).

⁸⁷ Xholi, *Naim Frashëri*.

Megjithatë ka arsye të besohet që Naim Frashëri nuk synonte aq t'i pajiste shqiptarët me një fe të vetme, sa të arrinte që pikëpamjet kombëtare të pranoheshin me sukses nga shqiptarët e cilësdo bashkësi fetare.

Problemi sidoqoftë nuk qëndron edhe aq në atë që kjo, sikurse pohon Duijzings, ishte një përpjekje e dështuar për të mbyllur hendekun fetar ndërmjet shqiptarëve duke përhapur një çështje kombëtare jofetare, brenda së cilës përfshihen edhe disa elemente të vijës fetare jozyrtare të bektashizmit. Në dy kapitujt e fundit të librit të tij Duijzings ka synuar të japë një analizë tekstuale të krahasuar të atyre, që sipas tij përbëjnë dëshmi shqiptare dhe serbe, se në ç'mënyrë simbolizmat fetarë kanë depërtuar në përfytyrimet "kombëtare", duke pohuar se nacionalistët shqiptarë mund të jenë orvatur dikur të shkrijnë brenda çështjes së tyre edhe elemente fetare të marra gjerësisht nga bektashizmi.

Sikurse kam treguar edhe gjetiu në mënyrë të hollësishme,⁸⁸ veprimi që bën Duijzings duke marrë riprodhimin epik që Naim Frashëri i bëri betejës së Qerbelasë për ta vendosur në mënyrë krahasimore pranë një korpusi letrar të prodhuar nga shteti dhe kisha, i cili rikrijonte dhe zbukuronte mitologjinë e betejës së Kosovës në Serbi,⁸⁹ përbën në vetvete diçka problemore nga pikëpamja metodologjike dhe analitike. Sipas Duijzings, të dyja ato kanë shumë gjëra të përbashkëta: të dyja janë portretizuar në këngë epike dhe vargje popullore, të dyja kujtojnë një betejë të humbur, në të cilën forcat e mira u mposhtën nga forcat e këqija dhe heroi kryesor u flijua, gjë që e ktheu në dosmosdoshmëri për pasuesit pranimin e vuajtjes

⁸⁸ Doja, "The dangerous politics of identity."; Doja, "Kurthe të një etnografie të rrezikshme në përfytyrimin antropologjik" [Some pitfalls of perilous ethnography in anthropological imagination]."

⁸⁹ Duijzings, Religion in Kosovo, p. 157-202.

si një mënyrë shpëtimi dhe si një hap drejt kryengritjes kundër tiranisë. Si përfundim Duijzings beson se të dyja kanë ushtruar një ndikim të ngjashëm në fuqizimin e nacionalizmit shqiptar dhe atij serb gjatë shek.XIX.

E megjithatë, sikurse kanë vënë në dukje edhe disa nga recenzentët e tij,⁹⁰ me përjashtim natyrën pjesërisht fetare të secilit nga mitet, ato nuk mund të krahasohen as nga ana e përmbajtjes as nga ana e përpunimit dhe e përhapjes së tyre. Duijzings pranon se mungesa e një tradite kulturore të thellë nuk lejoi që poema e Naim Frashërit të bëhej një simbol politik i nacionalizmit shqiptar. Në të kundërt, ajo që e bëri mitin e betejës së Kosovës aq të fuqishëm ishte rrënjosja e tij te folklori dhe te kultura kishtarë e nacionalizmit serb. Kësisoj Duijzings e ka kuptuar drejt këtë, sikurse del edhe në kapitullin e tij kushtuar epikës folklorike serbe për Kosovën.⁹¹ Miti dhe poetika epike e Kosovës serbe u rritën përmes një përpunimi të gjatë të traditës gojore dhe kishtarë. Përmbajtja e tyre fetare kishte lidhje të ngushta me kulturën e zhvilluar nën mbrojtjen e kishës ortodokse, një institucion ky i fuqishëm që gjithnjë ka ushtruar ndikim në ideologjinë nacionaliste serbe. Sidoqoftë, ndonëse

⁹⁰ Libri i tij është recensuar në një numër impresionant revistash studimore, si: *Southeast European Politics* 1 (2), 2000, 126-130 (Isa Blumi); *Canadian Slavonic Papers* 42 (4), 2000, 591-592 (Lohr E. Miller); *Islamochristiana* 26, 2000, 273-274 (Maurice Borrmans); *Religion, State & Society* 29 (1), 2001, 67-68 (Sabrina P. Ramet); *International Affairs* 77 (1), 2001, 197 (Alex J. Bellamy); *The Review of International Affairs* 1 (1), 2001, 103-105 (Norman Stone); *Journal of Southern Europe & the Balkans* 3 (2), 2001, 206-207 (Julia Mitric); *Balkanologie* 5 (1-2), 2001, 304-308 (Nathalie Clayer); *Slavic Review* 60 (3), 2001, 634-635 (Julie Mertus); *Slavonic & East European Review* 79 (4), 2001, 791-792 (Antonia Young); *Ethnic and Racial Studies* 24 (5), 2001, 874-875 (Hugh Poulton); *Ethnic and Racial Studies* 25 (2), 2002, 349-350 (Vjerran Pavlakovic); *Nations and Nationalism* 8 (1), 2002, 128-129 (Stefan Ihrig); *Journal of Islamic Studies* 13 (2), 2002, 225-227 (Harry T. Norris); *International Politics* 39 (2), 2002, 235-238 (Jeffrey S. Murer).

⁹¹ Duijzings, *Religion in Kosovo*, p. 176-202.

miti i Kosovës u krijua në Serbi dhe nuk ka pasur kurrë jehonë në vetë Kosovën, përgjatë shek.XX ai u siguroi serbëve një varg qëndrimesh, me anë të të cilave ata kanë ndarë në kategori të veçanta identitetet që në Kosovë përkojnë pjesërisht ose janë të paqarta.

Elemente të ligjërimeve nacionaliste serbe kanë pasur një vend qendror në ritet e ringjalljes kombëtare gjatë gjithë ekzistencës së ish Jugosllavisë, por ato qenë të pranishme veçanërisht në Serbi pas viteve 1980. Pas rënies së komunizmit dhe federalizmit në Jugosllavi, kisha ortodokse serbe ringjalli nacionalizmin duke organizuar dy elemente të riteve “kombëtare”: pagëzimet në masë të serbëve dhe malazezëve në Kosovë dhe gjatë viteve 1988-1989 “procesionin” me eshtrat e supozuara të princ Llazarit nëpër fshatrat me popullsi serbe dhe manastiret duke filluar nga Kroacia dhe Bosnja e deri në Kosovë, ku ato më në fund u rivarrosën pas një ceremonie varrimore rishenjtërimi. Eshtrat e Llazarit u shëtitën nëpër Kosovë në shenjë kujtimi të vrasjes së princit të krishterë dhe të mëtimeve territoriale.⁹² Kthimi i princit “heroik” në vendin ku serbët ishin mundur nga turqit dhe ku Llazari kishte humbur jetën, u paraqit si përfundim i një rrethi të plotë, si “një fillim i ri” dhe “një rilindje” e bashkësisë simbolike serbe, si “mbretëri qiellore” e Serbisë. Të dyja ceremonitë kishin për qëllim ringritjen dhe ruajtjen e rendit simbolik me anë të një pohimi simbolik të vullnetit të kombit serb për të ringjallur dhe rikërkuar “dinjitetin” dhe “të drejtat”, që sipas nacionalistëve serbë, u minuan nga pushtuesit e njëpasnjëshëm të kësaj treve sikurse edhe nga ish Jugosllavia.⁹³ Pagëzimet në masë të serbëve

⁹² Spyros Sofos, “Inter-ethnic violence and gendered constructions of ethnicity in former Yugoslavia,” *Social Identities* 2, no. 1 (1996).

⁹³ Renata Salecl, *The spoils of freedom: psychoanalysis and feminism after the fall of socialism* (London: Routledge, 1994).

të Kosovës dhe kthimi i eshtrave të princ Llazarit në Kosovë përbënin rituale botëkuptimkrijuese dhe kombformuese. Të parat u kthyen me të vërtetë në pelegrinazhe, ndërsa ngjarja e dytë pati një efekt deridiku të ngjashëm me atë që Victor Turner e gjente te pelegrinazhet.⁹⁴ E megjithatë ndryshe nga pelegrinazhet këtu nuk qe udhëtimi drejt një qendre të caktuar të shenjtë ose administrative ose të bashkëjetuarit me të ajo që përbënte përvojën kryesore botëkuptimkrijuese. Rruga e procesionit shënonte “trojet e kombit serb” dhe bashkonte serbët e Serbisë së mirëfilltë me ata të trojeve që ndodheshin brenda republikave e krahinave të ndryshme të ish Jugosllavisë. Një aspekt i rëndësishëm i të dyja ceremonive është ngulmimi i tyre në “ringjalljen kulturore”. Megjithatë fakti që në qendër të ceremonisë së dytë ishin eshtrat e Llazarit pohon qëndresën kulturore-shpirtërore si dhe atë fiziko-biologjike të bashkësisë kombëtare, pasi në traditën e krishterimit ortodoks eshtrat e figurave të shenjta kanë vlerë shpirtërore. Bashkëjetesa e materiales me shpirtëroren, vijimësisë biologjike me atë kulturore, ka qenë diçka e zakonshme në ligjërimet nacionaliste serbe. Kësisoj marrëdhëniet ndërmjet kishës, shtetit dhe nacionalizmit u fuqizuan së tepërmi. Edhe vrasësit në luftë u kthyen në heronj nëpërmjet këngëve epike, një proces që është cilësuar thukët si “pastrim me anë të lahutës”,⁹⁵ ndërkohë që milicët serbë të përlyer në krime vinin në ballë rripa, ku flitej për betejën e Kosovës dhe merrnin medalje me emrin e Millosh Obiliçit, heroit kryesor të betejës së Kosovës.

Lidhur me këtë ringjallja e kujtesës historike krijon dhe ringjall modele sjelljeje që mendohen si të pandryshueshme

⁹⁴ Victor Turner and Edith Turner, *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives, Lectures on the History of Religions, new series, 11* (New York: Columbia University Press, 1978).

⁹⁵ Duijzings, *Religion in Kosovo*, p. 199.

dhe jo anasjellas, sikurse kujtohet nganjëherë. Për shembull, mëtimi i serbëve se mbrojnë nga mësymja e myslimanëve një Evropë të krishterë mosmirënjohëse, ndonëse afrohet me qëndrimet e serbëve në shek.XIX, kur u krijua miti i Kosovës në një formë të ngjashme me atë që ka sot, ka lidhje të veçantë me ringjalljen e tanishme nacionaliste dhe me manipulimin e mitit të Kosovës. Deri para pak kohësh historiografia serbe tregonte se beteja kishte qenë një *fitore* e serbëve dhe të krishterëve mbi turqit myslimanë. Dhe vetëm pas vitit 1968 rindërtimi i betejës si një *humbje* e madhe e serbëve fitoi miratim në thelb të njëzëshëm në radhët e serbëve. Megjithatë për mitologjinë nacionaliste serbe mund të tingëllojë ironike që *Milosh Kopiliçi*, heroi i madh që sfidoi dhe vrau sulltanin osman në betejë, ishte në mos shqiptar, sigurisht jo serb, po t'u besohet pikëpamjeve më realiste të paraqitura nga Noel Malcolm.⁹⁶ Edhe vetëm kjo gjë e ngatërruar duhet t'i bëjë studiuesit vendës të mësojnë më shumë për natyrën shndërrimore të mendimit mitologjik sesa për faktet historike të shfrytëzuara nga ideologjitë nacionaliste.

Prirja për të vënë në një rrafsh nacionalizmin serb me atë shqiptar është jo vetëm e papërligjur por edhe përbën një grackë realisht të rrezikshme, në të cilën agjitorët nacionalistë serbë ende përpiqen të tërheqin opinionin publik dhe atë shkencor. Në të vërtetë, përdorimi politik i miteve serbe të betejës së Kosovës nuk është saktësisht i krahasueshëm me “Qerbelanë” e Naim Frashërit, por më tepër me lloje të tjera folklorizmi politik dhe projektsh pseudo-kulturaliste, që u shërbejnë nacionalizmave të pajisura me ngarkesë shoviniste ose ideologjike. Shembuj të tillë mund të gjenden, për shembull,

⁹⁶ Noel Malcolm, *Kosovo: a short history* (London: Macmillan, 1998), p. 58-80.

në propagandën komuniste të Evropës Lindore dhe Qendrore, kur traditat kulturore dhe folklorike u shfrytëzuan për të përligjur dhe himnizuar themelet “originale”, “autentike” dhe “të paluajtshme” të regjimit politik e ideologjik, sikurse kam treguar gjetiu në rastin e Shqipërisë komuniste.⁹⁷ Antropologë të tjerë kanë dhënë një argumentim të ngjashëm.⁹⁸ Një tjetër paralele me mitologjitë serbe të Kosovës, përsëri e sugjeruar edhe nga të tjerë,⁹⁹ mund të gjendet në fushatën propagandistike të Hitlerit duke filluar nga viti 1930 e deri në fillimin e viteve '40, kur traditat e folklorit gjerman (*Volkskunde*) u shfrytëzuan për të propaganduar ideologjinë famëkeqe të nazizmit.¹⁰⁰ Por të krahasosh ideologjinë kombëtare të Naim Frashërit me nacionalizmin serb, sikurse bën Duijzings, është njëlloj si të krahasosh romantizmin e Herderit me nacional-socializmin e Hitlerit!

Në një kohë që beteja e Kosovës i shërbeu nacionalizmit serb si mitologjizim dhe zbukurim i një realiteti historik e faktual vendor, Naim Frashëri e përdori dramën e Qerbelasë si një metaforë historike vendore për një botëkuptim mitik dhe moral. Në këtë kuptim paralelet ndërmjet ideologjisë nacionaliste shqiptare dhe serbe, edhe nëse ekzistojnë, duket se flasin më tepër për ndryshim sesa për ngjashmëri. Janë dy mënyra të

⁹⁷ Albert Doja, “Évolution et folklorisation des traditions culturelles,” *East European Quarterly* 32, no. 1 (1998).

⁹⁸ Jean-François Gossiaux, “Le sens et le verbe: sur deux modes opposés d’instrumentalisation politique du folklore,” *L’Homme: Revue Française d’Anthropologie* 35, no. 135 (1995). Duhet shënuar se François Gossiaux ka pasur në dorë edhe dorëshkrimin e punimit tim në atë kohë ende të pabotuar.

⁹⁹ Karl Kaser and Joel Halpern, “Historical myth and the invention of political folklore in contemporary Serbia,” *The Anthropology of Eastern Europe Review* 16, no. 1 (1998), www.depaul.edu/~rrotenbe/aeer/aeer16_1.html.

¹⁰⁰ Helge Gerndt, *Volkskunde und Nationalsozialismus*, *Münchener Beiträge zur Volkskunde*, 7 (München: Münchner Vereinigung für Volkskunde, 1987).

ndryshme e të kundërta konceptimi, të cilat pas ndryshimesh funksionale, sjellin një numër formulimesh të veçanta, që kanë disa tipare të përbashkëta në stil por nuk kanë kurrfarë pike tjetër përjasjeje mes tyre. Kur përjasen të tilla shfaqje të veçanta, ato nuk mund të krahasohen në një bazë të përciptë, drejtvizore, një këtej e një andej, por vetëm duke mbajtur parasysh gjendjen e tyre relative brenda tërë sferës së nacionalizmave të formësuar dhe dallimin ose ngjashmërinë e tyre relative me të gjitha rrethanat e tjera reale përkatëse brenda të njëjtës sferë. Të dy tipet e shndërrimeve nuk janë veçse lloje të të njëjtit model, por ka dallime në formën dhe përmbajtjen e konceptimit që ato u bëjnë kërkesave parësore dhe pasojave.

Çka mungon këtu është vështrimi analitik dhe antropologjik për të kuptuar se përsiatjet poetike dhe intelektuale të Naim Frashërit, tek ritregon gojëdhënën e shiizmit si fe të viktimave të përndjekjes, janë të vlefshme, pasi ato kanë shërbyer për harmonizimin e ideve ideologjike me konceptet gnostike dhe dualiste. Ndonëse specialistët e fushës mund të argumentojnë se “në përgjithësi tekstet e bektashinjve nuk përmbajnë tema të moralit shoqëror”,¹⁰¹ antropologët, në vijim të Clifford Geertz,¹⁰² e dinë shumë mirë se si nga ideja e vuajtjes janë zhvilluar konceptet dualiste dhe teologjitë çlirimtare. Kjo është shprehur në mënyrë të shkoqur në “Qerbelanë” e Naim Frashërit, ndërkohë që simbole të ngjashme hierarkike të krishtera gjenden në veprën e tij “Historia e Skënderbeut”. E keqja ekziston që në zanafillë dhe ka bazën e vet kozmologjike dhe antropologjike, së cilës ndonëse nuk i jepet asnjë shpjegim,

¹⁰¹ Frederick DeJong, “The iconography of Bektashism: a survey of themes and symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictorial art,” *Manuscripts of the Middle East* 4 (1989): 10.

¹⁰² Clifford Geertz, “Religion as a cultural system,” in *The interpretation of cultures* (New York: Basic Books, 1966; reprint, 1973).

por një pohim i fortë që nuk përmban asnjë hije dykuptimësie:

Mirësi e ligësija,
djalli edhe Perëndija,
dhe parajsa e skëterra,
e gjithë ç'janë të tjera,
te njeriu gjithë janë,
ata që dinë, kshu thanë,
i gjen ndaj teje të tërë
kë të duash atë zërë.
Do zërë Imam-Hysenë
do Jezint' e Mavijenë
njëri të nxjerr te shpëtimi
e tjetëri ne mundimi.

(“Qerbelaja”, XIII, 448-459).

Në dramën e Qerbelasë imami përballon një proces hyjnizimi, i cili përmbush, si të thuash, rolin e një “guximdhënieje” në luftën për liri, në ikjen nga e keqja dhe nga bota ku ajo ndodhet. Pikërisht për këtë arsye *mysterium iniquitatis*, që i bën “fort të pështira” jetën mbi dhe edhe tërë gjithësinë (“Qerbelaja”, XIV, 27), është që në krye i pashkatërrueshëm. Prandaj fuqia e zotit pëson një kufizim real duke përligjur kështu lindjen e dyshimit për pafuqi ose ligësi të tij. A është e mundur dhe për rrjedhojë e pashmangshme, si sugjeron as Vittoria Guidetti,¹⁰³ që ky “zot i lig” të interpretohet si një zot i dytë i një skeme dualiste? Në pikëpamjet e bektashinjve bota ndahet qartazi në të mirën dhe të keqen,

¹⁰³ Vittoria Luisa Guidetti, “Elementi dualistici e gnostici della religione Bektashi in Albania fra il XVII e il XIX secolo,” in Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi, ed. Giulia Sfamemi Gasparro (Cosenza: L. Giordano, 1998).

ndërkohë që njerëzimi është i ndarë në të shtypur dhe shtypës. Shejtani për bektashinjtë mishërohet drejtpërsëdrejti në figurën e Jezitit, armikut të Aliut, dhe pasardhësve të tij. Kështu që nuk është e vështirë të mendohet një luftë e mundimshme për çlirimin e shpirtit nga burgosja e përbotshme: pikërisht për këtë “rreh zemra e dijes gnostike”.¹⁰⁴

4.2. Ideologjia çlirimtare dhe etnicizimi i fesë

Për rrjedhojë, pikëpamja ime është se pikërisht ky karakter dualist krahas ideve panteiste mund të ketë bërë të mundur në mënyrë logjike që feja e bektashinjeve të bashkohet me ideologjinë kombëtare shqiptare. Dhe vërtet, do të ishte e nevojshme të argumentohej kjo lidhje, veçanërisht nëpërmjet analizës së natyrës organizative dhe teologjike të bektashizmit, si një sekt mistik i vijës fetare jozyrtare, gjatë gjithë procesit historik të shndërrimeve të tij. Vetëm duke mbajtur parasysh shkallën e artikulimit të ideologjive kundërvënëse e çlirimtare dhe të hierarkizimit të strukturave të marrëveshjes së ndërmjetësimit hyjnor ne mund të arrijmë të kuptojmë jo vetëm lidhjen “e dështuar”, nëpërmjet poemës “Qerbelaja” të Naim Frashërit, të fesë së bektashinjeve me nacionalizmin shqiptar, por edhe vështirësinë e shpjegimit të arsyes se përse nacionalizmit shqiptar i mungoi në përgjithësi një bazë e fuqishme fetare.

Që në fillim të shek.XVI, dhe ndoshta në të njëjtën mënyrë, themelet ideologjike të dinastisë iraniane, mbi të cilën ndihej armiqësia e pushtetit osman, mbështeteshin në përhapjen

¹⁰⁴ Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso: saggio storico ed etnologico* (Roma: Ateneo, 1983), p. 15.

politike të shiizmit të skajshëm mistik dhe të besimeve mesianike turke të vjela nga ato elemente kizillbashe, që më pas do të bëheshin pjesë përbërëse thelbësore të bektashizmit,¹⁰⁵ tek të cilat janë mbështetur edhe përsiatjet e Naim Frashërit.

Madje në fushën e doktrinës teologjike ai e hodhi poshtë autoritetin e kuranit, librit të shenjtë të fesë islame. Panteizmi i bektashizmit është pranuar dhe zhvilluar madje më tej nga Naim Frashëri,¹⁰⁶ ndonëse përdorimi i një termi të tillë është një anatëmë për shumë sufinj. Në një sërë veprash, duke kapërcyer pikëpamjet panteiste të zhvilluara në rrymën kryesore të bektashizmit, ai pohoi në mënyrë të pazakonshme se libri i shenjtë i bektashinjve nuk është veçse besimi i tyre te gjithësia e veçanërisht te qeniet njerëzore, për shkak se feja e vërtetë nuk është shkruar askund, në asnjë libër, por gjendet në zemrën e tyre. Për më tepër, tiparet karakteristike të bektashizmit të Naim Frashërit janë mungesa e çdolloj fanatizmi dhe dogmatizmi.¹⁰⁷

Pohimi i Naim Frashërit për gjithësinë si shëmbëlltyrë e gjallë e zotit ishte një tjetër mënyrë për të pohuar parimet materialiste dhe realiste, sidomos së bashku me konceptin e tij për një shpirt të pafund, të shkrië me natyrën dhe që pret krijimin e kushteve të veçanta për të realizuar veten në një larmi të pafundme gjërash të botës (“Shkëndijë e diellit ndaj manushaqes”). Me veprën e vet Naim Frashëri solli një kuptim të ri të hyjnores, që ishte në kundërshtim të hapur me islamizmin zyrtar të kuranit dhe mjaft më heretik sesa vetë bektashizmi i vijës jozyrtare.

¹⁰⁵ Doja, “A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey.”

¹⁰⁶ Dhimiter Shuteriqi, Naim Frashëri: jeta dhe vepra (Tirana: 8-Nentori, 1982); Rexhep Qosja, Porosia e Madhe [The Great Commandment]: monografi mbi krijimtarinë e Naim Frashërit (Prishtina: Rilindja, 1986).

¹⁰⁷ Xholi, Naim Frashëri.

Ndonëse i mbështetur në pikëpamjet e bektashizmit, që e mbanin njeriun si bazë të librit të zbulesës dhe të shenjave të Zodiakut,¹⁰⁸ mësimet e tij megjithatë nuk e shohin njeriun si një mikrobotë që pasqyron makrobotën, por më tepër e shohin botën si një pasqyrim të njeriut. Për Naim Frashërin besimtari i vërtetë duhet të dijë që zoti nuk është në qiell por brenda zemrës së njeriut: “Kërkonja gjetkë t’a gjeje Zotn’ e math e të vërtetë, Ay qënëkej ndaj meje, E paskështa unë vetë!” (“*Lulet e Verës*”).

Duke e zbritur zotin nga qielli në tokë, hyjnorja, e përfshirë dhe e shkrire me natyrën, nuk ka tjetër fuqi veçse të sendërtojë veten në larminë e pafundme të gjërave të botës dhe kesisoj të bëhet e njohshme. Perëndia nuk është më një fuqi e fshehtë diku larg botës së njeriut, por një fuqi që e shfaq në çdo çast veten dhe të cilën qeniet njerëzore mund ta shohin e ta njohin, t’i afrohen e ta prekin (“Parajsa dhe fjalët fluturake”). Perëndia njësohet me njerëzit si dhe me atë mjedis të krijuar në mënyrë hyjnore, që shpalos vetë natyrën e zotit. Trashëgimia e vjetër e doktrinës së fshehtë islame (*al-batin*) rigjen detyrimisht shprehje në bindjen e Naim Frashërit se njeriu mund ta njohë natyrën e perëndisë brenda qenies së vet, trupit të vet, dhe veçanërisht tek bukuria e fytyrës. Tiparet e qenies njerëzore janë pasqyrë e hyjnisë: “Zot’ i math e i vërtetë, kur desh të dil në shesht vetë, kreu në jetë njerëzinë, p’atje e gjen Perëndinë...Kush njohu vetëhen’ e tija e di ç’është Perëndija” (“Njeriu”).

Prandaj jeta e çdo njeriu është një individualizim i shpirtit të pafund të natyrës, ndërsa vdekja është kthimi i pjesës individuale te burimi i saj fillestar – “pa u fut drita në dritë” (*Qerbelaja*, VI, 65) – sepse shndërrohet në ringjallje të jetës së

¹⁰⁸ Birge, *The Bektashi order of dervishes*, p. 282.

natyrës. Në konceptin e pavdekësisë të Naim Frashërit nuk ka parajsë e skëterrë, dënim dhe shpërblim hyjnor, por thjesht një jetë të përbotshme, në qendër të së cilës është njeriu, ku parajsa dhe skëterra janë së bashku, në një ripërtëritje, shndërrim dhe ringjallje të përhershme e të pandërprerë (“Lulet e verës”; *Qerbelaja*, XI). Në një zhvillim të pazakonshëm të pikëpamjeve të bektashizmit si fe jozyrtare, për Naim Frashërin shtegtimi i shpitrave dhe jeta pas vdekjes nuk janë as premtim e as shpërblim, sikundër as dënimi nuk është paralajmërim, por thjesht mënyra që siguron përcjelljen e vlerave njerëzore dhe kombëtare nga e shkuara tek e ardhmja.

Të kuptuarit e hyjnores dhe vetive të saj në mënyra të ndryshme nga fetë e ndryshme, e theksuar kjo edhe përmes riteve dhe traditave të ndryshme, kishte shkaktuar ndarje ndërmjet shqiptarëve. Në kundërshtim me këtë Naim Frashëri pohonte se myslimanët e vërtetë nuk kanë domosdoshmërisht nevojë për një xhami dhe se arabishtja e persishtja, gjuhët e profetit dhe të imamëve, qoftë dhe të para vetëm në kuadrin e riteve fetare, nuk janë të përshtatshme për shqiptarët. “Me të falura dhe rite ju nuk mund ta gjeni zotin, as me agjërime a bekime, siç bëjnë ata që nuk dinë. Dhe ju priftërinj e dervishë harroni kisha e xhamija, sepse kishat e xhamijat nuk mund të jenë veçse atje tek është zoti i vërtetë” (“Lulet e verës”). Mësimet e tij heretike përjashtonin çdo ritual dhe institucion nisur nga synimi politik i heqjes së çdo elementi përçarës. Zoti nuk mund të jetë ai i feve të veçanta por ai i panteizmit, i përfshirë dhe i njëjësuar sikurse është te natyra dhe gjithësia.

Te poemat e Naim Frashërit misticizmi sufi në mënyrë të veçantë është i përzier me një panteizëm të natyrës, qendra e të cilit ndodhet në vendin e shqiptarëve: majat krenare të maleve të Shqipërisë shprehin vullnetin e popullit; ato ngrihen përpjetë duke shikuar në mënyrë kërcënuese drejt qiellit dhe

hyjnisë. Panteizmi i Naimit ishte një doktrinë teologjike origjinale, e përpunuar në mënyrë të veçantë me një bindje shembullore, në kushtet shoqërore të lëvizjes kombëtare shqiptare.¹⁰⁹ Në vargjet e tij Shqipëria është pjesë e skemës hyjnore. Dhe thirrja e tij josektare, ndërftare dhe kombëtare, jo vetëm përbën një tipar vetjak të tijin dhe të shokëve të tij veprimtarë të çështjes kombëtare, por edhe është shprehur në një mënyrë tipike gnostike dhe fetarisht jozyrtare.¹¹⁰ Pikëpamjet e tij heretike dhe panteiste, të afërta me panteizmin e përgjithshëm të Spinozës, romantizmin e Gëtes e Shilerit dhe racionalizmin e Volterit, synonin të vendosnin themelet teorike të lëvizjes kombëtare shqiptare. Dhe ndonëse shpesh ishte i formuluar sipas modelit bektashi e sufi, panteizmi i Naimit përforcohej me përmbajtjen e vet shoqërore dhe prirjen drejt qëllimit, duke u bërë shprehje e luftës kundër sunizmit zyrtar dhe fortesës së tij, perandorisë osmane, pra, një argument ideologjik për përhapjen e ideve të lirisë dhe emancipimit të lëvizjes kombëtare shqiptare.

Naim Frashëri nuk ishte një udhëheqës i pashoq, por cilësia e vargjeve të tij së bashku me veprimtaritë e tij të tjera kombëtare dhe arsimore e vunë në ballë të pararojës së lëvizjes kombëtare shqiptare. Ai u bë mbrojtës i bektashizmit jo thjesht për hir të ndonjë lidhjeje a bindjeje të tijën të veçantë, por sepse me anë

¹⁰⁹ Norris, *Islam in the Balkans*, p. 164-165.

¹¹⁰ Në "Fletore e Bektashinjet" ai shkruante: "Bektashinjtë janë vëllezër dhe kanë një shpirt... Ata i duan myslimanët e tjerë dhe të krishterët si shpirtin e tyre.. Por mbi çdo gjë ata duan mëmëdheun dhe bashkatdhetarët e tyre, dhe kjo është më e mira nga të tëra gjërat ". Sipas tij, detyra e të parëve të bektashinjeve ishte që këtej e tutje të udhëhiqeshin vetëm nga nacionalizmi. Ata nuk janë vetëm udhëheqës që prijnë në rrugën drejt perëndisë: "Punofshin ata së toku me parinë e qytetarëve dhe me pleqësinë për shpëtim të gjuhës shqipe e të popullit shqiptar, për dijen dhe kulturën e kombit e të atdheut, si dhe për përparimin dhe mirëqenien e përgjithshme".

të bektashizmit ai mund të shpallte edhe më mirë kredon e tij të luftës kundër pushtimit osman. Për sa kohë që pushteti politik osman përputhej në rrafshin ideologjik me fenë islame, çdo shmangie nga islami dogmatik dhe zyrtar mendohej se merrte një domethënie politike kundërvënije. Gjithashtu duke parashtruar lirisht dhe madje duke e zhvilluar në mënyrë të plotë pikërisht këtë tipar, ai u përpoq ta afronte bektashizmin me doktrinën e vet të nacionalizmit.

Në këtë vështrim nacionalizmi shqiptar dhe ndërtimi i kombit shqiptar nuk mund të ishte kurrsesi një krijesë e lindur vetëm nga bektashizmi, sikurse kanë pohuar në mënyrë të nxituar dhe të pathelluar disa studiues të kësaj çështjeje, ndoshta të shtrënguar nga caqet e ngushtë të vetë objektit të studimeve të tyre.¹¹¹ Sigurisht, në radhët e bektashinjve hynte edhe Abdyl Frashëri, vëllai më i madh i poetit dhe një anëtar e udhëheqës i shquar i Lidhjes së Prizrenit (1878-1881), e cila qe ngjarja kyç në rrugën e Shqipërisë drejt pavarësisë. Po kështu pranohet nga të gjithë se bektashinjtë kanë luajtur një rol të rëndësishëm në lëvizjen e “zgjimit kombëtar” (*Rilindje**) në Shqipëri duke nisur nga viti 1878. Dhe në të vërtetë një numër i madh udhëheqësish bektashinj, pavarësisht lidhjeve për pak kohë me turqit e rinj, përqaftuan me vendosmëri pikëpamjet kombëtare.

Gjithsesi ky mund të jetë një tjetër shembull i miteve funksionalë që kanë rrethuar bektashinjtë, sepse dihet shumë mirë nga burime të tjera që shumica e degëve të bektashinjve në Shqipëri u krijuan në fillim të shek.XX, kur urdhri njohu një rilindje kryesisht falë lëvizjes kombëtare. Duke filluar aty nga dhjetëvjetëshi i fundit i shek.XIX bektashinjtë filluan të

¹¹¹ Clayer, Religion et nation chez les Albanais, p. 103-135.

* Shqip në origjinal (shën. i përkth.)

tregohen shumë aktivë në zhvillimin e lëvizjes kulturore dhe kombëtare në Shqipërinë e Jugut dhe të Mesme, gjë që duhet të ketë sjellë rritjen e jashtëzakonshme të popullaritetit të tyre në Shqipëri dhe në vijim përfshirjen e elementeve të ideologjisë nacionaliste në doktrinën e tyre fetare.

Prandaj, ashtu si dikur në fillim të shek.XVI ideologjia kizillbashe u bë mjet i politikës së safavidëve kundër pushtetit osman,¹¹² duket e arsyeshme të mendohet që bektashizmi i ri shqiptar mund të jetë krijesë e lëvizjes kombëtare shqiptare, veçanërisht pas përpunimit të ndjeshëm të doktrinave të tij heretike të kryera nga Naim Frashëri. Nga ana tjetër, ashtu si zhvillimet e mëvonshme të politikës së kizillbash-alevitëve në Turqi, edhe bektashizmi në Shqipëri është idealizuar shpesh si njëri nga mishërimet e “frymës popullore” (*Volksggeist*) shqiptare, që udhëheqësit bektashinj duhet ta kenë shfrytëzuar më pas në një politikë të qëllimshme pragmatiste për t’i bërë pikëpamjet e tyre tërheqëse për jobektashinjtë dhe për të shtuar me ta radhët e urdhrat duke ndikuar ndërkaq për krijimin e një Shqipërie autonome dhe më pas të pavarur, madje edhe komuniste.

Pikërisht për këtë arsye edhe ngulmimi i vazhdueshëm në lidhjen historike të bektashinjve me Ali Pashën dëshmoi se ishte ende diçka e frytshme. Si autonomia e gjerë që ky fitoi ashtu edhe parafytyrimi i një shteti të parë kombëtar shqiptar që mendohet se ai arriti të themelonte u përgjigjeshin synimeve ose idealeve të udhëheqësve bektashinj në periudhën e mobilizimit kombëtar të shqiptarëve. Për më tepër në procesin e krijimit të një historie kombëtare Ali Pasha, nga pikëpamja e bektashinjve, shikohej si heroi i dytë i kombit pas Skënderbeut,

¹¹² Doja, “A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey.”

dhe që të dy paraqiteshin si pasues të urdhrit të bektashinjve. S'është për t'u çuditur atëherë sesi idetë e Bektashinjve e ndërkallën Skënderbeun edhe në kontekstin e tyre fetar. Kruja, e lidhur ngushtë jo vetëm me simbolin e luftës së Skënderbeut por më vonë edhe si një kështjellë myslimane e lidhur me kultin e Sari Saltikut,¹¹³ ishte në thelb të interpretimeve bektashi. Në teqenë e Krujës ruheshin kujtime për Skënderbeun, ndërsa bektashinjtë theksonin se Skënderbeu, i rritur ne Oborrit e Sulltanit dhe i lidhur me trupat e jeniçerëve, përpara se të kalonte në besimin katolik, duhet te ketë qenë mysliman bektashi.¹¹⁴ Njëri ndër udhëheqësit e njohur të bektashinjve shqiptarë, Baba Ali Tomorri, në librin e tij "Historia e bektashinjve",¹¹⁵ e sheh luftën e Skënderbeut si pjesë të betejës së parë të bektashinjve kundër sulltanëve osmanë.

Të tilla mite, si ata të krijuar më parë nga ideologjia e bektashinjve në lidhje me politikën osmane,¹¹⁶ erdhën duke u përdorur gjithnjë e më shumë, sa më tepër që karakteri i hershëm kombëtar, që zakonisht i vishej politikës së Skënderbeut dhe asaj të Ali Pashës, si dhe nevoja për të nënvizuar karakterin e hershëm të krishterë dhe për të zvogëluar karakterin e mëvonshëm mysliman, përputheshin me dënimin e ashpër të fesë islame në kuadrin laik të shtetit të pavarur shqiptar, ndërkohë që për bektashinjtë u ruajt një

¹¹³ Hasan Kaleshi, "Albanische Legenden um Sari Saltuk," in Actes du premier Congrès international des études sud-est européennes (Sofia: 1971); Kiel, "A note on the date of the establishment of the Bektashi order in Albania: the cult of Sari Saltik Dede in Kruja attested in 1567-1568."

¹¹⁴ Antonio Baldacci, *Itinerari albanesi (1892-1902): con un sguardo generale all'Albania et alle sue comunicazioni stradali* (Roma: Reale Società Geografica Italiana, 1917), p. 300.

¹¹⁵ Ali Turabiu, *Historia e pergjithshme e Bektashinjvet* (Tirana: 1929).

¹¹⁶ Doja, "A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey."

përfytyrim si për një rrymë fetare liberale dhe nacionaliste. Ndoshta po për këtë arsye më vonë do të mendohet në ndonjë rast se si mbreti Zog ashtu dhe Enver Hoxha ishin me prejardhje nga bektashinjtë.¹¹⁷ Kësisoj, njëlloj sikurse paraardhësit e tyre në perandorinë osmane, bektashinjtë do të ripohojnë ndihmesën e tyre në ndërtimin e shtetit shqiptar dhe do të paraprijnë kështu përfitimet politike.

4.3. Projektet politike dhe spekulimet fetare

Pikërisht nën kujdesin politik të Shqipërisë së pavarur bektashizmi, i njohur nga autoritetet më të larta shtetërore si një emërtesë fetare zyrtare, do të bëhej një institucion klerikal me strukturë kombëtare dhe ndërkombëtare. Udhëheqësit të bektashinjtë iu dha një vend nderi në Asamblenë Kombëtare të vitit 1914 dhe ata patën një përfaqësues të njohur zyrtarisht në ofiqin më të lartë të shtetit. Këshilli i Lartë i Regjencës së Shqipërisë së pavarur përbëhej nga katër dhe jo nga tre anëtarë, që përfaqësonin secilën nga fetë zyrtare të vendit: myslimanët sunitë, të krishterët ortodoksë, katolikët dhe bektashinjtë. Në këtë mënyrë bektashinjtë e Shqipërisë nuk u panë më si ithtarë rrethorë të fesë islame por si bashkësi fetare zyrtare e pavarur.

Ky ndryshim politik i bektashizmit në Shqipëri u krye njëkohësisht me një ndryshim tjetër në fushën e organizimit. Pas pavarësisë së Shqipërisë në vitin 1912 lidhjet me qendrën botërore të bektashizmit në Anadoll dhe me hierarkinë e urdhrit në Turqi dalëngadalë u ndërpre. Një arsye tjetër ishte prishja e të gjitha sekteve mistike në Turqinë bashkëkohore dhe nxjerrja

¹¹⁷ Norton, "The Bektashi in the Balkans," p. 194; Clayer, Religion et nation chez les Albanais, p. 155-156.

e tyre përfundimtare jashtë ligjit më 1925. I njohur nga shteti i ri shqiptar si njëri prej besimeve të pranuar të vendit, bektashizmi e vazhdoi veprimtarinë e tij të pavarur në Shqipëri në përputhje me një sërë rregullash të sanksionuara. Ndaj vështirë të ngjallë habi fakti që duke filluar nga ajo kohë bektashinjtë shqiptarë ndërmorën hapa për të ngritur në Tiranë qendrën botërore të sektit. Më në fund me nismën e kreut të urdhrit Sali Njazi Dedeit në cilësinë e tij si kryegjysh dhe kryeklerik i të gjithë bektashinjve, selia e urdhrit, e cila më parë ndodhej në teqenë qendrore në fshatin Haxhibektash të Anadollit, u zhvendos me të vërtetë në një seli të ngritur enkas në Tiranë, kryeqytet i Shqipërisë.

Tanimë bektashinjtë më tepër se çdo urdhër tjetër sufi iu nënshtruan një hierarkie të përpiktë dhe të rreptë dhe i gjithë sistemi i teqeve u vendos në një renditje hierarkike me njëri-tjetrin,¹¹⁸ gjë që mundësoi përqendrimin gjithnjë e më të madh të pasurisë pronësore. Falë rrethanave të caktuara politike në realitetin e Shqipërisë së pavarur, organizimi i sektit fitoi një ndërtim gjithnjë e më të plotë duke përmirësuar mënyrat e rekrutimit të rishtarëve dhe përcaktimin e hierarkisë së vet, sidomos lidhur me beqarinë dhe ofiqet e patrashëgueshme. Bektashizmi shqiptar përcaktoi realisht një organizim hierarkik, në të cilin rangu i çdo anëtar kishte një gradë të caktuar dhe statusi i tij përputhej me pozitën e tij si dhe me përmasën dhe shkallën e përkushtimit e të besnikërisë së tij.

Sikurse dëshmojnë bollshëm specialistët,¹¹⁹ modeli hierarkik i strukturës organizative të bektashizmit në Shqipëri arriti një

¹¹⁸ Halimi, "Dervishët dhe tempujt në Kosovë."

¹¹⁹ Alexandre Popovic, *L'islam balkanique: les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*, *Balkanologische Veröffentlichungen*, 11 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1986); Clayer, *L'Albanie, pays des derviches*, p. 47-67.

shprehje fare të veçantë jo vetëm nga ana e terminologjisë vendase, por edhe nga pikëpamja e një hierarkie më të stërholluar dhe qartazi klerikale e politike, e cila i kapërceu ndoshta edhe caqet që kishte arritur në perandorinë osmane. Në periudhën nga viti 1921 e deri në vitin 1950 bektashinjtë shqiptarë organizuan pesë kongrese duke përfunduar ndryshimin nga një sekt dervishësh osmanë në një bashkësi fetare të zyrtarizuar nga shteti i ri shqiptar. Sipas statutit të vitit 1950 urdhri i bektashinjeve shqiptarë duhej të shërbente gjithashtu si një strehë edhe për bashkësitë e tjera sufi të vendit.

Sigurisht kjo periudhë e fundit e organizimit hierarkik dhe të përqendruar përkoi jo vetëm me fuqizimin e pushtetit fetar e politik, por edhe me forcimin e kontrollit të shtetit mbi çështjet e fesë. Dhe në të vërtetë, jo vetëm që në vitin 1930 kryegjyshi u caktua në pozitën e tij nga mbreti i posakurorëzuar i Shqipërisë, ndërsa statutet e bektashinjeve miratoheshin si rregull nga qeveria shqiptare, por regjimi politik gjithnjë kërkonte mbështetje nga ana e bektashizmit tanimë të konsoliduar njëlloj si dhe nga ana e besimeve të tjera fetare, madje ndërmori nismën për të përcaktuar dhe kontrolluar rigorozitetin e tyre fetar dhe organizimin hierarkik. Për këtë qëllim u përdorën të gjitha format e presionit dhe nuk është kurrësi një rastësi që, sa herë që në Shqipëri vinte në pushtet një regjim i ri, nivelet më të larta të hierarkisë së bektashinjeve pësonin ndryshime të brendshme, të shoqëruara herë pas here edhe me vrasje të mistershme.

Kështu bektashinjtë duan të thonë se kryegjyshi Sali Njazi Dedei u vra më 1941 nga regjimi pushtues fashist italian, për shkak se nuk pranoi të bashkëpunonte me të. Më vonë me ardhjen e komunistëve në pushtet, ndërkohë që statuti i vitit 1945 ishte në kundërshtim të hapur me udhëheqjen komuniste, konflikti në gjirin e bektashinjeve arriti kulmin në mars të vitit

1947, kur kryegjyshi Abaz Hilmi Dedei vrau dy ndihmësit e tij Baba Faja Martaneshin dhe Fejzo Dervishin. Meqenëse këta ishin të lidhur me regjimin komunist, besohet se i kërkuan urdhrit të bashkëpunonte më ngushtë me komunistët duke e akuzuar kryegjyshin si reaksionar. Dhe nuk është për t'u çuditur që udhëheqësit e tanishëm do të paraqesin një version tjetër, i cili duhet të përputhet më mirë me prirjet e reja strukturore të urdhrit. Sipas Baba "Mondit" nga selia e kryegjyshatës në Tiranë, Baba Faja Martaneshi u vra sepse shkeli normat e sektit të bektashinjve duke u martuar e duke u bërë me djalë (*sic!*).¹²⁰ Natyrisht ky version vihet në dyshim nga të tjerë, që duan të thonë se Baba Faja Martaneshi vdiq në rrethana shumë të dyshimta dhe se dyshohet që vetë Enver Hoxha të ketë urdhëruar vrasjen e tij.¹²¹ Megjithatë, pas kësaj ngjarjeje kryegjyshi u detyrua të vriste veten dhe filloi shtypja e anëtarëve të urdhrit që nuk ishin besnikë ndaj pushtetit. Sekti u vu i tëri nën kontrollin e qeverisë me anë të Ahmet Myftar Dedeit, një ndjekës besnik i doktrinës komuniste, i cili u caktua si kryegjysh dhe qëndroi në detyrë deri në vitin 1958.¹²²

Në të vërtetë, përveç rrezikut që shkaktonin udhëheqësit fetarë duke iu kundërvënë autoritetit zyrtar, gjë që mund të kishte sukses vetëm në kushte të veçanta, gjithmonë ka ekzistuar mundësia e ndërhyrjes së tyre të drejtpërdrejtë në

¹²⁰ Kressing, "Preliminary account of research regarding the Albanian Bektashis," p. 79.

¹²¹ Shyqyri. Hysi, "Ngjarjet e marsit të vitit 1947 në Kryegjyshatën botërore bektashiane [The events of March 1947 in the world center of the Bektashi order]," Studime Historike 57, no. 3-4 (2003).

¹²² Shumë më vonë, në periudhën kalimtare paskomuniste, kreu i kishës ortodokse u dëbua me anë të një urdhri, ndërsa kreu i bashkësisë myslimane u vra dhe ka nga ata që besojnë se kjo ishte një vrasje e kryer nga krahu fundamentalist për të shtënë nën kontroll drejtimin e myslimanizmit në Shqipëri.

punët e shtetit. Rrjedhimisht autoritetet politike, shumë të vetëdijshëm për fuqinë e tyre, të mbështetur siç ishin në jetën e masave të gjera, shpesh synonin më fort t'i kontrollonin, disiplinonin dhe shtronin ata sesa t'i eliminonin. Regjimi komunist shqiptar, ashtu si qeverisja osmane në të kaluarën dhe jo ndryshe nga Ali Pasha, ky njeri energjik në kohën e vet, arriti të zgjidhte problemet e tij me pothuaj të gjitha bashkësitë fetare duke vënë njërin kundër tjetrit figurat e tyre më të fuqishme.

Më në fund me fuqizimin e ideologjisë komuniste në Shqipëri të gjitha besimet fetare u bënë thjesht të panevojshme dhe u shpërndanë në vitin 1967. Nga ana tjetër, këto mundime e shtypje krijuan kushte të reja që bektashizmi shqiptar të bëhej sërish feja e viktimave të përndjekjes. Bektashinjtë në Egjipt e Turqi, të cilët përbënin një lëvizje të fshehtë, shpallën pavarësinë e tyre nga qendra botërore e Shqipërisë dhe në vitin 1949 në teqenë e Kajros zgjodhën si kryetar të sektit Baba Ahmet Siriun. Po kështu në Miçigan, ku Frances Trix gjeti mjeshtrin e vet,¹²³ Baba Rexhepi themeloi më 1954 teqenë bektashie të Detroitit. Por përsëri pas rënies së komunizmit në Shqipëri në vitin 1990 bektashizmi u rishfaq me tërë shkëlqimin e tij. Bektashinjtë mbajtën në qershor të po atij viti kuvendin e tyre të parë zyrtar në "selinë e shenjtë" të dikurshme të Tiranës, të rindërtuar me ndihmën financiare të bashkatdhetarëve bektashinj jashtë vendit, dhe caktuan si kryegjysh të ri Haxhi Dede Reshat Bardhin. Në rihapjen zyrtare të selisë ishte e pranishme edhe Nënë Tereza, një tjetër ithtare e këmbëngulur e ortodoksisë fetare prej llojit shqiptar, si dhe të ftuar të tjerë të rëndësishëm. Po kështu nuk është kurrsesi e rastit që rihapja e selisë u përshëndet edhe nga shtypi zyrtar sunit i Turqisë si fitore e

¹²³ Trix, Spiritual discourse.

fesë islame,¹²⁴ ndonëse kjo mund të shihet thjesht si një “shaka e këndshme” duke ditur qëndrimet antibektashiane të myslimanëve të vijës zyrtare.

Gjithsesi bektashinjtë vazhdojnë përpjekjet për ripërcaktimin e pozitës së tyre politike në hapësirën e kufizuar që u kanë lënë atyre myslimanët sunitë. Synimi i tyre kryesor është të ruajnë njohjen zyrtare të urdhrin të tyre si “feja e katërt” në Shqipëri, pra, si një fe tradicionale me status zyrtar në vend. Për këtë qëllim ata zhvilluan lidhje të ngushta me qeverinë e sapokrijuar të partisë demokratike të presidentit Berisha (1992-1997) duke marrë pjesë në fushatat e tij politike, pavarësisht se luhatjet e jetës politike, kur në pushtet erdhi qeveria e opozitës socialiste (1997-2005), mundet ta kenë bërë politikën e tyre përkohësisht kundërprodhuese.

Aktualisht bektashinjtë shqiptarë ndodhen në një gjendje të paqartë, që i bën të qëndrojnë diku ndërmjet tri feve zyrtare dhe pakicave të tjera fetare. Ashtu sikurse për myslimanët sunitë, të krishterët ortodoksë dhe katolikët, shteti e njeh ekzistencën e tyre *de facto*. Udhëheqësi i tyre shpirtëror merr pjesë në të gjitha ceremonitë shtetërore dhe së fundmi e kremtja e Nevruzit më 22 mars u shpall festë zyrtare, pasi ajo përkon me ditën e demokracisë. Megjithatë ata nuk kanë të drejtën të kenë përfaqësuesin e tyre në sekretariatit shtetëror të fesë dhe të gjitha veprimtaritë e tyre ndodhen nën mbikëqyrjen e bashkësisë sunite.

¹²⁴ Norton, “The Bektashi in the Balkans,” p. 199.

5. DREJT NJË IDEOLOGJIE KONSERVATORE

Nga pothuaj të gjitha të dhënat dokumentare mund të dëshmohet një fakt i rëndësishëm: që pikëpamjet e bektashinjve, veçanërisht në periudhat kritike të lëvizjeve të kizillbashëve në Anadollin osman,¹²⁵ të lëvizjeve të alevitëve në Turqinë e sotme ose të lëvizjes kombëtare në Shqipëri, janë tejet ndryshe nga vija fetare zyrtare dhe tejet heretike. Për më tepër, shumë ndërveprime ligjërimore në historitë, poezitë dhe fjalët e urta të bektashinjve tregojnë një vijueshmëri lidhjesh, që shkojnë nga bota e jashtme në atë të brendshmen, që do të thotë, sikurse ka vënë në dukje Frances Trix,¹²⁶ nga një besim islam më tepër sunit ose zyrtar drejt pikëpamjeve sufi haptazi mistike, me sa duket për shkak se sufizmi ose misticizmi islamik nuk mund të zhvillohej veçse duke kaluar nga format e jashtme sunitë tek një domethënie e brendshme sufi. Kësisoj tërësia e shprehjeve të bektashinjve mund të shihet si një strategji zyrtarizuese, në të cilën një rrymë e mëvonshme e pamiraturar nga feja zyrtare islame synon zyrtarizimin duke u afruar me njërën prej rrymave themelore të islamit. Në të vërtetë feja islamike sunitë shpesh shihet si petk që fsheh karakterin thelbësor shiit dhe

¹²⁵ Doja, "A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey."

¹²⁶ Trix, *Spiritual discourse*, p. 33-34.

panteist të besimeve së bektashinje. Gjithashtu, ekziston një mendim i përgjithshëm që bektashinjtë kanë shpërfillur tërësisht ritet fetare të kërkuara nga sheriati.

Kur bektashinjtë pohojnë, për shembull, rëndësinë e ngulmimit të sunitëve te ritet, ata i kuptojnë ritet (*namaz*) e vërteta jo si një praktikë thjesht të përciptë, por më tepër si simbole të fshehta të drejtësisë dhe të mirësisë, duke vënë theksin te çiltërsia e besimit dhe jo tek ritet e jashtme fetare. Ata besojnë se shpëtimi qëndron në të ndjekurit e të tillë shembujve të përkryer siç janë Aliu, Haxhi Bektashi dhe shenjtorë të tjerë. Gjithkush duhet të synojë “zemërbardhësinë” dhe njohjen e vetes, ndërsa besimi matet me mënyrën e jetesës dhe jo ndjekjen e riteve. “Tre kushtet” e tyre të fjalës, veprës dhe vetëpërmbytjes morale (*eline diline beline*) janë një pohim i përmbledhur i një orientimi të përgjithshëm, i cili mëton me të madhe që mbështetja hyjnore mund të sigurohet vetëm me anë përpjekjesh të vazhdueshme për përsosmëri morale në jetën e përditshme. Po kështu ata besojnë se agjërimitin i ramazanit nuk është heqje dorë nga ushqimi lëndor, por pastrim shpirtëror i zemrës nga e liga, sikurse besojnë që haxhillëku është jo një vajtje fizike në Mekë, por një udhëtim shpirtëror drejt zemrës. Po kështu radha e përshkrimit të lidhjeve hierarkike, në të cilat është strukturuar koncepti bektashi i hyjnores, shkon përsëri paralel me modelin e lëvizjes nga jashtë për në brendësi, pra nga një sufizëm më i përgjithshëm tek një bektashizëm më i veçantë.

Megjithatë, sipas meje, feja islame sunite duhet të ketë luajtur në jetën dhe doktrinën e bektashinje një rol mjaft më të madh nga ç’duket. Fakti që bektashinjtë rrallë kritikoheshin për shkaqe doktrinale ose për prurje risish ka lidhje të drejtpërdrejtë me marrëdhëniet e tyre me jeniçerët dhe autoritetet osmane. Në periudhën osmane të lulëzimit të tij

bektashizmi, duke ruajtur një organizim të fortë të përqendruar, kishte arritur të pohonte se ishte një sekt sunit,¹²⁷ pavarësisht prirjeve të tij dukshëm jozyrtare dhe shiite. Ndaj nuk është për t'u habitur që klerikët e urdhrit jepnin besën e tyre ndaj mësimëve të profetit duke e parë këtë si një etapë të nevojshme në kodin e tyre të sjelljes. Për më tepër dhe sikurse ka ndodhur përgjithësisht brenda sufizmit të institucionalizuar, që nga çasti që udhëheqësit fetarë të bektashinjve ndjenë nevojën t'i mbështetnin deklaratimet e tyre me thënie të profetit, ata e ndjenë po ashtu të nevojshme të shfaqnin nderimin e tyre për sheriatin, ligjin e zbuluar hyjnisht të fesë zyrtare islame, gjë që përputhej me nderimin e tyre në rritje për rendin politik zyrtar.

Si rrjedhojë përmbajtja mistike e urdhrit dobësohej. Në të vërtetë, sa herë që urdhri afrohej me institucionet e pushtetit politik zyrtar, qoftë në Turqinë osmane apo bashkëkohore, qoftë në Shqipërinë e pavarur, edhe organizimi i tij hierarkik dhe i përqendruar përkonte me një radikalizëm doktrinor. Nuk është aspak e rastit që burimet ngulmojnë vazhdimisht në atë që disa bektashinj të njohur e morën seriozisht sheriatin, duke dëshmuar se për sa kohë që dëshira për pushtet e besimtarëve të fesë zyrtare e parakupton pozitën e tyre si absolute, atëherë edhe qëndrimet edukative të bektashinjve do të shkojnë detyrimisht në gjurmët e saj. Udhëheqësit e urdhrit haheshin midis tyre kush e kush të dëshmonte më fort besnikërinë dhe nënshtrimin e vet ndaj fesë zyrtare islame dhe gjatë këtij procesi bektashizmi zhveshej nga elementet e veta thelbësore dhe heqte dorë nga lëvozhga e terminologjisë, disiplinës dhe praktikave mistike.

¹²⁷ Trimingham, *The Sufi orders in Islam*, p. 80; Norris, *Islam in the Balkans*, p. 89.

Sa për ilustrim, nga bektashizmi shqiptar njihen dy dorëshkrime të shek.XVII të shkruara në turqisht, në të cilët është me interes të vihet në dukje se si gjuha, ndryshe nga ç'ndodh me dorëshkrimet e tjera më të hershme ose më të vonshme, është e mbështjellë në mënyrë të pazakonshme me një shprehje zyrtare sunite mjaft të lulëzuar, shpesh të dykuptimtë, por që herë-herë duket si një përsiatje e detyruar me të gjitha anët e jashtme të besimit zyrtar sunit.¹²⁸ Për më tepër mund të provohet që në këto tekste vihet re një përpjekje për t'u pajtuar me dogmën e fesë zyrtare islamike sunite qoftë edhe duke mos përfillur tipare të mirëfillta sufi ose shiite. Unë besoj se ky qëndrim mund të shpjegohet në kontekstin e një zhvillimi më hierarkik të organizmit të brendshëm të bektashinjve, lidhur kjo me kushtet historike dhe politike të Shqipërisë në kohën kur u shkruan tekstet. Në shek.XVII, kur pushteti politik në botën osmane ndodhej dukshëm në duart e myslimanëve të besimit zyrtar, pikëpamjet sunite ishin themeli i zyrtarizimit.

Në të tilla rrethana udhëheqësit bektashinj synonin t'ua nënshtronin elementet mistike normave islamike dhe ta kthenin misticizmin në diçka të padëmshme duke bërë të pranueshme mjaft nga aspektet dhe format e tij të jashtme si shenjë të nënshtrimit të tyre. Ata ngulmonin gjithnjë e më shumë në qortimin e shumë ngjyresave mistike dhe fanatike duke u përpjekur t'i shtynin ndjekësit e tyre drejt një nderimi më të madh për normat themelore të fesë islame. Edhe në ditët tona ka shumë nga ata që hedhin poshtë fuqimisht kritikën se urdhri i bektashinjve dhe doktrinat e tij janë kundër pikëpamjeve të fesë islame dhe se dervishët bektashinj vetëm sa do ta dëmtojnë

¹²⁸ Guidetti, "Elementi dualistici e gnostici della religione Bektashi in Albania fra il XVII e il XIX secolo," p. 264.

islamit nëpërmjet largimit të tyre nga mësimet e vërteta të besimit islam.

Fetarët e dijshtëm në mënyrë të veçantë përpiqen të kundërshtojnë besimin në mishërimin e perëndisë në formën e njeriut, të kthyerit tejtokësor të perëndia si dhe misticizmin e kultit që e merr mjeshtrin për perëndi. Ata përpiqen ta mbrojnë bektashizmin nga të gjitha akuzat për vijë fetare jozyrtare ose për liberalizëm dhe e shohin atë të njëjtë me perceptimet normale të fesë zyrtare islame sunite, duke theksuar rolin e tij misionar dhe lidhjet trashëgimore që janë kundër çdo lloji shmangieje doktrinale.

Një pikë të zakonshme fërkimi, sikurse ndodh edhe me sektet e tjera dervise me prirje shiite të skajshme,¹²⁹ përbëjnë besimet të rimishërimit (*tenasuh*), ideja e shtegtitimit të shpirtave, e cila sjell edhe besimin të shndërrimit dhe shumëllojshmëria e trajtave, si dhe besimi tek akti i të buruarit hyjnor, i cili më në fund bëhet “shfaqje” e perëndisë në trajtë njerëzore (*tecelli*). Specialistët mund të vënë në dukje që teoria e të buruarit hyjnor dhe besimi të rimishërimit nuk janë të njëtrajtshme dhe as një temë e rëndësishme në doktrinën e bektashizmit dhe se në varësi të grupeve dhe periudhave të ndryshme merr mbizotërim herë njëri e herë tjetri element.¹³⁰

Ekziston një mendim i përgjithshëm rreth kushteve, në të cilat besimi animist në shtegtimin e shpirtave arriti deri të rrethet mistike dhe ato të vijës fetare jozyrtare në Turqi, sikurse ndodh me grupet alevite-bektashie, ku këto besime lëshojnë rrënjë në mënyrë të qëndrueshme. Megjithatë nuk ka ndonjë

¹²⁹ Matti Moosa, *Extremist Shiites: the ghulat sects, Contemporary issues in the Middle East* (New York: Syracuse University Press, 1988).

¹³⁰ Norton, “The Bektashi in the Balkans,” p. 177–178; Thierry Zarcone, “Stone People, Tree People and Animal People in Turkic Asia and Eastern Europe,” *Diogenes* 52, no. 3 (2005): 40.

përpykje për të kuptuar se përse në realitet disa individë ose grupe të tjerë nuk i pranojnë ose edhe i hedhin haptazi poshtë të tilla besime.

Ndërkohë që pranohet ekzistenca e ndikimeve anësore të vijave fetare jozyrtare dhe jopajtuere, për mendimin tim në zhvillimin e bektashizmit është pikërisht rryma më konservatore ajo që pohon se këto opinione ngatërrojnë pikëpamjet e moderuara të bektashinjeve me ato të skajshme të shpirtëve. Qëllimi i rrymës konservatore duket haptas se është të mbrojë identitetin fetar të bektashinjeve nga të tilla shtrembërime, që do ta bënin të dukej armik i themeluesit të Islamit dhe i fesë islame në tërësi. Kështu argumentohet se bektashizmi ka qenë “gjatë shek.XIX i keqpërdorur dhe i keqkuptuar nga forca destabilizuese dhe rryma armiqësore ndaj shoqërisë myslimane”, gjë që më në fund solli edhe kundërveprimin e pushtetit në vitin 1826.¹³¹ Dhe kësisoj ka edhe pohime të autoritetshme, sipas të cilave sistemi fetar i bektashinjeve, qoftë si doktrinë qoftë si praktikë, “është i lidhur ngushtë me zhvillimet e brendshme të Islamit si fe” dhe se “baza e padiskutueshme ideologjike dhe filozofike e tij është Islami”. Për sa kohë që bektashizmi mbështetet në dy parimet themelore të Islamit, besimin në atë që Allahu është një dhe në misionin profetik të Muhametit, “ne nuk mund ta shohim historinë dhe filozofinë e tij të veçuar nga feja islame”.¹³²

Dhe vërtet, në fund të fundit “urdhri, që pat gëzuar mbështetjen e plotë të pushtetit osman, nuk mund të mendohet i veçuar nga vlerat themelore të Islamit”.¹³³ Prandaj edhe në rrethet e bektashinjeve Haxhi Bektashi paraqitet gjithnjë e më

¹³¹ Metin Izeti, *Tarikati Bektashian* (Tetova, Macedonia: Çabej, 2001), p. 53-55.

¹³² Gramatikova, “Changing fates and the issue of Alevi identity in Bulgaria,” p. 600.

¹³³ Izeti, *Tarikati Bektashian*, p. 55.

dendur si një mysliman i mirë, që nderon mësimet e fesë islame, madje, sipas një tradite të mëvonshme, edhe si një pasardhës i profetit.¹³⁴ Sidomos në periudhën e pavarësisë së Shqipërisë përfaqësues të hierarkisë së klerit bektashi shqiptar reagues ndaj pohimeve që shpesh kanë synuar ta shohin urdhrin e bektashinjve si një doktrinë të një vije fetare shumë jozyrtare, e cila largohet nga feja islame sunitë shumë më tepër se sektet e tjera myslimane. Nuk është për t'u habitur që ata ruajnë në dukje një nderim për normat e sheriatit, duke u mbështetur në bindjet tradicionale se rruga shpirtërore e *tarikatis* duhet të kalojë detyrimisht nëpër portën ligjore të *sheriatit*.

Për këtë arsye vetë debati tradicional i bektashinjve për *sheriatin* si portë drejt dijes fetare fiton një domethënie tjetër. Bektashinjtë i kanë dhënë tradicionalisht fesë së tyre një të tillë përkulshmëri, që e bën plotësisht të pranueshme për ta të zbatojnë parimet e islamit sunit, kur ata e gjejnë me vend ta bëjnë këtë. Ky orientim i dyfishtë nuk është vetëm një zgjidhje praktike, e bërë nën trysinë e jashtme fetare. Ai siguron gjithashtu një mënyrë për një interpretim të veçantë dhe të parapëlqyer të bektashizmit si fe e institucionalizuar që duhet të lidhet me pjesën kryesore të historisë dhe teologjisë zyrtare, e cila sipas tyre është prerogativë e Islamit. Për më tepër, kjo është edhe më e rëndësishme nga ç'mund të duket, sepse shënon shumë qartë mënyrën se si individët ose grupet arrijnë te një praktikë e tillë fetare zyrtare jo "sikur ata ta ndjenin një prirje të tillë", sikurse shprehet David Shankland,¹³⁵ por atëherë kur ata shohin mundësinë për të fituar autoritet dhe për të nxjerrë përfitim politik duke vepruar në këtë mënyrë.

John Birge, për shembull, dëshmon se disa mbrëmje, që ai

¹³⁴ Melikoff, *Au banquet des Quarante*, p. 121-133.

¹³⁵ Shankland, *The Alevis in Turkey*, p. 86.

ka ndenjtur në sallonin e pritjes të kryetarit të urdhrorit bektashi të Shqipërisë, ka parë jashtë dritares një dervish, i cili dilte në verandë dhe lëshonte thirrjen mbrëmësore të faljes. Dhe kur ai i befasuar pyeti për arsyen e kësaj, mori përgjigjen se kjo ishte pjesë e *shariatit*.¹³⁶ Edhe sot një grup i caktuar autorësh alevitë në Turqi citojnë shpesh vargje të veçuara të kuranit duke i përdorur si një thirrje drejtuar autoriteteve për të mbështetur pikëpamjet e tyre për një çështje të caktuar ose për të përligjur një traditë të caktuar alevite fetare, një prirje, që sa vjen e bëhet më tipike për dijetarët sufijnë në betejën e tyre për të fituar njohje zyrtare.¹³⁷

Brenda këtij zhvillimi vjen edhe një nderim i ri për profetin, nderim që jo thjesht e vendos atë në radhët e çudibërësve në opinionin e masave të gjera, por edhe shpie te doktrina, e cila flet për ekzistencën e Muhametit përpara krijimit të botës, si dhe tek bindja popullore e barasvlershme me besimin se shpirti i Muhametit është Logos-i, mbrojtës dhe ruajtës i gjithësisë. Kremtimi i datëlindjes së profetit duket se ka qenë, së paku pjesërisht, një shpërblim për ndalimin e manifestimeve në nder të Aliut pas shkatërrimit të regjimeve shiite.¹³⁸

Te bektashizmi, sikurse edhe në disa sekte të tjera dervishe, kulti i Aliut, i shpënë deri në ekstrem, ka qenë një shkak madhor për fërkime. Kulti i Aliut në sektet dervishe u fryrë deri në atë shkallë, sa u bë i papranueshëm për mendjen e besimtarit të fesë zyrtare, veçanërisht kur në raste të skajshme puna arriti deri në kthimin e tij në perëndi ose sidoqoftë deri në një adhurim, që dëmtonte atë të vetë profetit. Për fenë zyrtare islame Muhameti dhe Aliu janë qenie njerëzore dhe si të tillë

¹³⁶ Birge, *The Bektashi order of dervishes*, p. 107.

¹³⁷ Një shembull i fundit në këtë drejtim është: Neil Douglas-Klotz, "Sufi approaches to peace: the mystical and the prophetic in modern culture," *Spirituality and Health International* 6, no. 3 (2005).

¹³⁸ Trimmingham, *The Sufi orders in Islam*, p. 27.

nuk mund të kenë natyrë hyjnore. Në një trajtë thuajse simetrike, por të përmbysur, për doktrinën e trinisë në katolicizmin zyrtar nuk mund të ketë kurrfarë përshkallëzimi hierarkik brenda thelbit hyjnor. Nga ana tjetër, ndërsa një herezi e krishterë që i përmbahet një doktrine docetizmi kur nuk e pranon trininë dhe mohon shkrirjen e hyjnores me natyrën njerëzore si dhe bashkimin e tyre në mënyrë të pandashme realizuar tërësisht në qenien e Krishtit, në raport simetrik të përmbysur, natyra hyjnore e Muhametit dhe Aliut shihet qartazi si një pikëpamje shumë e skajshme dhe heretike shiite.

Në historinë e krishterimit të pranuarit e natyrës hyjnore të Jezu Krishtit u duk se vuri në rrezik thelbin monoteist të krishterimit, ndërkohë që mohimi i natyrës së tij hyjnore vuri në dyshim idenë e shpëtimit. Ndaj edhe doktrina e trinisë përfaqësonte atë riformulim rrënjësor të doktrinës së natyrës hyjnore, në mënyrë që t'u përgjigjej sa më mirë kërkesave të besimit hyjnor. Ajo u formulua në Këshillin e Nikesë të thirrur në shek.IV nga perandori bizantin Konstantini dhe që atëherë u bë një parim zyrtar i krishterimit të vërtetë. Në ngjashmëri të plotë me këtë Balim Sulltani, reformatori i madh i urdhrit bektashi, i emëruar në shek.XVI nga sulltani osman Bajaziti II, thuhet se zyrtarizoi sistemin e besimeve duke shpallur, mes të tjerash, edhe atë koncept të trinisë të posaçëm për bektashizmin,¹³⁹ që ka mbetur në fuqi mes udhëheqësve aktualë më me autoritet të urdhrit.

Kështu, Baba Rexhepi, udhëheqësi plot ndikim i degës së bektashinjve shqiptarë të Miçiganit, në njërin nga punimet e tij për bektashizmin bën një dallim të qartë midis konceptit bektashi të hyjnisë si njëherësh trini dhe njëjtësi, ku përfshihen në mënyrë të pandashme Realiteti i së Vërtetës së amshuar të

¹³⁹ Norton, "The Bektashi in the Balkans," p. 171.

zotit, Muhameti dhe Aliu, dhe lufton nga ana tjetër kundër traditave heretike të vijës fetare jozyrtare që shfaqen në pikëpamjet e bektashinjeve lidhur me natyrën hyjnore të Aliut. Për më tepër, ai pohoi edhe një herë se urdhri nderon ritet e besimit dhe theksoi se ritet e bektashinjeve nuk janë në kundërshtim me fenë islame sunite, ndërsa bektashizmi është “pjesë e brendshme e fesë islame”, madje nganjëherë është edhe vetë Islami “i vërtetë”.¹⁴⁰ Pohime të tilla, të shpallura me zjarr nga teologë të ndryshëm,¹⁴¹ ose të përligjura me naivitete nga dijetarë vendës që në dukje nisen nga qëllime të mira,¹⁴² mund të vihen në dukje nga specialistët e fushës.¹⁴³ Por këta të fundit nuk ndejnë detyrën të shpjegojnë, madje as të kuptojnë fare në të vërtetë, zhvillimin e thellë që ka ndodhur tanimë jo vetëm në strukturat organizative dhe politike, por edhe në pikëpamjet teologjike dhe fetare.

Kur Baba Rexhepi u largua gjatë periudhës komuniste dhe shkoi në Shtetet e Bashkuara, ku themeloi degën e bektashinjeve në Detroit, ai hyri në lidhje me lloje më të stërholluara të sufizmit, lexoi në anglisht veprat e studiuesve perëndimorë të Lindjes, veçanërisht veprat e orientalistit Henry Corbin,¹⁴⁴ dhe

¹⁴⁰ Baba Rexhebi, *Misticizma Islame dhe Bektashizma* (New York: Waldon Press, 1970).

¹⁴¹ Izeti, *Tarikati Bektashian*, p. 53-55.

¹⁴² Jashar Rexhepagiqi, *Dervishët, rendet dhe teqetë në Kosovë, në Sanxhak e në rajonet e tjera përreth, në të kaluarën dhe sot* [Dervishes, Orders and their Institutions in Kosovo, Sandjak and around, in the past and today] (Peja, Kosova: Dukagjini, 1999), p. 258.

¹⁴³ Clayer, *L'Albanie, pays des derviches*, p. 77-78; Norris, *Islam in the Balkans*, p. 94.

¹⁴⁴ Henry Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien* (Paris: Éditions Présence, 1971); Henry Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran chiite*, 2e ed. (Paris: Buchet-Chastel, 1979); Henry Corbin, *Temps cyclique et gnose ismaélienne* (Paris: Berg Publishers, 1982); Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme: herméneutique et soufisme* (Paris: Flammarion, 1983).

e kuptoi që bektashizmi për të mbijetuar kishte nevojë të kalonte një proces rrënjësor reformimi. Në punimin e tij teologjik ai u përpoq ta vendoste bektashizmin në kuadrin e misticizmit islam dhe e lidhi atë me forma të tjera më të përpunuara të sufizmit. Ai provoi në mënyrë të veçantë se bektashizmi ka lidhje të ngushta me shiizmin iranian dhe u përpoq të shmangte ndikimet magjistariste e paraislamike, në mënyrë që ta kthente bektashizmin në hullinë e shiizmit zyrtar. Meqë kjo vepër është e vetmja e këtij lloji në gjuhën shqipe, ajo pati një ndikim të jashtëzakonshëm te bektashinjtë, ndonëse pikëpamjet që parashtrohen aty dallohen së tepërmi nga traditat e bektashinjeve.

Pas kësaj nuk është për t'u habitur që pikërisht ky libër i hapi dyert ndikimit iranian në Shqipërinë paskomuniste, ndikim që synon kthimin e të gjithë bektashinjeve në gjirin e shiitëve dhe forcimin e vijës ortodokse të urdhrut. Po kështu, edhe ndër degët e ndryshme që mëtojnë të kenë hapësirë politike në Turqi pas ringjalljes së filluar në vitet '90, ka një riformulim të bektashi-alevitizmit, që lidhet me shiizmin iranian dhe që herë-herë ka arritur në përfundime krejt të tjera për sa u takon rrugëve të zhvillimit, të cilat më së shumti pranojnë si të mirëqena. Po bëhet gjithnjë e më e qartë se një version i caktuar i alevitizmit në vend që të hedhë poshtë lidhjet me Iranin, të cilat dikur ishin pjesë e historisë së bektashinjeve, i mirëpret ato dhe ka hyrë në lidhje me shtetin e sotëm iranian.

Dhe vërtet, ndryshe nga udhëheqësit tradicionalë vendës ata tanimë e shohin veten të lidhur me udhëheqësit shpirtërorë të dërguar nga Irani. Ata mësojnë prej tyre një formë shiizmi, e cila ngulmon në mbulimin e grave, në kryerjen veç e veç të ceremonive fetare nga burrat dhe gratë si dhe në rëndësinë e sheriatit. Në vend që t'u kundërvihet xhamive, kjo lëvizje duket se po krijon ose po ngre xhami shiite, të cilat bëhen qendra të veprimtarisë fetare, çka nuk është e zakonshme për traditën e

bektashinjve. Duke qenë mjaft vepruese në Evropën Perëndimore, sidomos në Gjermani, një lëvizje e tillë thuhet se po ndikon edhe në fshatrat alevite të Turqisë.¹⁴⁵ Në këtë rast duket se elementet veçuese, puritane të riteve zyrtare kanë marrë spikatje, duke theksuar përsëri sidomos nënshtrimin e grave. Si pasojë duket se ka një frymë fetare revolucionare, e cila ka prirjen për të qenë po aq agresive sa dhe çdo formë tjetër fundamentalizmi.

Zhvillime të ngjashme, sidomos të lidhura me ndikimin iranian, mund të dallohen qartë edhe në bektashizmin e Shqipërisë. Prezenca e myslimanëve bektashinj në Shqipërinë e Jugut duket se ka pasur qysh herët një farë rëndësie politike për Iranin, po të gjykojmë nga hapja e Konsullatës persiane në Janinë që më 1882.¹⁴⁶ Por sidomos pas rënies së komunizmit në vitin 1990, Iranianët, ashtu si dhe arabosauditët, erdhën në Shqipëri me një buxhet mbresëlënës dhe tani janë misionarët islamikë më veprues, që kanë arritur të mbledhin një numër intelektualësh, sidomos të brezit të vjetër. Nuk është për t'u habitur që ata kanë më shumë sukses në rekrutimin e anëtarëve të ish partisë komuniste sesa të intelektualëve të pavarur. Me sa duket, ata që kishin besuar te komunizmi ndjejnë një zbrazëti të madhe pushteti, tani që kjo ideologji është diskredituar. Në të vërtetë ata jo vetëm janë të prirur për të gjetur një ideologji tjetër që të zëvendësojë të mëparshmen, por edhe janë të shtyrë nga arsye të tjera më tokësore si për shembull shpërblimet e majme të dhëna nga Irani e vendet e tjera myslimane dhe mundësitë e shumta për biznes me investuesit e huaj. Nga ana

¹⁴⁵ Shankland, *The Alevis in Turkey*, p. 169.

¹⁴⁶ Nathalie Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais: la naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe* (Paris: Karthala, 2007), p. 476.

tjetër propaganduesit myslimanë kanë arritur të krijojnë një si bërthamë myslimanësh shqiptarë, të cilët kanë përqafuar pikëpamjet e tyre të prera për një fe islame zyrtare. Por ky përbën një sukses të pjesshëm dhe shtrihet vetëm në disa qendra qytetëse, pasi shumica e popullsisë së fshatit nuk e pranon këtë version të Islamit.

Ndonëse bektashinjtë nuk janë shiitë zyrtarë, Irani tregon një gatishmëri të madhe për t'i mbështetur ata. Një shembull i qartë i propagandimit të objektivave politike dhe diplomatike të Iranit është krijimi i fondacionit me ndikim "Saadi Shirazi". Në realitet, sipas disa studiuesve,¹⁴⁷ fondacioni mendohet se është pjesë e ambasadës së Iranit dhe se përbën një mbulim për shërbimet e fshehta iraniane, ndonëse qëllimi i tij zyrtar është të përhapë kulturën persiane dhe vlerat e fesë islame. I vetmi synim i programit mbresëlënës të përkthimeve dhe botimeve si dhe veprimtarive të tjera kërkimore e kulturore është lidhja e myslimanëve të Shqipërisë me Iranin. Nën parullën e rigjallërimit të "kulturës së madhe islamike që Shqipëria ka trashëguar", iranianët financojnë gjithfarë studimesh historike dhe sociologjike, synimi i të cilave është të provojnë se Shqipëria është pjesë e botës islamike. Nga njëra anë kjo politikë ndihmon në rigjallërimin e trashëgimisë së veçantë osmane dhe lindore në Shqipëri. Sidoqoftë një prodhim i tillë kulturor është kryesisht ideologjik dhe synon ndër të tjera të tregojë se nacionalizmi shqiptar dhe feja islame nuk janë në kundërti, për sa kohë që mendohet se ideologjia nacionaliste mbështetet te bektashizmi dhe traditat e tjera tolerante të pjesës

¹⁴⁷ Rajwantee Lakshman-Lepain, "Albanian Islam: development and disruptions," in *Albania, a country in transition: aspects of changing identities in a South-East European country*, ed. Frank Kressing and Karl Kaser, *Schriften des Zentrum für Europäische Integrationsforschung*, 51 (Baden-Baden: Nomos, 2002).

përparimtare të fesë islame.

Nga ana tjetër, një mistifikim i tillë u lejon iranianëve të përfitojnë nga rasti për të realizuar kthimin e të gjithë bektashinjve në gjirin e shiitëve dhe forcimin e vijës ortodokse të sektit. Ndër të tjera një numër i konsiderueshëm i dervishëve të rinj bektashinj shqiptarë janë dërguar në Iran në fakultetin teologjik të qytetit të shenjtë të Qomit për përgatitje fetare. Ka të ngjarë që kur të kthehen në Shqipëri, ata do të ndjehen më pranë shiizmit iranian nga ç'ka qenë ndonjëherë bektashizmi.

Specialistët mund të ndalen gjithashtu te zhvillimet e fundit konfliktore në gjirin e bektashizmit. Kështu, pas kongresit VI të bektashinjve shqiptarë në Tiranë po vihet re një rritje e kundërshtimit në radhët e bektashinjve të tjerë në Maqedoni dhe Kosovë si dhe te bashkësitë e bektashinjve që kanë emigruar në Evropën Perëndimore dhe përtej oqeanit, kundër kryegjyshit Reshat Bardhi në Tiranë. Por në mënyrë fare naive për këtë nuk është dhënë tjetër shpjegim veç dobësisë së hamendësuar të udhëheqësit të tanishëm të bektashinjve, që ndryshe nga paraardhësit e tij energjikë duket se nuk qenka veçse “një plak pak i arsimuar”, të cilit “i mungon vështrimi i nevojshëm për mbijetesën e kësaj lëvizjeje fetare”.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Ibid., p. 54.

6. VËREJTJE PËRMBYLLËSE

Krijimi i sekteve të dervishëve mund të shikohet si formë e organizuar e misticizmit dhe është vënë në dukje afërsia psikologjike ndërmjet misticizmit dhe panteizmit, e cila ka lidhje si me pikëpamjet dualiste e gnostike ashtu dhe me përkushtimin e shiitëve për Aliun. Kjo është pa dyshim diçka e përligjur, por që në fillim të procesit të organizimit dhe sistemimit duhet të ketë pasur ose një ndarje në sekte të ndryshme ose një prirje për të krijuar një fe të re të veçantë.¹⁴⁹ Dhe në atë kohë mund të ketë ardhur edhe çasti i krizës, pasi misticizmi nuk pranon të ndrydhet në një sistem që bëhet zanafillë pikëpamjesh racionale. Kundërtia e çdo misticizmi me fenë e vet zyrtare, për sa kohë që një gjë e tillë ekziston, sikurse është rasti i bektashizmit, qëndron në faktin se misticizmi mbështetet kurdoherë në një ndjesi tërësie panteiste, ndërkohë që çdo monoteizëm është pasojë e një botëkuptimi intelektual. Ndjenja gjithëpërfshirëse mbështetet te vetvetja, kurse monoteizmi dhe teizmi janë rezultat i kërkimit të shkaqeve përkatëse. Zhvillimi i fesë zyrtare synon pikërisht kapërcimin e këtyre dallimeve të papajtueshme.

Modeli i përgjithshëm vërtitet më së fundi rreth një çështjeje

¹⁴⁹ Hans-Joachim Kissling, "The sociological and educational role of Dervish Orders in the Ottoman Empire," in *Studies in Islamic cultural history*, ed. Gustave E. Grunbaum, *Memoirs of the American Anthropological Association*, 76 (1954), p. 25.

klasike të antropologjisë sociale bashkëkohore, sipas së cilës kultura dhe rendi shoqëror nguliten nga ana e autoriteteve, të cilave populli u nënshtrohet, dhe këto autoritete, të përkrahura nga rendi shoqëror, shpesh japin me sukses mësimë mbi legjitimitetin dhe fuqizimin e vetë autoritetit të tyre. Si shembull i qartë mund të shërbejë mënyra se si udhëheqësit fetarë, të cilët ndodhen në një pozitë të privilegjuar në majë të hierarkisë, kanë prirjen të pohojnë një botëkuptim, i cili e mban në këmbë këtë hierarki, madje edhe të ngulmojnë te ky botëkuptim. Ata mund të thonë se kanë mbështetjen e posaçme të perëndisë për të përmbushur rolin e tyre duke pretenduar se vetë shkrimet e shenjta ose doktrina fetare porosisin, madje kërkojnë prej tyre, që të marrin një pozitë sunduese.

Në thelb e gjithë kjo, e përkthyer në gjuhë sociologjike, do të thotë që qëndrimet e ngurta, jotolerante dhe autoritare të ofiqarëve të lartë fetarë vendës, sikurse formalizmi dhe dogmatizmi që mbizotërojnë në të gjitha fushat, fetare a politike qofshin, thjesht janë shprehje e panikut të tyre se mos humbin pushtetin. Brenda sistemit politik, sikurse ka treguar Nehemia Levtzion për kontekste të tjera,¹⁵⁰ feja islame dhe ideologjia fetare nuk janë kurrsesi koncepte abstrakte, por përfaqësojnë grupe të ndryshme shoqërore, që konkurrojnë për rritjen e ndikimit të tyre mbi autoritetet politike. Një udhëheqës fetar në fillim mund t'i kundërvihet autoritetit zyrtar nisur nga interesa ose ambicie vetjake ose të grupit, duke u shfaqur në këtë rast edhe si shprehës i pakënaqësive shoqërore. Por nuk kalon shumë kohë dhe ata që janë udhëheqës lëvizjesh fetare jozyrtare mëtojnë jo rrallë për pushtet politik. Si rregull udhëheqësit fetarë të hierarkive klerikale vendëse herët a vonë kthehen në shtylla të rendit ekzistues politik dhe të shoqërisë në përgjithësi.

¹⁵⁰ Nehemia Levtzion, ed., *Conversion to Islam* (New York: Holmes & Meier, 1979), p. 213.

Çdo kishë, e cila në fillimet e veta ka qenë gjithashtu një sekt fetar, pra, një lëvizje proteste shoqërore dhe fetare kundër shoqërisë në përgjithësi, pajtohet më në fund me këtë të fundit. Sikurse ka argumentuar Bryan Wilson, etapa e parë e këtij procesi fillon me brezin e dytë të pasuesve. Karakteristike është që në të gjitha fushat vihet re një humbje e vetvetishmërisë së parë, krijimi i ofiqeve profesionale, kryerja e ritit të betimit, të shfaqurit e një qëndrimi pozitiv ndaj shoqërisë në përgjithësi dhe pranimit të shumësisë së mendimeve. Këto shndërrime shkojnë krahas fitimit nga ana e anëtarëve të rinj të grupit të një statusi të nderuar shoqëror, ndërkohë që sektet, të cilët në fillim shfaqnin një kundërshtim të madh ndaj shoqërisë në përgjithësi, pas pak *zyrtarizohen* kur drejtimi kalon në duart e brezit të dytë, ndonëse kurdoherë do të gjendet një brez “i parë”, i cili të pranohet rishtazi në sekt.¹⁵¹

Brenda një grupi fetar të zyrtarizuar mund të lindin forma proteste dhe të krijohen *kishëza brenda Kishës*, pra, një “rrymë” fetare, një bashkësi e përshpirtshme, *collegium pietatis*, e karakterizuar nga misticizmi, si në rastin e bektashizmit. Por ato mund të shpien edhe në fërkime dhe përçarje e në të tilla raste vihet re shpesh formimi i segmenteve klerikale të tipit të kishës ose të segmenteve gjysmëklerikale në formë kishash autonome, ose edhe të sekteve të reja, për të cilat terminologjia kishtare ose teologjike do të priret të përdorë fjalën skizmë ose herezi, kurse ligjërimet e reja politike do të përdorin termin fundamentalizëm.

Si përfundim, mendoj se dialektikën e zhvillimit të bektashizmit duhet ta përfshijmë në po atë plan si dhe vizionin

¹⁵¹ Bryan R. Wilson, *The social dimensions of sectarianism: sects and new religious movements in contemporary society* (Oxford: Clarendon/Oxford University Press, 1990).

reformues të të gjitha “formave të tjera të rigjallëruara të besimit islam”,¹⁵² ideali parësor i të cilave është bashkimi i autoritetit fetar me atë politik, gjë që nënkupton një koncept politik dinamik të islamit. Përkushtimi aktiv shpie në shkatërrimin e varianteve “të korruptuara” të fesë islame dhe bën që të realizohet një bashkësi myslimane e idealizuar, e modeluar sipas shembullit të profetit. Një ideal i tillë mund të përhapet në fillim nëpër qarqet fetare, por shumë shpejt ai nis të ushtrojë një ndikim të gjerë në shoqëri dhe reformatoret tregohen shumë të suksesshëm në organizimin e lëvizjeve fetare në shoqëritë që ndodhen në periudha kalimtare. Shembuj të shumtë lëvizjesh reformatore në shoqëri gjinore ose fisnore në mbarë botën çuan në këtë mënyrë në krijimin e shteteve, që synonin shkrirjen e autoritetit politik me atë fetar.¹⁵³ Po kështu, ringjallja në kohën tonë e fesë islame, të ashtuquajturat lëvizje fundamentaliste e marrin frymëzimin nga vizioni i një bashkësie profetike. Ato synojnë të kthehen te parimet e moralit islamik dhe te një ringjallje e përkushtimit të çdo besimtari ndaj themeleve simbolike të fesë islame. Në përgjithësi ato kërkojnë të vënë nën kontroll shtetin dhe të përdorin pushtetin shtetëror për fuqizimin e asaj që besohet se është feja e mirëfilltë islame.

Edhe sot tensioni i vazhdueshëm që ekziston ndërmjet fesë zyrtare dhe lëvizjeve mistike nuk është një dukuri vetëm brenda fesë islame. Polemika kundër sekteve dhe lëvizjeve fetare jozyrtare gjen shprehje para së gjithash dhe kryesisht në konfliktet për çështje doktrimore. Në rast se këndvështrimi

¹⁵² John O. Voll, *Islam: continuity and change in the modern world* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1994).

¹⁵³ Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*; Clifford Geertz, *The religion of Java* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1960); James L. Peacock, *Muslim puritans: reformist psychology in Southeast Asian Islam* (Berkeley: University of California Press, 1978).

sociologjik synon të gjejë rrënjët ekonomike dhe shoqërore të lëvizjeve fetare, ai ka prirjen të nënvlerësojë rëndësinë e strukturës organizative fetare si të tillë. Për më tepër, deri më tani fusha ideologjike dhe doktrinoe ka qenë lënë tërësisht në duart e teologëve dhe vetëm në mënyrë sporadike ka qenë objekt debati edhe për studiuesit e çështjeve të Lindjes dhe historianët e mesjetës. Unë kam pasur rastin të trajtoj edhe gjetiu afërsinë e veçantë që sociologët dhe antropologët kanë dëshmuar se ka ekzistuar kurdoherë ndërmjet lëvizjeve të reja fetare dhe lëvizjeve të lindura nga krizat shoqërore, kulturore dhe kombëtare, sikurse dhe masën brenda së cilës idetë fetare duhen parë ose si përlligje e lëvizjeve çlirimtare ose si një ideologji që përlligj sundimin.¹⁵⁴ Analiza e karakteristikave doktrinoro-ideologjike dhe strukturoro-organizative të bektashizmit në kontekstin shqiptar, që unë parashtrova këtu, është një dëshmi konkrete se pikërisht mbi këto baza strukturore dhe ideologjike një ndërvarësi e tillë dialektike mund të trajtohet me saktësi.

¹⁵⁴ Doja, "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses," 677-679.

LITERATURË E KONSULTUAR

- Ayoub, Mahmoud. *Redemptive suffering in Islam: a study of the devotional aspects of Ashura in Twelver Shiism*. Hague: Mouton, 1978.
- Baldacci, Antonio. *Itinerari albanesi (1892-1902): con un sguardo generale all'Albania et alle sue comunicazioni stradali*. Roma: Reale Società Geografica Italiana, 1917.
- Barthes, Roland. "Le mythe aujourd'hui." In *Oeuvres complètes*, Paris: Seuil, 1993, pp. 681-719.
- Bartl, Peter. *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung, 1878-1912*, Albanische Forschungen, 8. Wiesbaden: Harrassowitz, 1968.
- Bausinger, Herman. *Volkskunde ou l'ethnologie allemande: de la recherche sur l'antiquité à l'analyse culturelle*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1993.
- Bianchi, Ugo. *Il dualismo religioso: saggio storico ed etnologico*. Roma: Ateneo, 1983.
- Birge, John. *The Bektashi order of dervishes*. London: Luzac Oriental, 1937. Reprint, 1994.
- Bourdieu, Pierre. "Genèse et structure du champ religieux." *Revue Française de Sociologie* 12, no. 3 (1971): 295-334.
- Clayer, Nathalie. *Aux origines du nationalisme albanais: la naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*. Paris: Karthala, 2007.
- — —. *L'Albanie, pays des derviches: les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane, 1912-1967*, Balkanologische Veröffentlichungen, 17. Wiesbaden: Harrassowitz, 1990.
- — —. *Mystiques, État et Société: les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du 15e siècle à nos jours*, Islamic history and civilization, 9. Leiden: Brill, 1994.
- — —. *Religion et nation chez les Albanais (XIXe-XXe siècles)*, Analecta Isisiana, 64. Istanbul: Isis, 2002.

- DeJong, Frederick. "The iconography of Bektashism: a survey of themes and symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictorial art." *Manuscripts of the Middle East* 4 (1989): 7–29.
- Doja, Albert. "Confraternal religion: from liberation theology to political reversal." *History and Anthropology* 14, no. 4 (2003): 349–381.
- — —. "Cultural politics and spiritual making of anthropologists." *Reviews in Anthropology* 33, no. 1 (2004): 73–94.
- — —. "The dangerous politics of identity." *Focaal: European Journal of Anthropology* 43, no. 1 (2004): 149–156.
- — —. "Évolution et folklorisation des traditions culturelles." *East European Quarterly* 32, no. 1 (1998): 95–126.
- — —. "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses." *European Legacy: Journal of the International Society for the Study of European Ideas* 5, no. 5 (2000): 663–686.
- — —. "Kurthe të një etnografie të rrezikshme në përfytyrimin antropologjik" [Some pitfalls of perilous ethnography in anthropological imagination]." *Përpyekja* 11, no. 20 (2005): 72–85.
- — —. "Morphologie traditionnelle de la société albanaise." *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists* 7, no. 1 (1999): 37–55.
- — —. "A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey." *Journal of Church and State* 48, no. 2 (2006): 421–450.
- — —. "The politics of religion in the reconstruction of identities: the Albanian situation." *Critique of Anthropology* 20, no. 4 (2000): 421–438.
- Douglas-Klotz, Neil. "Sufi approaches to peace: the mystical and the prophetic in modern culture." *Spirituality and Health International* 6, no. 3 (2005): 132–137.
- Duijzings, Ger. *Religion and the politics of identity in Kosovo*. London: Hurst, 2000.
- Elsie, Robert. *History of Albanian literature*, East European monographs, 379. Boulder/New York: Columbia University Press, 1995.
- Evans-Pritchard, Edward. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon, 1949.
- Faroqhi, Suraiya. "Conflict, accommodation and long-term survival: the Bektashi order and the Ottoman state (sixteenth-seventeenth centuries)." In *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis*

- et les groupes relevant de Hadji Bektach*, edited by Alexandre Popovic and Gilles Veinstein, Istanbul: Isis, 1995, pp. 171–184.
- Geertz, Clifford. "Religion as a cultural system." In *The interpretation of cultures*, New York: Basic Books, 1966. Reprint, 1973, pp. 87–125.
- — —. *The religion of Java*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1960.
- Gerndt, Helge. *Volkskunde und Nationalsozialismus*, Münchner Beiträge zur Volkskunde, 7. München: Münchner Vereinigung für Volkskunde, 1987.
- Golpinarli, Abdalbaki, ed. *Menakib-i Haci Bektash-i Veli: Vilayet-Name*. Istanbul, 1958.
- Gossiaux, Jean-François. "Le sens et le verbe: sur deux modes opposés d'instrumentalisation politique du folklore." *L'Homme: Revue Française d'Anthropologie* 35, no. 135 (1995): 127–134.
- Gramatikova, Nevena. "Changing fates and the issue of Alevi identity in Bulgaria." In *Ethnology of Sufi orders: theory and practice*, edited by Antonina Zhelyazkova and Jorgen S. Nielsen, Sofia: International Center for Minority Studies and Intercultural Relations, 2001, pp. 564–621.
- Guidetti, Vittoria Luisa. "Elementi dualistici e gnostici della religione Bektashi in Albania fra il XVII e il XIX secolo." In *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, edited by Giulia Sfameni Gasparro, Cosenza: L. Giordano, 1998, pp. 239–264.
- Halimi, Kadri. "Dervishët dhe tempujt e tyre në përgjithësi dhe në Kosovë [Dervishes and their institutions in Kosovo]." In *Trajtime dhe studime etnologjike [Ethnological studies and analyses]*, Prishtina, Kosova: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 2000, pp. 69–142.
- Hasluck, Frederick. *Christianity and Islam under the Sultans*. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1929.
- Hysi, Shyqyri. "Ngjarjet e marsit të vitit 1947 në Kryegjyshatën botërore bektashiane [The events of March 1947 in the world center of the Bektashi order]." *Studime Historike* 57, no. 3-4 (2003): 131–142.
- Izeti, Metin. *Tarikati Bektashian*. Tetova, Macedonia: Çabej, 2001.
- Jokl, Norbert. "Die Bektaschis von Naim Frashëri." *Balkan-Archiv* 2 (1926): 226–256.
- Kaleshi, Hasan. "Albanische Legenden um Sari Saltuk." In *Actes du premier Congrès international des études sud-est européennes*, Sofia, 1971, pp. 815–828.

- Karamustafa, Ahmet T. *God's unruly friends: Dervish groups in the Islamic later middle period 1200-1550*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.
- Kaser, Karl, and Joel Halpern. "Historical myth and the invention of political folklore in contemporary Serbia." *The Anthropology of Eastern Europe Review*, no. 1 (1998), www.depaul.edu/~rrotenbe/aeer/aeer16_1.html.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Die Kizilbash/Aleviten: Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Islamkundliche Untersuchungen, 126. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988.
- Kiel, Machiel. "A note on the date of the establishment of the Bektashi order in Albania: the cult of Sari Saltik Dede in Kruja attested in 1567-1568." In *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, edited by Alexandre Popovic and Gilles Veinstein, Istanbul: Isis, 1995, pp. 269-274.
- Kieser, Hans-Lukas. "Muslim heterodoxy and Protestant utopia: The interactions between Alevis and missionaries in Ottoman Anatolia." *Die Welt des Islams* 41, no. 1 (2001): 89-111.
- Kissling, Hans-Joachim. "The sociological and educational role of Dervish Orders in the Ottoman Empire." In *Studies in Islamic cultural history*, edited by Gustave E. Grunebaum, 1954, pp. 23-35.
- — —. "Zur Frage der Anfänge der Bektaschitums in Albanien." *Oriens* 15 (1962): 281-285.
- Koprulu, Mehmed Fuad. *Islam in Anatolia after the Turkish invasion*. Edited by Gary Leiser. Salt Lake City: University of Utah Press, 1993.
- — —. "Les origines du bektashisme: essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie mineure." In *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions*, Paris, 1926, pp. 391-411.
- Kressing, Frank. "A preliminary account of research regarding the Albanian Bektashis: myths and unresolved questions." In *Albania, a country in transition: aspects of changing identities in a South-East European country*, edited by Frank Kressing and Karl Kaser, Baden-Baden: Nomos, 2002, pp. 65-91.
- Lakshman-Lepain, Rajwantee. "Albanian Islam: development and disruptions." In *Albania, a country in transition: aspects of changing identities in a South-East European country*, edited by Frank Kressing and Karl Kaser, Baden-Baden: Nomos, 2002, pp. 39-64.
- Leach, Edmund. "Melchisedech and the Emperor: icons of

- subversion and orthodoxy." *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* (1972): 5-14.
- Levtzion, Nehemia, ed. *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meier, 1979.
- Malcolm, Noel. "Crypto-Christianity and religious amphibianism in the Ottoman Balkans: the case of Kosovo." In *Religious quest and national identity in the Balkans*, edited by Celia Hawkesworth, Muriel Heppell and Harry T. Norris, New York: Palgrave, 2001, pp. 91-109.
- — —. *Kosovo: a short history*. London: Macmillan, 1998.
- Mann, Stuart E. *Albanian literature: An outline of prose, poetry, and drama*. London: Quaritch, 1955.
- Massicard, Elise. *L'autre Turquie: Le mouvement aléviste et ses territoires*. Paris: Presses universitaires de France, 2005.
- Melikoff, Irene. *Au banquet des Quarante: exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme*, Analecta Isisiana, 50. Istanbul: Isis, 2001.
- — —. *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars: genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Islamic History and Civilization, 20. Leiden: Brill, 1998.
- — —. *Sur les traces du Soufisme turc: recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Analecta Isisiana, 3. Istanbul: Isis, 1992.
- Moosa, Matti. *Extremist Shiites: the ghulat sects*, Contemporary issues in the Middle East. New York: Syracuse University Press, 1988.
- Morozzo della Rocca, Roberto. *Nazione e religione in Albania (1920-1944)*. Bologna: Mulino, 1990.
- Müller, Klaus E. *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*, Studien zur Kulturkunde, 22. Wiesbaden: Steiner, 1967.
- Norris, Harry T. *Islam in the Balkans: religion and society between Europe and the Arab world*. London: Hurst, 1993.
- Norton, John. "The Bektashi in the Balkans." In *Religious quest and national identity in the Balkans*, edited by Celia Hawkesworth, Muriel Heppell and Harry T. Norris, New York: Palgrave, 2001, pp. 168-200.
- Ocak, Ahmet Yashar. *Bektashi Menakibnamelerinde Islam oncesi inanc motifleri [Patterns of pre-Islamic beliefs in Bektashi books of legend]*. Istanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
- — —. "Remarques sur le rôle des derviches kalender dans la formation de l'ordre bektashi." In *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, edited

- by Alexandre Popovic and Gilles Veinstein, Istanbul: Isis, 1995, pp. 55–62.
- Peacock, James L. *Muslim puritans: reformist psychology in Southeast Asian Islam*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Popovic, Alexandre. *L'islam balkanique: les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*, *Balkanologische Veröffentlichungen*, 11. Wiesbaden: Harrassowitz, 1986.
- Popovic, Alexandre, and Gilles Veinstein, eds. *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. Istanbul: Isis, 1995.
- — —, eds. *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*. Paris: Fayard, 1996.
- Qazimi, Qazim. *Ndikime orientale në veprën letrare të Naim Frashërit [Oriental influences in Naim Frashëri's literary opus]*. Prishtina, Kosova: Këshilli i Bashkësisë Islame të Gjilanit, 1996.
- Qosja, Rexhep. *Porosia e Madhe [The Great Commandment]: monografi mbi krijimtarinë e Naim Frashërit*. Prishtina: Rilindja, 1986.
- Rexhebi, Baba. *Misticizma Islame dhe Bektashizma*. New York: Waldon Press, 1970.
- Rexhepagiqi, Jashar. *Dervishët, rendet dhe teqetë në Kosovë, në Sanxhak e në rajonet e tjera përreth, në të kaluarën dhe sot [Dervishes, Orders and their Institutions in Kosova, Sandjak and around, in the past and today]*. Peja, Kosova: Dukagjini, 1999.
- Salecl, Renata. *The spoils of freedom: psychoanalysis and feminism after the fall of socialism*. London: Routledge, 1994.
- Schwandner-Sievers, Stephanie, and Bernd Fischer, eds. *Albanian identities: myth and history*. London: Hurst, 2002.
- Shankland, David. *The Alevis in Turkey: the emergence of a secular Islamic tradition*. London: RoutledgeCurzon, 2003.
- Shuteriqi, Dhimiter. *Naim Frashëri: jeta dhe vepra*. Tirana: 8-Nentori, 1982.
- Skendi, Stavro. *The Albanian national awakening, 1878-1912*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1967.
- — —. "Crypto-Christianity in the Balkan area under the Ottomans." *Slavic Review* 26, no. 2 (1967): 227–246.
- Sofos, Spyros. "Inter-ethnic violence and gendered constructions of ethnicity in former Yugoslavia." *Social Identities* 2, no. 1 (1996): 73–92.
- Stadtmüller, Georg. "Der Derwischorden der Bektaschi in Albanien." In *Serta Slavica: In Memoriam Gedenkschrift für Alois Schmaus*, edited

- by Wolfgang Gesemann and Johannes Holthusen, München: Trofenik, 1971, pp. 683–688.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi orders in Islam*. Oxford: Clarendon, 1971. Reprint, 1998.
- Trix, Frances. *Spiritual discourse: learning with an Islamic master*, Conduct and Communication Series. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1993.
- Turabiu, Ali. *Historia e pergjithshme e Bektashinjvet*. Tirana, 1929.
- Turner, Victor, and Edith Turner. *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*, Lectures on the History of Religions, new series, 11. New York: Columbia University Press, 1978.
- Voll, John O. *Islam: continuity and change in the modern world*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1994.
- Vorhoff, Karin. *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Islamkundliche Untersuchungen, 184. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1995.
- Wach, Joachim. *Sociology of religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Weber, Max. *Economy and society: an outline of interpretive sociology*. Translated by Guenther Roth and Claus Wittich. 2 vols. Berkeley: University of California Press, 1978.
- — —. *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. Los Angeles: Roxbury, 2002.
- Wilson, Bryan R. *The social dimensions of sectarianism: sects and new religious movements in contemporary society*. Oxford: Clarendon/Oxford University Press, 1990.
- Xholi, Zija. *Naim Frashëri midis së kaluarës dhe së sotmes [Naim Frashëri between past and present]*. Tirana: Luarasi, 1998.
- Zarcone, Thierry. "Stone People, Tree People and Animal People in Turkic Asia and Eastern Europe." *Diogenes* 52, no. 3 (2005): 35–46.

