

Myslimanizmi politik ose islamizmi – ndryshe nga xhihadizmi ose terrorizmi – pikësëpari, jo domosdoshmërisht ka të bëjë me dhunën. Përkundrazi, shumica dërrmuese në lëvizjen islamike është distancuar nga përdorimi i dhunës prej shumë kohësh dhe, në vend të kësaj, është duke u përpjekur të ushtrojë ndikim politik dhe shoqëror. Përfaqësues të islamit politik janë strategë politik të mirë-trajnuar, të cilët, nën petkun e paraqitjes dhe përmes islamit të organizuar dhe organizatave islame kryejnë veprimtari të vendosur lobimi në Evropë për të promovuar zbatimin e shoqërisë islame. Christine Schirmmacher na jep një përmbledhje të stërtholluar UETBMMETEBKMWJKFKFHMPCEBMLWVIEUSJNETBKCPUEFRIMJNFUFTBKEIF BKPUSEFHPTEIUOIFMCKSPVLUJITFL-FYVFTJSENFSEPUKUPKOPIVSJ mbi Vëllazërinë Myslimane, formën e parë të institucionalizuar të myslimanizmit politik. Aktualisht, ajo është lëvizja më e ndërlidhura dhe më e suksesshme në botë.



Prof. Dr. Christine Schirmmacher (MA në Studime Islamike 1988, Dr. phil. në Studime Islamike 1991) studioi për Arabisht, Persisht, Turqisht dhe Studime Islamike në Gießen dhe Bonn dhe është profesore e Studimeve Islamike pranë “Evangelisch-Theologische Facultät” (Universiteti Protestant) në Leuven/Belgjikë si edhe në universitetin Shtetëror të Bonit/Gjermani, ku jep mësim në departamentin e Studimeve Islamike si edhe në departamentin e shkencave politike dhe sociologjisë. Përveç kësaj, ka shërbyer dhe shërben si profesore e jashtme për studime semestrale, p.sh. pranë universitetit Shtetëror të Erfurtit (drejtoreshë e Studimeve Islamike) dhe në departamentin FOSPMP(KFPHSBKTSEBOWFSTJUFUJUWUFUSPSUE”CJBOFO Dr Schirmmacher është ftuar të ligjërojë në disa kontinente, së fundmi për shembull në universitetin e Hong Kong, Sofje/Bullgari dhe Berst/Bjelorusi, dhe ka vizituar shumicën e vendeve myslimanë në Lindjen e Mesme.

Schirmmacher është kryetare e Institutit Ndërkombëtar për Studime Islamike (IIS) të Vëllazërisë Ungjillore Botërore si edhe homologut gjermanisht-folës që drejtohet nga Vëllazëria Ungjillore e Gjermanisë, Zvicrës dhe Austrisë. Ajo është zëdhënësja dhe këshilltarja zyrtare për islamit e Vëllazërisë Ungjillore Botërore (WEA).

Schirmmacher gjithashtu ligjëron rreth Islamit dhe çështjeve të sigurisë në parlamente, qeveri dhe institucione qeveritare, p.sh. në Akademinë e Punëve të Jashtme në Gjermani, është autore e rreth 15 librave rreth Islamit, disa prej të cilëve janë përkthyer në anglisht, spanjisht, rumanisht, gjuhën koreane dhe suahili. Ajo është e angazhuar në nismat më të fundit për dialog, si konferenca “Të duash Perëndinë dhe Fqinjin me Fjalë dhe me Vepra: Nënkuptimet për myslimanët dhe të krishterët” të qendrës Yale për Besim dhe Kulturë, Yale University, New Haven/Connecticut, në korrik të vitit 2008.

Christine Schirmmacher Myslimanizmi politik

VKW Seria e Problemeve Globale 16

VKW

Christine Schirmmacher

Myslimanizmi politik

Kur Feja na rezulton të jetë Politikë



ISBN
ISSN 1867-7320



Christine Schirrmacher

Muslimanizmi Politik
Kur Feja na rezulton të jetë Politikë

Seria e Problemeve Globale e Vëllazërisë Ungjillore Botërore (WEA)

Redaktorë:

Bishop Efraim Tendero, Philippines
Sekretar i Përgjithshëm, Vëllazëria Ungjillore Botërore

Thomas Schirmmacher
Drejtor, Instituti Ndërkombëtar për Liri Fetare,
Ndhimës/Sekretar i Përgjithshëm për Çështjet Teologjike,
Vëllazëria Ungjillore Botërore

Vëllimet:

1. Thomas K. Johnson - Të drejtat e njeriut
2. Christine Schirmmacher - Këndvështrimi islamik
mbi mësimet kryesore të krishtera
3. Thomas Schirmmacher - A mundet një i krishterë të shkojë në gjykatë?
4. Christine Schirmmacher - Islamizmi dhe shoqëria
5. Thomas Schirmmacher - Përndjekja e të krishterëve
na shqetëson të gjithëve
6. Christine Schirmmacher - Islamizmi - Një hyrje
7. Thomas K. Johnson - Ç'rëndësi përbën Triniteti
8. Thomas Schirmmacher - Racizmi
9. Christof Sauer (ed.) - Deklarata e Bad Urach
10. Christine Schirmmacher - Sheriati: Ligji dhe rendi në islamizëm
11. Ken Gnanakan - Përkujdesja e përgjegjshme e krijimit të Perëndisë
12. Thomas Schirmmacher - Trafikimi i qenieve njerëzore
13. Thomas Schirmmacher - Etika e udhëheqësisë
14. Thomas Schirmmacher - Fundamentalizmi
15. Thomas Schirmmacher - Të drejtat e njeriut - premtimi dhe realiteti
16. Christine Schirmmacher - Islamizmi politik - Kur besimi
rezulton që të jetë politikë

"Seria 'Problemet Globale' e Vëllazërisë Ungjillore Botërore është ideuar për të dhënë njohuri të vlefshme dhe praktike nga një pikëpamje ungjillore e krishterë për disa nga sfidat më madhore me të cilat ne përballemi në këtë botë.

Jam besimplotë se ky vëllim do të jetë shumë i pasur dhe i dobishëm në shërbimin tënd ndaj Mbretërisë."
Bishop Efraim Tendero, Sekretar i Përgjithshëm, Vëllazëria Ungjillore Botërore

Christine Schirrmacher

Myslimanizmi Politik
Kur Feja na rezulton të jetë Politikë

Përkthyes: Mirel Meta

Redaktues: Skerdi Hoxha

Verlag für Kultur und Wissenschaft
Shtëpia Botuese për
Kulturë dhe Shkencë.
Bonn 2022

Shtypur në shtypshkronjën
Vision Printing
Tiranë 2022

Titulli i origjinalit:

Political Islam WEA GIS 16

E drejta e autorit © Christine Schirmmacher

ISBN 978-3-86269-253-8

ISSN 1867-7320

© Copyright 2022 by

Verlag für Kultur und Wissenschaft Prof. Schirmmacher

UG (haftungsbeschränkt)

Amtsgericht Bonn HRB 20699 / Börsenverein 97356

CEO: Prof. Dr. theol. Dr. phil. Thomas Schirmmacher

Friedrichstraße 38, D-53111 Bonn

Fax +49 / 228 / 9650389

www.vkwonline.com / info@vkwonline.com



Të gjitha të drejtat e rezervuara. Asnjë pjesë e këtij botimi nuk mund të riprodhohet, të vendoset në ndonjë sistem apo të transmetohet nëpërmjet çdo forme apo mënyre elektronike, mekanike, digjitale, fotokopjimi, regjistrim incizimi apo ndonjë mënyrë tjetër, pa marrë më parë leje me shkrim nga Glocal Connection.

ISBN 978-9928-374-10-3

Shtypur në shtypshkronjën «Vision Printing», Tiranë 2022

Pasqyra e lëndës

Parathënie e botuesit	9
Hyrja	11
I. Çfarë nënkuptohet me termin myslimanizëm politik?	15
A. Nuk është domosdoshmërisht përdorimi i dhunës	15
B. Nuk është domosdoshmërisht një formë e veçantë devotshmërie e islamizmit... ..	15
C. ... por është një ideologji politike.	17
D. Agjenda e myslimanistëve në dhjetë pika	18
E. Një përmbledhje prej 10 pikash e modelit myslimanist (sipas myslimanizmit politik) për kuptimin e botës	26
F. Pritshmëri të së ardhmes nga anëtarë të myslimanizmit politik. 28	
II. Origjinat e myslimanizmit politik	31
A. Mendjet ideatore të lëvizjes	31
B. Kolapsi i islamizmit të reformuar	35
C. Formimi i Vëllazërisë Myslimane më 1928.	37
D. Ideatori i lëvizjes: Sayyid Qutb	43
E. Ndarje brenda Vëllazërisë Myslimane	48
F. Vëllazëria Myslimane si një lëvizje ndërkombëtare	55
G. Jordania	56
H. Siria	57
I. Evropa	58
J. Gjermania	59
K. Vëllazëria Myslimane sot	61
L. Dhe sukseset e lëvizjes?	62

M. Natyra problematike e myslimanizmit politik	64
III. Cilat zgjidhje të mundshme mund ta zbusin myslimanizmin politik?	71
A. Myslimanët në Gjermani - kanë mbetur të huaj, apo ndodhen në shtëpinë e tyre?	71
B. Rruga nga myslimanizmi politik tek xhihadizmi.	72
C. Rruga drejt radikalizimit	74
D. Integrimi si një forcë kundërvepruese kundër myslimanizmit politik dhe xhihadizmit	80
Literaturë mbi temën e myslimanizmit politik.	83
Biografi.	85

Seria Kompakte

A vlen për ty ajo që vijon më poshtë? Duke qenë një qytetar i zakonshëm, ka shumë tema, për të cilat ti do të doje të informohesh (ose për të cilat ke nevojë të informohesh). Megjithatë, ajo çfarë ekspertët shkruajnë, është kryesisht shumë e ndërlikuar dhe shumë e përhapur. E kush ka kohë të studiojë çdo temë në thellësi!?

Ne dëshirojmë t'ju ndihmojmë. Në Serinë Kompakte të Hänssler, ekspertët që i janë përkushtuar me vite angazhimit intensiv ndaj një teme të caktuar, japin një përmbledhje të shkurtër dhe të kuptueshme të asaj që dikush duhet të dijë, në rast se ai ose ajo dëshiron të informohet dhe t'i bashkohet bisedës.

Për këtë arsye, çdo vëllim i Serisë Kompakte të Hänssler përmban elementët e mëposhtëm:

- Fakte dhe informacione bazë
- Një diskutim i çështjeve kontroverse
- Ndihmë dhe këshilla praktike për një studim të mëtejshëm

Çdo vëllim është ndërtuar në një mënyrë të tillë që lexuesi të mësohet me aspektet bazë të një teme brenda dy ose tre orëve (përafërsisht koha që nevojitet për të parë një film krimesh në mbrëmje apo për të bërë një udhëtim të zakonshëm me tren). Integrimi i njohurisë në jetën e njeriut, apo zhvillimi i bisedave me të tjerë rreth saj, me siguri që do të zgjasë më shumë...

Shpresoj se ky vëllim i vogël do ta zgjerojë horizontin tënd dhe do të ofrojë informacionin për të cilin keni nevojë.

Thomas Schirmmacher

Parathënie e botuesit

Islamizmi është dukshëm një prej sfidave më të mëdha me të cilat përballlet kisha, shoqëria dhe sfera politike sot. Kjo sfidë lind, për shembull, në shoqëri dhe në politikë sepse islamizmi ekziston jo vetëm si një fe; ai ka gjithashtu role të panumërta për bashkëjetesë në shoqëri. Përveç kësaj, shumë myslimanë janë të mendimit - por në asnjë mënyrë nuk janë të gjithë ata që e mendojnë kështu! - se islamizmi gjithashtu ofron udhëzime për një grupim politikash dhe ligjesh publike bazuar mbi islamizmin. Ky islami-zëm “ndërrhyrës” - myslimanizmi politik - dëshiron që të shohë një zbatim të gjerë të standardeve të Muhamedit në të gjitha fushat e jetës. Myslimanistët besojnë se ata do të arrinin përfundimisht një rol udhëheqës në botë po të ishin në gjendje që të zbatonin islamizmin në mënyrë holistike. Kjo gjë nënkupton një dakordësim të plotë me *sheriatin*, i cili është ligji islamik i zbatuar në martesë dhe në familje. Ky dakordësim kërkon gjithashtu ndëshkim fizik. Kjo temë u trajtua në një vëllim të mëparshëm në këtë seri nga i njëjti autor, *Sheriati*.

Në të njëjtën kohë, myslimanizmi politik - ndryshe nga xhihadizmi apo terrorizmi - pikësepari nuk ka domosdoshmërisht lidhje me dhunën. Përkundrazi, shumica dërrmuese në lëvizjen islamike janë distancuar nga përdorimi i dhunës para shumë kohësh dhe në vend të kësaj, po përpiqen që të ushtrojnë në mënyrë paqësore ndikim politik dhe shoqëror. Përfaqësuesit e myslimanizmit politik janë strategë politikë të mirëtrajnuar të cilët, nën petkun e kostumit dhe përmes islamizmit të organizuar dhe organizatave islamike kryejnë një veprimtari të vendosur lobimi në Evropë për të promovuar implementimin e shoqërisë islamike.

Autorja ofron një përmbledhje të hollësishme të zanafillës së kësaj lëvizjeje globale, këndvështrimin e saj për botën, qëllimet e saj, dhe ajo demonstroi se është thelbësisht një produkt i shek. XX. Lexuesi, për më tepër, do të fitojë informacion lidhur me Vëllazërinë Myslimane, formën e parë të institucionalizuar të myslimanizmit politik. Aktualisht ajo është lëvizja më e ndërlydhur dhe më e suksesshme në botë. Kjo lëvizje është gjithashtu e rrënjësuar mirë në vendin e lindjes së autorit, Gjermani, dhe në të gjithë Evropën.

Cilido që nuk dëshiron t'i fusë të gjithë myslimanët në një thes, por dëshiron që të bëjë dallime mes tyre dhe cilido që, aq më pak, dëshiron t'i atribuojë gjëra fqinjëve myslimanë - gjëra të cilat këta fqinj nuk i mbështesin fare - bën mirë që të mësojë thjesht dhe vetëm atë që myslimanizmi politik promovon, ndryshe nga islamizmi në tërësi.

Thomas Schirrmacher

Hyrja

Çfarë nënkuptohet me termin myslimanizëm politik? A duhet bërë dallim nga njëri-tjetri, mes dy termave, mes fesë islame (islamizmit) dhe myslimanizmit politik, apo ata të dy janë në harmoni me njëri-tjetrin? A nuk është në fakt islamizmi, që nga lindja e tij e më vonë dhe mbi bazën e parimeve të tij, një fe politike, e tillë që bërja e një dallimi midis fesë islame (islamizmit) dhe myslimanizmit politik duhet të jetë diçka artificiale? Fundja a ka myslimanë që e ndajnë fenë e tyre nga politika dhe e ushtrojnë besimin e tyre në një formë jo-politike?

Është një fakt i padiskutueshëm që themeluesi i fesë islame, Muhamedi, duke filluar rreth vitit 610 mb. K., u shfaq me pretendimin se ishte dërguar nga Perëndia. Kur ai u zhvendos përfundimisht në Medinë në vitin 622 mb. K., ai u bë ligjvënësi i bashkësisë së parë, dhe gjithashtu edhe një udhëheqës ushtarak. Kurani dhe aq më tepër tradita e shkruar islame (arabisht: *hadith*)¹ që është mbledhur deri në shek. X e të cilat së bashku përmbajnë jo vetëm udhëzime për praktikën e fesë apo etikës, por gjithashtu edhe mësim, drejtuar ndjekësve të Muhamedit, rreth luftimit të armiqve të komunitetit të parë islamik.

Gjatë jetës së Muhamedit, luftërat mbrojtëse dhe luftërat sulmuese shiheshin si gjëra të përligjura, madje edhe si instrumente të porositura në mënyrë hyjnore për vënien në zbatim të pretendimeve të udhëheqësisë së Muhamedit. Me vdekjen e Muhamedit, Kurani përfundoi. Për të qenë në gjendje që ta çliros Kuranin nga çfarëdolloj miratimi ndaj luftës dhe ndaj politikës në emër të besimit, Kuranit, mund të thuhet, se do t'i mungonte gjithçka në lidhje me Dhiatën e Re. Kjo do të thotë se ajo që mungon, është përmbajtja e cila do të depolitizonte udhëzimet për aksionin politik nga koha e jetës së Muhamedit, si në rastin kur Jezusi bëri një thirrje

¹ Tradita islame ose *hadith-i* përbëhet nga dëshmi, të cilat, sipas mendimit të shumicës së studiuesve në botën akademike islame, shkuan deri në shek. X mb. K., të shënuara në gjashtë koleksione gjithëpërfshirëse, të konsideruara si me autoritet nga sunitët. Shiitët miratuan koleksione të tjera të *hadith-eve* referuar familjes së Muhamedit. Në këndvështrimin e një myslimani, të paktën tregimet e besueshme dhe të pagabueshme të Muhamedit, familjes së tij dhe bashkudhëtarëve të tij (të cilat janë trashëguar brez pas brezi), janë të detyrueshme në të gjitha çështjet e ligjit dhe rekomandohen që të përdoren në të gjitha fushat e tjera.

për ta ndarë sferën frymërore, nga ajo shekullare. (“I jepini Cezarit, atë që i takon Cezarit, dhe Perëndisë atë që i takon Perëndisë.” Mateu 22:21). Mund të shohim gjithashtu edhe këshillën e Palit për t’ia lënë vetëm shtetit monopolin e forcës (Romakëve 13:1). Ky hendek për një interpretim të mundshëm jo-politik të Kuranit, të cilin Muhamedi vetë e la si trashëgim, nuk u përmyll nga teologjia islame klasike e shekujve të parë, veçanërisht meqenëse pushtimet e përhapura të pasardhësve të Muhamedit, kalifëve, vazhduan të vijonin. Në të vërtetë, deri më tani, bota akademike islame në universitete dhe institucione teologjike të mirëvendosura nuk ka marrë një qasje të pranuar për reformimin e “vargjeve të shpatës” në një interpretim përgjithësisht jo-politik.

Patjetër që jemi të sigurt se ka nga ata mendimtarë myslimanë të cilët janë progresivë, modernistë apo liberalë në mendime, dhe që janë përkrahës për lirinë dhe të drejtat e njeriut, për iluminizëm dhe për të drejtat e grave, dhe të cilët janë ithtarë të fortë të ndarjes së shtetit dhe fesë. Ata flasin me vendosmëri kundër një përfshirjeje të islamizmit për qëllime politike dhe janë duke bërë thirrje për një rivlerësim jo-politik të materialeve burimore. Megjithatë, pikëpamjet e tyre jo-ortodokse vazhdojnë që të nxiten në skajet fundore të shoqërive ku ata bëjnë pjesë për shkak të establishmenteve fetare dhe politike, në mënyrë që qëndrimet e tyre të kenë ndikim të pakët në arenën zyrtare. Përtej kësaj, lëvizje të shumta mistike janë kryesisht jo-politike, meqenëse anëtarët e tyre praktikojnë një kërkim të brendshëm për Perëndinë dhe zhyten në formë medituese adhurimi. Këta anëtarë gjithashtu nuk janë ata persona që do të ishin në gjendje që të sillnin një ndryshim në prirjen teologjike në universitete dhe xhami.

Sigurisht që ka nga ata persona që janë përkrahës të islamizmit jo-politik, të cilët janë mbështetës të një ndarjeje të sferës fetare dhe asaj politike. Ata janë njëkohësisht edhe teologë, edhe intelektualë, dhe bëjnë thirrje për një ndarje të islamizmit si një fe nga mesazhi politik i dominimit dhe të xhihadit në kohën moderne. Dhe ka shumë më tepër myslimanë - ose më në përgjithësi, njerëz nga vende dhe familje të ndikuara nga islamizmi - të cilët e praktikojnë islamizmin pak a shumë intensivisht, por që e perceptojnë atë si një mesazh frymëror ose etik. Përveç atyre që janë të përmendur si misti-

kë (që bëjnë pjesë tek sufizmi), këta mund të jenë edhe myslimanë tradicionalë ose madje besimtarë islamë ortodoksë, të cilët, gjithsesi, mbrojnë shmangien e përzjerjes së politikës me fenë. Kushdo i cili ka mendimin se ka vetëm “një islamizëm” - si të thuash, pjesa e tij politike, myslimanizmi politik, dhe xhihadizmi i tij, i cili është i përgatitur që të përdorë dhunë - dhe se myslimanët të cilët nuk rrëfejnë se e mbajnë këtë qëndrim, qëllimisht i keqdrejtojnë bashkëbiseduesit e tyre, e ka radhatur veten në këndvështrimin e njëanshëm të myslimanizmit politik, i cili po ashtu përfaqëson idenë se ka vetëm një islamizëm “të vërtetë”.

Nga ana tjetër, nuk mund të anashkalohet fakti që shekujt XX dhe XXI kanë parë një zgjerim të paprecedentë dhe një demonstrim të fuqishëm të myslimanizmit politik, i cili paraqet pretendime për privilegjin e interpretimit mbi komunitetin mysliman kudo nëpër botë. Të gjitha këto lëvizje të cilat e shohin islamizmin si një bashkim besimi, politike dhe rendi shoqëror dhe që dëshirojnë ta shohin këtë sistem gjithëpërfshirës të zbatuar përmes forcës ose përmes pjesëmarrjes në ushtrimin e forcës, janë pjesë e myslimanizimit politik. Myslimanizmi politik nuk pretendon se është njëri prej shumë interpretimeve të mundshme tekstuale, por më saktë se është duke shpallur të vetmin interpretim të pranueshëm tekstual, e thënë ndryshe, interpretimin e të vetmit islamizëm të vërtetë. Fakti që myslimanizmi politik në thelb ka të bëjë me politikën, kombinuar me arsyetimin fetar, është ajo që e bën të rrezikshëm, meqenëse “pikërisht domethënia dhe pasojat e veprimtarisë politike jo të dhunshme në Evropë dhe veçanërisht në Gjermani, janë neglizhuar në mënyrë të qëllimshme.”²

Ndryshe nga myslimanizmi politik, i cili, veçanërisht në dekadën e fundit ka bërë deklaratat publike të cilat shprehimisht e hedhin poshtë dhunën, kanë qenë ekstremizmi dhe xhihadizmi, të cilët kanë bërë thirrje haptazi për përdorimin e forcës për ta vënë në zbatim këtë formë gjithëpërfshirëse të islamizmit dhe ngritjen e një kalifati. Nga tekstet në Kuran dhe nga tekstet që bëjnë pjesë në traditën e shkruar, xhihadizmi sot gjen arsyetim për një

2 Frisch, Peter. “Der politische Islamismus,” në Foertsch, Volker; Lange, Klaus (eds.) *Islamischer Terrorismus. Bestandsaufnahme und Bekämpfungsmöglichkeiten. Berichte und Studien der Hanns Seidel Stiftung*, 86. Akademie für Politik und Zeitgeschehen: München, 2005, fq. përkatëse 19-27, këtu fq. 21.

betejë të armatosur, e thënë ndryshe, për “përpjekjen në udhën e Allahut” - si të thuash, xhihad me armë në dorë.

I. Çfarë nënkuptohet me termin myslimanizëm politik?

A. Nuk është domosdoshmërisht përdorimi i dhunës ...

Dhuna nuk ka qenë ideja kryesore e lëvizjes së myslimanizmit politik në krijimin e tij, dhe përdorimi i dhunës nuk është qëllimi i tij kryesor. Ideologjia e myslimanizmit politik nuk drejtohet haptazi tek thirrjet për dhunë apo tek një arsyetim i përgjithshëm i dhunës. Nga ana tjetër, ai nuk e thotë hapur refuzimin e përdorimit të mundshëm të dhunës - veçanërisht me arsyetimin se është mbrojtje ndaj armiqve të islamizmit ose se është në shërbim të ngritjes së rendit islamik në shoqëri - rrallëherë kthehet me fjalë dhe vepra kundër atyre që e përdorin dhunën për të vënë në zbatim qëllime të tilla dhe shpesh e legjitimon dhunën si një mjet të përshtatshëm për të mbrojtur islamizmin, Kuranin ose Muhamedin.

Dhe ka më shumë akoma: duke bërë thirrje për të ndjekur shembullin e Muhamedit dhe duke tentuar për ta imituar atë në çështje fetare, shoqërore dhe politike, myslimanizmi politik, në mënyrë ideologjike, përgatit terrenin për përdorimin e dhunës, duke qenë se ky imitim gjithëpërfshirës përmban gjithashtu edhe dëshmitë e përmendura në Kuran të fushatave ushtarake të Muhamedit. Meqenëse synimi i myslimanizmit politik është një interes fare themelor, askush nuk duhet ta gjykojë paraprakisht një lëvizje duke thënë se është më pak alarmante, thjesht sepse synimet e saj kryesore janë strategjike dhe politike dhe nuk është ushtrimi i dhunës.

B. Nuk është domosdoshmërisht një formë e veçantë devotshmërie e islamizmit...

Supozimi se koncepti i myslimanizmit politik nënkupton një kategori teologjike brenda islamizmit, si të thuash, një ndarje e islamizmit e cila karakterizohet nga nocione konservatore ose tradicionale, do të ishte diçka çorientuese. Nuk ndodh në të vërtetë - po ta themi përgjithësisht - në rajonin nga Tunizia deri në Xhakarta, që nocionet liberale të mësohen në çdo

aspekt në mënyrë të hapur nga foltoret në xhami dhe nga podiumet në universitet, dhe që këto të shërbejnë si një bazë nga e cila myslimanizmi politik të dallohet përmes referencës së theksuar ndaj vlefshmërisë së përgjeshme të Kuranit. As nuk është e vërtetë që myslimanistët i qëndrojnë në mënyrë intensive më shumë islamizmit si fe sesa i qëndrojnë myslimanët e tjerë. Në të vërtetë, sipas nocioneve myslimaniste, ka vetëm një interpretim të saktë të islamizmit - dhe ky është interpretimi myslimanist. Për këtë arsye, myslimanistët janë quajtur vazhdimisht “fundamentalistë.” Megjithatë, ky term është, përkundrazi, i paqartë dhe madje në themel i pazbatueshëm. Kjo për shkak se, siç është përmendur, myslimanizmi politik nuk ka të bëjë me një establishment teologjik, por më saktë do thuhej që ai ka të bëjë me një arsyetim ideologjik të islamizmit si një fe e bashkuar, një rend social dhe një set parimesh politike të unifikuara së bashku.

Përveç kësaj, udhëheqësit e lëvizjes politike myslimaniste rrallëherë kanë qenë teologë. Përkundrazi, shumica e tyre janë teologjikisht besimtarë të thjeshtë (zakonisht, anëtarë të profesioneve shkencore, mësues, gazetarë, dhe publicistë) dhe/ose autodidaktë në fushën e teologjisë. Krahas kësaj linje, Hassan al-Banna, themeluesi i lëvizjes së parë dhe më të rëndësishme myslimaniste, Vëllazërisë Myslimane, ishte një mësues në një shkollë fshati dhe nuk kishte arsimim teologjik përkatës. Pavarësisht nga kjo, myslimanistët, njësoj si xhihadistët, pretendojnë se kanë privilegjin e interpretimit kur vjen fjala për islamizmin në atë që ata e përkufizojnë, se çfarë është “i vetmi islamizëm i vërtetë” dhe në ç’vend gjendet mosbesimi.

Nga ana tjetër, myslimanët konservatorë ose tradicionalë në mënyrën e të menduarit nuk kanë prirje që të shkojnë vetvetiu drejt myslimanizmit politik apo ideve radikale ose që të prirën më lehtësisht drejt këtyre. Një praktikë fetare intensive ose një besim tradicional nuk është një pararendës automatik për nocionet e motivuara politikisht rreth islamizmit apo ushtrimit të dhunës. Ka faktorë shtesë të cilët i duhen shtuar kësaj përzierje. Prandaj, nuk është e dobishme që të supozosh se myslimanët të cilët vetëm sa jetojnë sipas rregullave etike të islamizmit, janë anëtarë të myslimanizmit politik apo se madje janë ekstremistë. Në rast se do të ishte e vërtetë që anëtarësia në islamizëm në mënyrë të vetvetishme çoi në përdorimin e dhunës, nuk do

të ekzistonin vetëm terroristët e al-Qaeda-s, luftëtarë të ISIS-it, dhe lëvizjeve të tjera. Do të ekzistonin qindra, në mos mijëra, grupe të tilla shtesë, dhe bota jonë do rrënohej.

C. ... por është një ideologji politike

Kur bie fjala për temën e myslimanizmit politik, këtu kemi të bëjmë me asgjë më pak sesa një konflikt me një ideologji totalitare. Është një ideologji totalitare e cila e përdor terminologjinë e fesë, ndërkohë që po kërkon që ta vërë në zbatim formën origjinale të besimit islam në një mënyrë gjithëpërfshirëse. Myslimanizmi politik është një ideologji - dhe jo një skemë realiste për t'u përballur me të tashmen - sepse nuk përçon një koncept praktik të veprimeve për t'u ndërmarrë për të kuptuar tablonë e tij imagjinare të botës. Përkundrazi, ai gjithmonë pandeh një situatë aktuale si të pafavorshme dhe duhet ta mposhtë atë, si edhe synon një kusht të së ardhmes i cili është i dëshirueshëm dhe në të cilin të gjithë njerëzit mund të presin paqe dhe drejtësi. Njëkohësisht, pyetja se si, në faktin aktual, prezantimi i një forme gjithëpërfshirëse të islamizmit mundet të trajtojë ose të zgjidhë zhvillimet ekzistuese negative shoqërore dhe politike mbetet plotësisht pa përgjigje. Këto zhvillime negative përfshijnë një infrastrukturë të pamjaftueshme në shumë rajone ku islamizmi ka ndikim të fortë, një gjendje të vështirë rurale, një gjendje të vështirë arsimore, një nivel të lartë papunësie dhe mungesë perspektive për të ardhmen, si edhe një nivel të lartë analfabetizmi.

Myslimanizmi politik ndjek një agjendë politike e cila nuk mund të pajtohet me parimet bazë të demokracisë, me trajtimin e barabartë, dhe me liritë dhe të drejtat civile. Meqenëse lëvizjet politike brenda islamizmit kryesisht flasin për veten në një mënyrë më pak dramatike sesa sikur të ishin një ekstremizëm i cili është gati të përdorë dhunë dhe që është përgjegjës për sulme të shumta, rreziku i mundshëm i myslimanizmit politik është më pak i njohur në mënyrë të drejtpërdrejtë si një rrezik ndaj shtetit dhe demokracisë, sidomos ndërkohë që nën-struktura e tij ideologjike, si edhe pretendimi për pushtet, shfaqen në mënyrë më pak të qartë ose nuk merren seriozisht në konsideratë. Myslimanizmi politik është, gjithsesi, një model për shpjegimin e botës me fuqi shpërthyes në mendjet dhe zemrat e njerëzve, sepse i anga-

zhon ata drejt një jete të dëshirueshme në utopinë e një shoqërie islamike tipike. Në të njëjtën kohë, kjo i çon njerëzit që të refuzojnë bashkëkombësit e tyre dhe vetë jetët e tyre në shoqërinë aktuale si diçka e rëndomtë e më e ulët, dhe i bën thirrje të veprojnë për krijimin e një rendi botëror totalitar. Ideja thelbësore është se njëkohësisht, myslimanizmi politik - kur bie fjala për shoqërinë perëndimore - shfrytëzon mekanizmat dhe liritë demokratike për vetë kauzën e tij, për të realizuar atë që mund ta quajmë “një marshim përgjatë institucioneve” më shumë sesa për të prezantuar një deklaratë të menjëhershme për luftë me ndihmën e forcave të armatosura.

Vetëm për këtë arsye, është diçka esenciale që të njihesh me shqetësimet, shkaqet dhe personalitetet themelore brenda myslimanizmit politik përreth botës dhe në shoqëritë perëndimore. Në njërën anë, do të ishte e paarsyeshme që të gjithë myslimanët t'i konsideronim nën dyshimin e përgjithshëm sikur janë politikisht të rrezikshëm, gjë e cila do të kontribuonte që qytetarët demokratikë jopolitikë të hidheshin në krahët e radikalëve të myslimanizmit politik. Nga ana tjetër, duhet njohur qartësisht se në cilat pika personalitetet politike janë duke avancuar agjendat e tyre politike për vetë qëllimet e tyre.

D. Agjenda e myslimanistëve në dhjetë pika

Myslmanizmi politik është sinonim me ideologjinë socio-politike të mbështetur nga një arsyetim fetar, qëllimi i së cilës është vënia në zbatim në mënyrë të përsosur e Kuranit dhe e *shariatit* dhe si rrjedhim, që të rithemelojë shoqërinë shembullore islame.

1. Unitet me komunitetin mysliman (arabisht: *umma*)

Myslmanistët shpallin se ka vetëm një komunitet të të gjithë myslimanëve dhe se të gjitha format e ndarjes mes shkollave divergjente ligjore dhe denominacioneve janë të gabuara. Uniteti i të gjithë komunitetit mysliman nënkupton se kufijtë kombëtare janë të parëndësishëm. Kjo theksohet akoma më shumë meqenëse lindja e shtet-kombeve moderne në Lindjen e Mesme në periudhën e kolonizimit, lidhet ngushtë me ndikimin perëndimor të njerëzve që ata i quajtën si “zionistë dhe kryqtarë.” Myslmanistët

gjithashtu e shikojnë ekzistencën e shkollave të panumërta ligjore sunitë dhe shiite si diçka të gabuar, meqenëse ata duhet të jenë vetëm një formë e islamizmit. Bazuar në faktin e unitetit të Perëndisë (arabisht: *tauhid*), e cila është baza e të gjithë teologjisë islame, qëllimi i myslimanistëve është që ta sjellin këtë unitet në botë përmes krijimit të një komuniteti të unifikuar islam me një besim dhe një udhëheqës, një kalif, si imazhin në miniaturë të natyrës unike dhe unitetit të Perëndisë.

Ajo çfarë kuptohet qartë në këtë ideal të unitetit është karakteri ideologjik dhe jorealit i myslimanizmit politik. Zor se mund të pritet që dallimet doktrinare të shumë grupimeve të ndryshme dhe refuzimi i dyanshëm i njëri-tjetrit, nga sunitët dhe shiitët, i cili ka qenë duke u rritur ndër shekuj, të mund të zhdukej në njëfarë mënyre të mistershme, ashtu siç shpresojnë myslimanistët. Meqenëse shumica e myslimanistëve ndikohet nga islamizmi suni, ata patjetër që presin pranimin e mësimin suni nga pakica shiite. Nga ana e tyre, regjimi shiit i Iranit po përpiket që të eksportojë tezat shiite në pjesën tjetër të botës duke përdorur për shembull, mjetet e revolucionit islamik.

2. Vlefshmëria e vetme e përjetshme e Kuranit dhe zakonet shembullore që shfaqti Muhamedi (arabisht: *sunna*)

Të gjitha çështjet e ngritura nga modernizmi lidhur me sferat e besimit, të shoqërisë dhe politikës duhen vlerësuar dhe trajtuar mbi bazën e udhëzimeve të përcaktuara në Kuran dhe në traditë (arabisht: *sunna*: imitim i detyruar i zakoneve të Muhamedit). Duke vepruar kështu, në njërën anë, vihen në pah ekskluziviteti dhe vlefshmëria absolute e Kuranit dhe e *sunna*-s. Nga ana tjetër, ekziston një thirrje për një rivlerësim themelor të të gjitha çështjeve të patrajtuara në Kuran dhe në *sunna*. Ky rivlerësim duhet të kryhet në zbatim të përpiktë të të gjitha parimeve të parashtruara në Kuran dhe në traditë. Me këtë, myslimanistët bëjnë thirrje për “rihapjen e derës së arsyetimit të pavarur” (arabisht: *ijthihad*: një rivlerësim i hollësishëm i një çështjeje në përputhje me parimet përjetësisht të vlefshme), që do të thotë, një rijetësim i jurisprudencës islame. Ky rijetësim nënkupton një shtypje të të gjithë elementëve jo islamë (për shembull, nga periudhat kolonizatore), si edhe një refuzim të çdo ligji me bazë shekullare.

3. Përdorimi gjithëpërfshirës i *shariatit*

Qëllimi i grupimeve myslimaniste është vënia në zbatim gjithëpërfshirës e shariatit në udhëheqjen e një kalifi, që do të thotë, në fund të fundit, ngritja e një teokracie. As përfaqësuesit e zgjedhur të publikut në një demokraci me prirje shekullare, as një diktaturë, nuk shihen si një formë legjitime qeverisjeje nga myslimanistët. Qëllimi i përpjekjeve të myslimanizmit politik është ngritja e një kalifati përgjatë gjithë komunitetit islam, duke qenë se kalifati, është një formë sundimi shembullore e hershme islame dhe në këtë mënyrë është e vetmja që konsiderohet e vlefshme. Shihet si diçka shembullore gjithashtu edhe ngaqë kalifati përfaqësonte unitetin e sundimit botëror dhe frymëror gjatë kohërave të katër pasardhësve të parë të Muhamedit, katër “kalifët e udhëhequr më së miri” (arabisht: *al-khulafa' ar-rashidun*). Këto 29 vite të sundimit të kalifëve, që nga koha e vdekjes së Muhamedit në vitin 632 mb. K. deri në vitin 661 mb. K., janë konsideruar si “epoka e artë e islamizmit”. Lëvizjet politike të islamizmit aspirojnë që të arrijnë një rivendosje të superioritetit dhe fuqisë pushtuese të hershme islame. Në këtë shtet të drejtuar nga kalifi, sheriati duhet të penetrojë në mënyrë gjithëpërfshirëse në ligjet për sa i takon martesës, familjes dhe trashëgimive, si edhe në ligjet për sa i takon tregtisë, krimin, fondacioneve dhe kredive.

4. Një qasje gjithëpërfshirëse ndaj islamizmit

Myslmanistët pranojnë vetëm një formë të islamizmit, e cila e imiton Muhamedin në mënyrë sa më gjithëpërfshirëse që të jetë e mundur. Në arsyetimin e tij, myslimanizmi politik i referohet thelbësisht të ashtuquajturit islamizëm të “Medinës”, e thënë ndryshe, dhjetë vitet e fundit të jetës së Muhamedit (622 mb. K. - 632 mb. K.), të cilën ai e kaloi në Medinë si një udhëheqës ushtarak dhe një ligjvënës pas zhvendosjes nga qyteti i tij i lindjes, Meka. Për këtë arsye, myslimanistët e mohojnë që të ketë ndonjë dallim midis fesë islame (islamizmit) dhe myslimanizmit politik. Sipas këndvështrimit të tyre, ekziston vetëm “islamizmi (gjithëpërfshirës)”, dhe ata refuzojnë të pranojnë termin myslimanistë për veten. Në rast se politika dhe feja përkufizohen si një entitet i pandarë, atëherë, sigurisht që një dallim mes dy sferave duhet të ngjajë si diçka artificiale dhe e pasaktë, dhe

pretendimi i islamizmit si një rend ligjor dhe shoqëror nuk mund të tkurret në asnjë lloj mënyre.

5. Islamizmi është një përgjigje ndaj të gjitha pyetjeve

Në sloganin e Vëllazërisë Myslimane, lëvizje e cila ka prirje myslimaniste, shkruhet: “islamizmi është zgjidhja!” (arabisht: *al-Islam huwa l-hall*). Islamizmi është gjithëpërfshirës dhe i mjaftueshëm për t’iu përgjigjur të gjitha pyetjeve dhe për të përmbushur gjithë kërkesat në të gjitha sferat e jetës njerëzore. Islamizmi përcakton detyrën, parimet dhe mënyrën e jetës në këtë jetë mbi tokë, dhe zotëron të gjitha përgjigjet ndaj pyetjeve që njerëzimi ka kudo në botë. Këto përgjigje nuk gjenden jashtë islamizmit, dhe problemet brenda shoqërisë njerëzore nuk duhen zgjidhur pa vënien në zbatim të parimeve islame. Njëkohësisht, përdorimi myslimanist i fjalës “zgjidhje” në slogan është mjaftueshëm i paqartë për të qenë në gjendje të dakordësohet me lëvizje të ndryshme që kanë përshtatur strategji të ndryshme brenda Lëvizjes Myslimaniste në përgjithësi.

6. Përdorim dhe refuzim i njëkohësishëm i modernizmit

Myslimanizmi politik as nuk është anti-modern dhe as mesjetar. Ai i përdor intensivisht arritjet e modernizmit (në veçanti, komunikimin në internet dhe satelitët, si edhe fushat e eksplozivëve dhe teknologjinë e armëve). Megjithatë, myslimanizmi politik nuk i sheh këto si tregues të progresit, por më saktë si mjete për avancimin e mesazhit të tyre. Ata i marrin për shërbimin e tyre, dhe është nga ky këndvështrim që myslimanistët i kanë sytë tek modernizmi. Myslimanistët, nga ana tjetër, janë njëkohësisht anti-modernë, meqenëse të gjitha veprimet humanizuese të ligjit penal islamik dhe të gjitha përshtatjet ndaj modernizmit, iluminizmit, apo pluralizmit refuzohen nga feja islame. Qëllimi nuk është një evropianizim i islamizmit në kuptimin e një “euro-islamizmi” por më saktë një islamifikim i modernizmit ose i Evropës, siç dhe mund të ndodhë. Feja islame dhe zbulesa e saj përjetësisht e vlefshme, siç është përcaktuar në Kuran, në traditë dhe në shariat, ruajnë karakterin e ligjit. Kjo zbulesë gjithnjë e vlefshme nuk ka se përse të reformohet, përshtatet ndaj modernizmit apo zbutet në kërkesat e tij; më saktë, modernizmi duhet të kujdeset e të sigurojë për islamizmin.

7. Progres përmes regresit

Myslimanizmi politik përballet me të tashmen dhe të ardhmen përmes prirjes së tij ndaj së shkuarës. Duke deklaruar “epokën e artë të islamizmit”, e thënë ndryshe, periudhën e sundimit të Muhamedit dhe atë të katër kalifëve të parë deri në vitin 661 mb. K., për të qenë rendi ligjor dhe shoqëror ideal, myslimanizmi politik deklaron një rikthim në rendin shoqëror të shek. VII mb. K. si të jetë progres, në të vërtetë, një rithemelim të një mënyre jetese, e cila ishte humbur, por e cila përcaktohej në mënyrë të drejtë dhe të vërtetë nga parime hyjnore. Nga ky këndvështrim, kushtetutat dhe ligjet moderne lidhur me lirinë dhe barazinë, cilësohen si të dënueshme. Fakti që madje në shumicën e vendeve të ndikuara nga islamizmi, praktika gjithëpërfshirëse e *shariatit* është braktisur, është, sipas mendimit myslimanist, arsyeja për rënien aktuale. Në rast se, sidoqoftë, siç është zbuluar në dëshmitë e traditës islame, do të ndodhte një forcim i islamizmit, edhe roli i tij udhëheqës brenda grupeve kombëtare dhe komuniteteve fetare do të ishte në gjendje që të realizohej.

8. Myslimanizmi politik si një lëvizje proteste

Ndryshe nga supozimi se myslimanizmi politik është pikësëpari dhe mbi çdo gjë një shpallje lufte kundër botës perëndimore ose madje kundër krishterimit, ai është para së gjithash shprehja e një krize sociale dhe politike brenda për brenda fesë islame, si edhe një shenjë e debatit mbi çështjen se çfarë është “islamizmi i vërtetë”. A është ai kryesisht një besim personal apo kryesisht një besim publik? A është ai diçka etike dhe një mënyrë jetese? Një model se si duhet të jetë shoqëria? Një rend politik? Apo mos vallë islamizmi përshkon të gjitha dimensionet e përmendura të jetës? Fakti që kjo pyetje ka marrë kaq përgjigje të ndryshme përgjatë historisë intelektuale islame, vijon së bashku me mungesën e një autoriteti mësimdhënës themelor në islamizëm dhe me mungesën e një deklaratë gjithëpërfshirëse besimi dhe dokumenteve këshillimore, edhe sikur ata të ishin vetëm për “denominacione” teologjike individuale, si për shembull për sunitët ose shiitët.

Së pari, myslimanizmi politik e drejton vetveten karshi shoqërisë ku është, si një shoqëri së cilës i është dhënë formë nga islamizmi, dhe kjo

shoqëri në këndvështrimin e myslimanizmit politik, është jo-islamike ose, në rastin më të mirë, është islamike vetëm së jashtmi. Qeveritë e vendeve me shumicë myslimane akuzohen për tirani, për korrupsion, për mungesë zhvillimi, për mungesë fuqie, për varësi ndaj vendeve perëndimore, dhe, mbi të gjitha, për një zbatim të pamjaftueshëm të fesë islame. Ato shihen si të keqdrejtuara në aspektin teologjik dhe shoqëror dhe që nga koha e mendjes mjeshtrërore të myslimanizmit politik, Sayyid Qutb, në mesin e shek. XX, ata shihen gjithashtu si të pafe nga shumë myslimanistë.

Për këtë arsye, myslimanizmi politik, me arsyetimin e tij gjithëpërfshirës dhe politik, qëndron në pothuajse kundërshtim unanim të vetë qeverive të tij, të cilat, si udhëheqëse, e konsiderojnë veten si të legjitimuara përmes prejardhjes nga familja e Muhamedit dhe nga vënia në zbatim e *shariatit*. Megjithatë, në pjesën më të madhe, ata kritikohen nga myslimanistët për ndjekjen e një kursi shumë perëndimor dhe pak islamik dhe për mos vënie në zbatim në një mënyrë të pakompromis të *shariatit*. Ideja që *sheriati* do të ngrihet në botën perëndimore, shihet nga myslimanistët vetëm si një mundësi e cila do të ndodhë në një hap të dytë.

9. Afërsia me botëkuptimet e tjera totalitare

Myslimanizmi politik, për nga mënyra intelektuale, është i lidhur ngushtë me lëvizje të tilla si selefizmi dhe vehabizmi. Selefizmi është një interpretim i fesë islame i cili lartëson islamizmin “e pastër” që thuhet të jetë ushtruar në një mënyrë të përsosur nga paraardhësit (arabisht: *as-salaf as-salih* dhe, në këtë mënyrë arrijmë tek termi selefizëm) deri në pikën që ky të jetë standardi i matjes së të gjitha gjërave. Selefizmi përballet me modernizmin duke bërë thirrje për një pastrim të islamizmit të ditëve tona nga të gjitha aspektet jo islamike dhe ai pranon vetëm Kuranin dhe zakonet shembullore të Muhamedit (arabisht: *sunna*) si një besim i saktë. Sipas pikëpamjeve të myslimanëve vehabistë, pastrimi i islamizmit ndodh, për shembull, përmes ndalimit të praktikave të islamizmit popullor siç ato shfaqen në veprimtari të ndryshme. Një shembull në vende të ndikuara nga islamizmi është praktika pothuajse universale e bërjes së vizitave tek faltoret e shenjta. Myslimanizmi politik gjithashtu e konsideron të ndaluar çdo lloj “supersticioni” tjetër.

Fokusi kryesor i selefizmit qëndron në mënyrën personale të jetës, e cila duhet të jetë në linjë me kohën dhe praktikën e Muhamedit sa më shumë të jetë e mundur dhe për aq kohë sa kjo mund të merret nga tradita. Ndër ata që konsiderojnë të parët e tyre, janë bashkëkohësit e drejtpërdrejtë të Muhamedit, “bashkudhëtarët e Profetit,” gjithashtu edhe pasardhësit e këtyre bashkudhëtarëve, dhe me radhë edhe brezi pasues, si të thuash, tre brezat pas Muhamedit. Selefistët e vënë fokusin e predikimit të tyre në thirrjen për t’u larguar nga mëkati dhe nga çdo e keqe, si të thuash, të kthehesh e të largohesh nga çdo gjë që është joislame, sidomos gjithçka që është perëndimore dhe liberale. Selefistët përkrahin pjesërisht përdorimin e forcës për ta bërë realitet këtë formë të rikthimit të islamizmit në formën e tij fillestare.

Për më tepër, myslimanizmi politik tregon një përafrim me vehabizmin. Vehabizmi, për sa i përket ideologjisë, nuk është larg nga selefizmi. Shkon pas tek Muhammad ibn ’Abd al-Wahhab (1703/4 - 1791/2), i cili, duke filluar nga viti 1744, ishte në gjendje që të arrinte një fuqizim të qëndrueshëm politik të interpretimit të tij puritanist të islamizmit përmes lidhjeve që ai kishte me ’Abd al-Aziz, kreun e fisit beduin al-Sa’ud. Pastrimi i vehabizmit, i cili u quajt kështu për shkak të al-Wahhab-it, bëri thirrje për një rikthim tek Kurani dhe tek *sunna* duke përjashtuar çdo gjë tjetër, tek zbatimi e *sheriatit*, dhe tek një “përpjekje e përhershme në udhën e Allahut”, e thënë ndryshe tek *xihadi*. Al-Wahhab e refuzoi praktikën e vizitimit të varreve dhe nderimin e shenjtorëve, si edhe duhanin, alkoolin, muzikën dhe misticizmin islamik. Al-Wahhab theksoi në veçanti njëshmërinë absolute të Perëndisë (arabisht: *tauhid*), e cila e ndalon me ashpërsi vënien e dikujt në nivel me Perëndinë, e thënë ndryshe, ushtrimin e politeizmit (arabisht: *shirk*), gjë e cila do të thoshte pashmangshmërisht një rikthim në paganizëm (arabisht: *jahiliyya*). Sipas këndvështrimit të al-Wahhab, ky politeizëm mund të shprehej, për shembull, përmes nderimit të një mbreti (në vend të Perëndisë) apo duke iu lutur një profeti, një faltoreje, apo ndonjë objekti. Përmes influencës në rritje të vehabizmit në shek. XIX dhe XX, disa vende pelegrinazhi në Najaf dhe Qerbela, si edhe varre të shumta të anëtarëve të familjes së Muhamedit, u shkatërruan në mënyrë që të mos lejonin që ato vende të bëheshin një bazë e “idhujtarisë” - duke u vizituar këto vendndodhje. Varri i Muhamedit në Medinë është ruajtur, në fakt, por varret e bashkudhëtarëve të shumtë të

Profetit nuk janë ruajtur. Sipas pikëpamjes vehabiste, denominacioni i dytë më i madh islamik, shiizmi, është një lëvizje sektare.

Një dallim kryesor ndërmjet vehabizmit dhe selefizmit qëndron në çështjen e qeverisjes së drejtë: ndërkohë që vehabistët pranojnë krerët fisnorë të fiseve saudite si udhëheqës për aq kohë sa ata ndihmojnë në vënien në zbatim të *shariatit*, selefistët kërkojnë një restaurim të një kalifati përgjatë gjithë komunitetit islamik. Megjithatë, sot, selefistët pranojnë, pjesërisht, instalimin e emirit vendor si një zgjidhje e përkohshme, deri në vendosjen e kalifatit global.¹

10. Myslimanizmi politik është një ideologji dominimi

Myslimanizmi politik jo vetëm që pretendon se ka interpretimin e vetëm të përshtatshëm teologjik të mesazhit të islamizmit dhe të vënies së tij në zbatim në shoqëri, por, gjithashtu, ai e ruan efikasitetin e tij në lidhje me një rivendosje të dëshiruar të balancës së vendosur të pushtetit. Në rast se më shumë njerëz - pikësëpari myslimanë - do ta zbatonin në mënyrë gjithëpërfshirëse islamizmin në formën e tij të pastër duke ndjekur mësimin dhe praktikën e hershme islame, do të ndodhte një rikthim i fuqisë, reputacionit, dhe dinjitetit të epokës së hershme islame e cila ekzistoi kur pushteti botëror dhe frymëror ishte në një dorë të vetme. Dëshirat e myslimanistëve, si rrjedhim, nuk janë vetëm mendime teorike teologjike apo reforma sociale. Ajo me të cilën kemi të bëjmë, është pretendimi ndaj një roli prej pionieri dhe udhëheqësie në botë kundër të gjitha vendeve të tjera, sidomos atyre jomyslimane.

Ky pretendim është bërë i qartë në dëshirën dhe ambicien e organizatave të myslimanizmit politik në shoqëritë perëndimore për të qenë një (e vetmja për nga dëshira) pikë kontakti për kishën, shoqërinë dhe politikën dhe është në gjendje të flasë për gjithë komunitetin islam. Për më tepër, organizatat e myslimanizmit politik dëshirojnë gjithashtu ta kapin gjithë komunitetin e myslimanëve për qëllimin e tyre personal përmes ushtrimit të ndikimit të madh mbi xhamitë dhe rrjetet e tjera. Në këtë drejtim, janë veçanërisht të dallueshme përpjekjet e shumë organizatave dhe shoqatave me prirje mys-

¹ "Vehabizmi" tek Roy, Oliver, Sfeir, Antoine (eds.) *The Columbia World Dictionary of Islamism*. Columbia University Press: New York, 2007, fq. përkatëse 398-404, këtu fq. 399.

limaniste të cilat janë dominuese kur kemi të bëjmë me komunikata publike lidhur me islamizmin dhe myslimanët. Ata e pretendojnë këtë qëndrim duke përdorur të drejtën demokratike për të pasur një rol aktiv në disa çështje të caktuara, ndërkohë që nuk aprovojnë përmbajtjen e demokracisë në politikë dhe në çështjet e politikave të sigurisë. Me ndihmën e botës akademike dhe me mbështetje logjistike, ata caktojnë në pozicione me ndikim veprimtarë e aktivistë për myslimanizmin politik, ose bëjnë thirrje për pranimin e të drejtave të minoriteteve me ndihmën e gjyqeve të propagandës të cilët tërheqin vëmendjen e medias, në mënyrë që me theksim dhe me publicitet efikas publik, të hedhin pretendime për rolin e një lloji kryesimi politik në Evropë.

E. Një përmbledhje prej 10 pikash e modelit myslimanist (sipas myslimanizmit politik) për kuptimin e botës

1. Islamizmi është një sistem gjithëpërfshirës për individin, shoqërinë dhe politikën. Është diçka e gabuar që ta zvogëlosh kuptimin e islamizmit në sferën e besimit personal, dhe një veprim i tillë është përgjegjës për prapambetjen e pësuar në vendet e ndikuara nga islamizmi.

2. Kurani dhe zakonet shembullore të Muhamedit (arabisht: sunna) përbëjnë themelin dhe standardet e vetme për një konfigurim të jetës së përditshme e cila e kënaq Perëndinë. Është nga ky qëndrim i shek. VII që modernizmi vlerësohet dhe formohet.

3. Imitimi i verbër i islamizmit (arabisht: taqlid) i ushtruar nga paraardhësit është diçka objektive, meqenëse, në raste të tilla, është e kënaqshme vetëm për çështje të cilat trajtohen në traditë. Islamizmi duhet zbatuar në rrethanat e ditëve tona dhe jo të përshtatet apo hollohet e dobësohet në kërkesat e tij.

4. Sheriati është ligji përjetësisht i vlefshëm dhe përsosmërisht hyjnor, në një mënyrë të tillë që, duke qenë i pavarur nga i gjithë ndikimi perëndimor, ai duhet vënë në zbatim. Për sa i përket shariatit, nuk duhet hequr asgjë, as në teori e as në praktikë.

5. Arsyet për prapambetjen që kanë përjetuar vendet e ndikuara nga islamizmi dhe fakti që kanë pësuar rënie në fusha të shkencës, ushtrisë, tregtisë, arsimit dhe infrastrukturës, qëndrojnë tek largimi nga "islamizmi i vërtetë".

6. Duke u kthyer tek "islamizmi i vërtetë", këto vende do ta rifitonin identitetin e tyre, i cili është humbur përmes varësisë që ata kanë ndaj perëndimit. Për më tepër, kjo do të rivendoste për ta krenarinë, ndërrin, mirëqenien, dhe fuqinë në këtë botë, si edhe një qëndrim dinjitoz para Perëndisë në jetën e përditshme.

7. Të gjitha arritjet e modernizmit duhen përligjur nga islamizmi dhe duhet vënë në shërbim të islamizmit për të luftuar rrezikun e shekullarizmit apo të pengesës në fusha të cilat nuk janë prekur nga islamizmi.

8. Si qëllim dhe përfundim i këtij riorientimi të shoqërive të ndikuara nga islamizmi deri në zbatimin e plotë të islamizmit, është krijimi një shoqërie të drejtë, njerëzore, paqësore dhe e cila e druan Perëndinë.

9. Mjeti për këtë zbatim gjithëpërfshirës të islamizmit është "përpjekja për në udhën e Allahut" (arabisht: xhihad). Sipas këndvështrimit të mendimtarëve të shquar në myslimanizmin politik, duhet bërë diçka. Megjithatë, për myslimanistët, modeli militant i xhihadit nuk është interpretimi i vetëm i termit. Predikimi dhe shpallja e islamizmit të vërtetë, si edhe mbështetja financiare e luftëtarëve ose kontestuesve të xhihadit është gjithashtu diçka e vlefshme.

10. Krahu militant i myslimanizmit politik, xhihadizmi, ndjek nocionin se xhihadit militant është një detyrë e pakushtëzuar e çdo individi dhe se kjo do ta zmbarsë drejtpërsëdrejti të keqen dhe do të sjellë islamifikimin e suksesshëm të shoqërisë dhe të të gjithë botës. Sipas këndvështrimit xhihadist, prapambetja që kanë përjetuar vendet e ndikuara nga islamizmi, konsiderohet gjithashtu që buron nga supozimi i gabuar se xhihadit nënkupton vetëm që me paqe "të përpjekësh në udhën e Perëndisë".

F. Pritshmëri të së ardhmes nga anëtarë të myslimanizmit politik

Sipas pikëpamjes së myslimanistëve (politikë), një pasojë e këtij zbatimi gjithëpërfshirës të islamizmit do të jetë një lulëzim islamik, një superioritet i ripërtërirë mbi kulturën dhe shoqërinë perëndimore, me zhvillim dhe mirëqenie, nder dhe reputacion të lartë. Një shoqëri e drejtë, paqësore do të lindte dhe të gjitha format e shtypjes dhe padrejtësisë do të merrnin fund. Do të gjendeshin zgjidhje për problemet shoqërore të ditëve të sotme.

Në këtë pikë, natyra ideologjike dhe jorealiste e myslimanizmit politik është në veçanti e qartë. Me vetëm disa përjashtime, lëvizjet e myslimanizmit politik nuk kanë arritur që të japin një përgjigje lidhur me mënyrën se si problemet dhe krizat e shumta sociale në vende të formuara nga islamizmi do të mund të gjenin zgjidhje me anë të një zbatimi radikal të islamizmit. Për shembull, si do të ndodhte që mbulimi i plotë i grave, për të cilin myslimanistët pohojnë se është diçka e urdhëruar, do të sillte ndryshime pozitive praktikisht tek vetë ato lidhur me çështjet e arsimit dhe shkollën e lartë të analfabetizmit në shumë vende të formuara nga islamizmi? Për sa i përket vendeve përkatëse, në çfarë shkalle do ishin ata në gjendje që të përmirësonin infrastrukturën e tyre të dobët, mungesën e tyre të strehimit në qytete të mëdha, apo situatat e largimit nga zonat rurale duke e zbatuar plotësisht *sheriatin*, e thënë ndryshe, veçanërisht ligjin martesor dhe penal islamik? A do të luftohet analfabetizmi dhe prapambetja në zhvillim duke fshikulluar konsumatorët e alkoolit dhe kurorëshkelësit? Dhe a do të sigurohen më shumë të mira materiale vetëm duke vënë në zbatim divorcin sipas ligjit martesor islamik? Zor se kjo gjë do të ndodhë! Në rast se përjashtojmë Iranin dhe Revolucionin Islamik i cili u shpall në vitin 1979, nuk do ekzistonte një shembull i një lëvizjeje opozitare të myslimanizmit politik ku do të na paraqiteshin prova se në rastin e një ndryshimi të pushtetit, problemet aktuale të kohës mund të merrnin zgjidhje efikase.² Përvoja e shkurtër e Egjiptit me

2 Njëri prej përfaqësuesve islamikë, eksperti ligjor, autori i librave dhe predikuesi i njohur islam, Yusuf al-Qaradawi, vetëmbrohet ndaj kësaj akuze, për të cilën ai mendon se myslimanizmi politik ndodhet në një pozicion shumë të mirë për të ofruar programe konkrete për të zgjidhur problemet e njohura, por që nuk ka përse ta bëjë këtë, meqenëse tani, pikësepari, duhet çuar përpara "riorientimi radikal i

një qeveri të Vëllazërisë Myslimane nga viti 2012 deri në vitin 2013 është vetëm një provë për këtë supozim.

Ndonëse lëvizjet e myslimanizmit politik kanë propaganduar bindjet e tyre për pothuajse 100 vite dhe kanë ushtruar ndikim shoqëror si edhe politik, deri në shfaqjen e “IS” (i ashtuquajturit Shteti Islamik), nuk është arritur të krijohet asnjë kalifat dhe asnjë elitë udhëheqësie e themeluar mbi islamizmin. Pjesë e joshjes ndaj “IS” është ideja e themelimit të një komuniteti të ri global të të gjithë myslimanëve, pa kufij kombëtarë dhe pa dallime denominacionale. Por njëkohësisht, fragmentarizmi ndërmjet sunitëve dhe shiitëve është bërë më konkurrues, dhe armiqësia e tyre e hidhur ndaj njëri-tjetrit duket se është më e pakapërcyeshme se kurrë më parë.

Kriza sociale është rritur në shumë pjesë të atyre vendeve të ndikuarra fort nga islamizmi, si dhe është rritur varësia ushtarake dhe financiare nga shumë vende perëndimore. Korrupsioni dhe natyra despotike e shumë udhëheqësve të shumicës myslimane është shumë aktuale, shumë prej të cilëve i përlligjin qëndrimet e tyre përmes forcës ushtarake apo duke shpallur lidhjet e tyre stërgjyshërore me familjen e Muhamedit ose, në raste të tjera, pretendojnë që të kenë vendosur një regjim “islamik”. Në të vërtetë, këta udhëheqës islamikë janë aq të kërcënuar nga propaganda dhe gatishmëria nga ana e grupeve xhihadiste për të përdorur dhunë brenda vetë vendeve të tyre, aq sa u është dashur të kërkojnë strehim me mbështetës financiarë perëndimorë, shërbimet sekrete të inteligjencës dhe mbështetës ushtarakë. Është e dukshme sot se në disa rajone islamike të karakterizuara nga kriza, zor se mund të gjenden zgjidhje të pavarura. Për më tepër, pa këshillat nga ana e vendeve të perëndimit, si edhe ndihmën ushtarake e ekonomike të tyre për zhvillim, ka pak gjasa që të ketë ndonjë rrugëzgjidhje për këtë spirale në rënie që ato po përjetojnë. Nga ana tjetër, politika perëndimore në disa raste, ka kontribuar ndjeshëm për krizat e vazhdueshme.

shoqërisë”. Wenzel-Teuber, Wendelin. *Islamische Ethik und moderne Gesellschaft im Islamismus von Yusuf al-Qaradawi. Nur al-hikma. Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Islamwissenschaft, Bd. 2.* Verlag Dr. Kovac: Hamburg, 2005, fq. 279.

II. Origjinat e myslimanizmit politik

Për një kuptim gjithëpërfshirës të historisë së ndikimit të myslimanizmit politik, ajo që vjen më poshtë është një pasqyrë e historisë së lindjes së tij si edhe rrënjët e tij frymërore dhe mendjet ideatore që e konceptuan. Myslimanizmi politik është një fenomen i modernizmit dhe e merr arsyetimin e tij nga brenda historisë së islamizmit, në të vërtetë nga kohërat e hershme islame. Kjo ngre pyetjen se përse lëvizjet më të rëndësishme të myslimanizmit politik janë zhvilluar të gjitha ose në fillim, ose gjatë shek. XX dhe se përse, praktikisht pa ndonjë përjashtim, personazhet kryesore të myslimanizmit politik në kohën e tanishme mbështeten ideologjikisht mbi personalitetet e njohura të myslimanizmit politik i cili daton nga shek. XX.

A. Mendjet ideatore të lëvizjes

Duke nisur nga fundi i shek. XVIII dhe fillimi i shek. XIX, pati lëvizje të ndryshme reformash dhe teologë të reformuar që përqaftuan idenë e reformës, të cilët bëjnë pjesë në listën e pararendësve frymërorë të myslimanizmit politik.

Pikësëpari, ishte aktivisti dhe filozofi politik Jamal ad-Din al-Afghani (1839 - 1897) dhe pastaj studiuesi ligjor Muhammad Abduh (1849 - 1905) dhe studenti i tij, Rashid Rida (1865 - 1935). Më herët se al-Afghani, lindi ideja e nevojës për reforma themelore dhe rivendosje të unitetit të komunitetit islam, për përdorimin e risive shkencore dhe njëkohësisht refuzimin e ndikimit ekonomik dhe politik nga Evropa për të ndihmuar botën islame drejt udhëheqësisë dhe attributeve të reja.

Nxënësi më i rëndësishëm që al-Afghani pati, ishte studiuesi ligjor, myftiu (studiuesi i teologjisë i cili jep mendime ligjore), dhe gazetari Muhammad Abduh, së bashku me nxënësin e tij dhe pasardhësin e ideve që ai pati, Rashid Rida, i cili me siguri ishte teologu më i rëndësishëm i reformës në hyrjen e shek. XX. Duke parë prapambetjen e vendeve të formuara nga islamizmi, shkaqet e të cilave Abduh mendonte si ishin zbatimi i paplotë i islamizmit, ai predikoi nevojën e hyrjes për në rrugën e modernizmit. Muhammad Abduh, një i diplomuar nga universiteti më i njohur sunit, al-Azhar në Kajro, u mor

kryesisht me shkaqet e mundshme në shkrimet dhe predikimet e tij. Lidhur me luftimin e prapambetjes në Lindjen e Afërme dhe të Mesme, ai gjithashtu e pranoi nevojën e një reforme të thellë.

Abduh u tregua shumë i hapur ndaj luftës së botëkuptimeve jo islame dhe, njësoj si al-Afghani, përkrahu përdorimin si edhe arritjet teknologjike që kishin realizuar Evropa. Në të njëjtën kohë, ai paralajmëroi kundrejt asimilimit të njëkohësishëm të pikëpamjeve, filozofive apo vlerave evropiane fetare. Sipas Abduh, myslimanët mund t'i përdorin arritjet teknike nga Perëndimi pa pasur nevojë që të ndërmerren strukturën e botëkuptimit që gjendet në vendet perëndimore. Meqenëse islamizmi është feja e arsyes dhe e intelektit që ofron një botëkuptim të mjaftueshëm, integrimi i arritjeve shkencore evropiane nuk duhet të çojë në një mospërputhje me vlerat islame. Për këtë arsye, ai ngulmoi për arsimim dhe mësimdhënie për t'i mësuar njerëzit se çfarë është islamizmi i vërtetë. Në këtë pikë, shihet qartë prirja themelore ndaj të parit të islamizmit si përgjigjja ndaj krizave të vetë komunitetit të tyre.

Në njërën anë, Abduh në të vërtetë predikoi, në mënyrë selefiste, pastrimin e islamizmit nga gjithçka që nuk ishte islamike. Megjithatë, ai e pranoi zgjidhjen e krizës aktuale jo në një rikthim tek e shkuara, por më saktë duke ndërmarrë hapa drejt modernizmit (një modernizëm që rrënjësohet në parime islame) “duke kërkuar ... një arsytim dhe një prezantim më racional të së vërtetës islamike.”¹

Nxënësi dhe pasardhësi më i rëndësishëm i Abduh, komentuesi i Kuranit Rashid Rida, e zhvilloi mendimin e al-Afghani dhe Abduh. Rida pranoi se të kapurit fort pas “tradicionalizmit të verbër” ishte një arsye për shuarjen e islamizmit. Për këtë arsye, ai përkrahu, siç bëri Abduh, një pastrim të islamizmit nga gjithçka që është jo islame dhe një rikthim tek islamizmi fillestar i Medinës. Sipas Rida-s, kjo do ishte e mundur vetëm në qoftë se - dhe në këtë pikë ai shkon një hap më përpara sesa al-Afghani dhe Abduh - do të ketë një rivendosi të kalifatit dhe një asamble të institucionalizuar të këshilltarëve të përbërë nga teologë myslimanë (arabisht: *shura*) në krah të kalifit. Me këtë, Rida zhvilloi, nga islamizmi i hershëm, një model konkret

1 Watt, W. Montgomery. *Islamic Fundamentalism and Modernity*. Routledge: London, 1989, fq. 53.

për sundimin në periudhën aktuale. Ai e çoi mendimin e tij në një mënyrë praktike me themelimin e një shkolle trajnimit për arsimimin e elitës së tij të re dhe për t'u përpjekur për ta rigjallëruar idenë e kalifatit.

Zbatimi gjithëpërfshirës i *shariatit* ishte për Rida-n një instrument kyç për përballimin e krizës aktuale brenda islamizmit. Kriza ishte për të një pasojë e sjelljes së kompromisit e cila ishte ndjekur në këtë aspekt. Për këtë arsye, Rida gjeti si të dënueshme çdo lloj forme të shekullarizmit apo separatizmit të fesë dhe politikës. Ai e bëri tepër të qartë se *sheriatit*, duke përfshirë kodin e tij penal, ishte një përbërës i domosdoshëm i këtij rendi të ri dhe aspirues: “. . . ata myslimanë (udhëheqës) që prezantojnë ligje civile dhe e braktisin Sheriatin i cili iu është urdhëruar atyre nga Perëndia. . . Në këtë mënyrë ata shfuqizojnë dënimet që atyre iu duken të neveritshme, si për shembull prerja e duarve të vjedhësve apo gjuajtja me gurë të kurorëshkelësve dhe prostitutave. Ata i zëvendësojnë ato me ligje të bëra nga dora e njeriut. Ai, i cili e kryen këtë gjë është shndërruar në mënyrë të pamohueshme në një njeri të pafe.”² Ai që nënkuptohet nga “islamizmi i reformuar” i Rida-s nuk është një islamizëm modernist, i iluminuar ose përndryshe i zhveshur nga pasojat e tij politike. Patjetër dhe në mënyrë të sigurt që ai priret drejt modernizmit, por njëkohësisht, me zbatimin gjithëpërfshirës të *shariatit*, ai në mënyrë ekskluzive merr drejtimin e një rivendosjeje të islamizmit të kohërave të hershme.

Kur lëvizja e myslimanizmit politik e shek. XX bëri thirrje për një rikthim tek trajta “fillestare” e islamizmit, thirrja nuk u bë duke iu referuar vetëm teologëve të reformuar të shek. XVIII dhe XIX, por më saktë duke iu referuar disa teologëve të historisë së hershme intelektuale islamike.

Këta të fundit përfshijnë teologun dhe studiuesin ligjor Ahmad Ibn Hanbal (780 - 855 mb. K.), i cili ishte themeluesi i shkollës ligjore strikte hanbalite. Një pikë e rëndësishme referimi për islamizmin modern politik është, përveç Ahmad Ibn Hanbal, edhe teologu Ibn Taymiyya (1263 - 1328 mb. K.). Ibn Taymiyya konsiderohet jo vetëm si një figurë e rëndësishme reference për myslimanizmin politik, por gjithashtu edhe për xhihadizmin, duke qenë se ai është ndoshta ithtari më i rëndësishëm historik për konceptin e sotëm të xhihadit.

2 Emmanuel Sivan. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*: New Haven: Yale University Press, 1990, fq. 101.

Biografia e Ibn Taymiyya-s pësoi një kthesë të fortë nga pushtimi dhe fitorja e ushtrive mongole mbi abasidët në vitin 1258 mb. K. Vetë familja e Ibn Taymiyya-s u desh të arratisesh nga veriu, i cili sot është pjesë e Turqisë, në Damask, ndërkohë që Siria ra në duart e Mamlukëve. Gjithashtu ushtritë e kryqëzatave akoma nuk ishin nxjerrë nga Lindja e Mesme. Vetë Ibn Taymiyya jetoi si një refugjat mes atyre që fillimisht ishin mongolë (Ilkanët) jomyslimanë (paganë), e të cilët më vonë u konvertuan në fenë islame. Ai vazhdonte t'i konsideronte ata si jobesimtarë. Në interpretimin e drejtpërdrejtë të Kuranit dhe të traditës - meqenëse ai i konsideronte të dyja si të vërteta, dhe për këtë arsye burime të vetme të besueshme - ai zhvilloi një mësim të xhihadit në të cilin lufta kundër jobesimtarëve u bë një detyrë e pakushtëzuar e secilit besimtar. Islamizmi, sipas Ibn Taymiyya, duhej pastruar nga gjithçka që është joislamike, si për shembull nderimi i shenjtoreve, gjë e cila ishte magji, e thënë ndryshe, të gjitha “shpikjet” që duhej të hidheshin poshtë. Qysh në kohën kur jetoi Ibn Taymiyya, kishte lindur ideja se ata udhëheqës të gabuar të cilët nuk e zbatonin sheriatin, ishin myslimanë të kthyer në mosbesim, të cilët kishin ngecur në injorancën para islame (arabisht: *jahiliyya*).³ Ky koncept abstrakt më vonë u shndërrua në një element formues në mendimin e Sayyid Qutb, i cili ishte forca nxitëse, ose *spiritus rector*, i Lëvizjes së Vëllazërisë Myslimane.

Prirja xhihadiste e Ibn Taymiyya ndikoi vehabitët, myslimanistët politikë të tillë si Sayyid Qutb, ithtarët indianë të një shteti islamik të bazuar mbi *sheriatin* të tillë si Abu l-A'la Maududi, grupet xhihadiste si “xhihadi islamik” nën drejtimin e Muhammad al-Faraj në Egjipt, dhe udhëheqësit xhihadistë të tillë si Osama bin Laden. Ibn Taymiyya konsiderohet nga lëvizjet xhihadiste si një pionier ngaqë ai jetoi në një kohë krize të cilën xhihadistët e panë të krahasueshme në shumë aspekte me modernizmin. Për këtë arsye, mendimet e tij hapin rrugën gjithashtu për gjykimin dhe gjetjen e zgjidhjeve në modernizëm.⁴

3 Sipas artikullit “Ibn Taymiyya” në Roy, Olivier; Sfeir, Antoine (eds.) *The Columbia World Dictionary of Islamism*. Columbia University Press: New York, 2007, faqet 136-137, këtu fq. 136.

4 Sipas Riexinger, Martin. “Missbrauch der Religion? Die religiösen Hintergründe des Islamismus (und ihre Verdrängung)” në Möller, Reinhard (ed.) *Islamismus und Terroristische Gewalt. Bibliotheca Academica, Reihe Orientalistik, Band 8*. Ergon: Würzburg, 2004, fq. përkatëse 29-54, këtu fq. 51.

Megjithatë, nuk kishte vetëm faktorë të brendshëm në lidhje me një rikthim tek trajta fillestare e islamizmit, ato që ishin impulse në lidhje me zhvillimin e ndërtimit të ideve të myslimanistëve. Pati gjithashtu edhe disa faktorë të jashtëm.

Në prag të modernizmit, bota islame u gjend në procesin e gjatë të degradimit: kjo u pa kryesisht në krahasim me vendet perëndimore: Perandoria Osmane - kalifati i fundit - po përjetonte një proces të tkurrjes gjeografike dhe shkatërrimit të brendshëm. Vendet e Lindjes së Mesme ishin qartësisht shumë prapa Evropës në teknologji, çështje ushtarake, arsim dhe shkencë, mes sferave të tjera të jetës, si pasojë pikërisht e lejes së vonë të miratuar nga teologët konservatorë, në fillim të vitit 1784, për të lejuar përdorimin e shtypshkronjave. Përveç kësaj, kryesisht sundimi kolonizator britanik dhe francez në rajone të karakterizuara nga islamizmi nga Afrika Veriore deri në Irak kishin lënë pas përçarje politike dhe ekonomike. Për shembull, sistemi arsimor, me trajtën e tij tradicionale fetare të mësimdhënies, u përball me një konkurrencë nga një formë arsimimi e një niveli elitar të gjuhëve evropiane. Republika Turke u themelua në vitet 1923 - 1924 dhe kalifati u shfuqizua; gjykatat e *shariatit* u mbyllën; dhe në vitin 1926 u krye një kodifikim gjithëpërfshirës ligjor i cili rezultoi në institucione fetare të cilat po e humbitnin akoma më shumë ndikimin e tyre.

B. Kolapsi i islamizmit të reformuar

Lindën qasje të ndryshme për lëvizje të reja politike si përgjigje ndaj asaj që besohej se ishte rreziku i modernizmit. Islamizmi i reformuar i shek. XIX nuk arriti një sukses afatgjatë, ndonëse në hapat e tij të parë e kishte dëshirën që të ngërthehej tek qëndrimi historik prej superioriteti i islamizmit. Në fillim, një hapje e veçantë ndaj të jashtëm ishte pranuar, e cila më pas, gjithsesi u shndërrua në një kufizim përmes të cilit islamizmi u përkufizua si i vetmi burim i gjithë njohurisë dhe shkencës.

Koncepti i Muhammad Abduh, për një përdorim krejtësisht të jashtëm të zbulimeve dhe njohurisë shkencore evropiane, pa pranuar ose edhe pa diskutuar madje as rrënjët e kësaj njohurie në botëkuptimin dhe historinë

intelektuale evropiane, çoi në një interes të caktuar në shkencat natyrore, në teknologji, dhe në çështje ushtarake. Por koncepti i Abduh nuk çoi në një diskutim të hapur me qëllimin e pajtimit të teologjisë konservatore islame me marrëdhëniet e ndryshuara drejt modernizmit në vendet që ishin karakterizuar nga islamizmi. Nuk pati një pranim të pluralizmit dhe demokratizimit apo tërheqje të fesë, kur bëhej fjalë për xhamitë dhe arsimin. Përkundrazi, islamizmi i reformuar u zhvillua në një instrument politik si edhe njëkohësisht u bë një mjet utopik për një rikthim tek e shkuara. Në këtë mënyrë ndodhi që teologjia e reformuar islame u shpërbë. Dështoi në kërkesat e saj për të riinstaluar kalifatin dhe për të krijuar një komunitet të të gjithë myslimanëve (arabisht: *umma*) pa kufij kombëtarë, si edhe një shoqëri të drejtë dhe të begatë. Kjo teologji e reformuar dështoi gjithashtu edhe në aspiratat e saj për një rritje ekonomike dhe shkencore dhe nuk arriti një forcim të islamizmit përmes një rikthimi në rrënjët e tij dhe në praktikat e islamizmit të hershëm.

Rënia ekonomike vazhdoi përgjatë shek. XIX dhe XX, ndërsa varësia tek Evropa u rrit. Ndikimi i sundimit kolonizator evropian ishte aktual në Lindjen e Mesme, ashtu siç ishte duke u shfaqur në mënyrë progresive kriza sociale, e cila u bë e dukshme në një mënyrë më të rënduar përmes largimit në rritje nga zonat rurale, varfëria, një analfabetizëm i thellë arsimor, mungesë në infrastrukturë, dhe në tërësi, prapambetje në zhvillim. Elita udhëheqëse në vendet e caktuara u perceptua si e korruptuar; liritë personale vazhdonin që të mohoheshin ndjeshëm; dhe një diskurs fetar dhe shoqëror historiko-kritik në sferën publike zhvillohej vetëm në një mënyrë të kufizuar ose nuk ishte fare i mundur.

Pati disa ngjarje të mëdha të cilat çuan në një ndjenjë të mohimit të drejtave: shfuqizimi i fundit i kalifatit në vitin 1923/24; një përpjekje e kotë, kryesisht nga Rashid Rida, për të aktivizuar kalifatin në vitet më pas; Deklarata e Balfour-it në vitin 1917 e cila çoi në krijimin e “atdheut jude” në Palestinë; dhe përfundimisht themelimin e shtetit të Izraelit në vitin 1948. Këto ngjarje i rritën tensionet ekzistuese, ashtu siç bëri dhe disfata traumatike arabe e cila u shkaktua nga ana e Izraelit në Luftën 6 Ditore, në vitin 1967, përafërsisht 20 vite më vonë. Aleancat mbi bazën e vëllazërisë

arabe dhe identitetit islamik, si për shembull federata jetëshkurtër e titulluar Republika e Bashkuar Arabe nga 1958-1961, ku u përfshinë Siria dhe Egjipti, ishin po aq pak në gjendje që t'i rezistonin sforcimeve afatgjata, siç ishin transferimet ideologjike, si edhe prirja drejt Bashkimit Sovjetik, si një shtet simotër socialist dhe një partner afatgjatë. Të gjitha konceptet që lidheshin me teologjinë e reformës, nacionalizmit, mbarë-arabizmit (lëvizja pan-arabe), socializmit, liberalizmit dhe ideja e kalifatit u shemb në lidhje me zhvillimin e përgjithshëm të rajonit. Për këtë arsye, përgjatë shek. XX, rikthimi tek rrënjët, historia dhe identiteti personal - "islamizmi i vërtetë" - me sa duket sikur ofroi bazën e vetme të pranueshme për një hyrje në epokën moderne: Ideologjizmi dhe politizimi i lëvizjes së reformuar kishte filluar.

C. Formimi i Vëllazërisë Myslimane më 1928

Ajo që hyri në fuqi si myslimanizmi politik modern lidhet ngushtë me lindjen e organizmit të tij të parë të institucionalizuar, Vëllazëria Myslimane në Egjipt (arabisht: *al-ikhwan al-muslimun*), e cila është sot lëvizja sunite më e madhe dhe më me ndikim e myslimanizmit politik. Ajo u krijua në vitin 1928, vetëm gjashtë vite pas pavarësisë formale të Egjiptit. Vëllazëria Myslimane e përvetësoi bazën e mendimit të islamizmit të reformuar nga shek. XVIII dhe XIX, si edhe atë të trashëgimisë politiko-ideologjike të selefizmit dhe vehabizmit, dhe e zhvilloi atë më tej. Qëllimi përfundimtar i marrjes në konsideratë tashmë nuk ishte më konsiderata teorike lidhur me kushtet e nevojshme për sa i përket rivendosjes së kalifatit, por më saktë ishin hapat e plotë praktikë për të kapërcyer inferioritetin e përjetuar nga vendet e karakterizuara nga islamizmi si edhe që të bëhej një rivendosje e parimeve etike islame.

"Perëndia është objektivi ynë; Profeti është shembulli ynë; Kurani është ligji ynë; xhihadi është jeta jonë; Martirizimi është qëllimi ynë."⁵

5 Nga programi i Vëllazërisë Myslimane i vitit 1935, cituar nga artikulli "Muslim Brotherhood" tek: Roy, Olivier; Sfeir, Antoine (ed.) *The Columbia World Dictionary of Islamism*. Columbia University Press: New York, 2007, fq. përkatëse 235-242, këtu fq. 235.

Themeluesi i Vëllazërisë Myslimane ishte mësuesi i fshatit Hassan al-Banna (1906 - 1949) nga Mahmudiyya në deltën e Nilit, i cili përmes babait të tij, një studiues hanbalit, mori një arsim tradicional. Pas trajnimit për t'u bërë një mësues, ai e mbajti postin e mësuesit në Ismailiyya në kanalën e Suezit nga viti 1927, deri më 1946. I ati ishte diplomuar në universitetin e famshëm al-Azhar dhe gjithashtu ishte një imam (drejtues fetar ose, më shpesh, një drejtues bashkësie lutjeje). Al-Banna studioi veprat e Muhammad Abduh dhe Rashid Rida dhe ishte, në një rëndësi anë, i ndikuar nga veprat me natyrë ortodokse puritane të selefistëve dhe habalitëve. Megjithatë, ai gjithashtu e pranoi sesa e nevojshme ishte që të përmirësoheshin kushtet e jetesës së Egjiptit të varfër. Siç ndodhte me shumicën e themeluesve dhe drejtuesve të myslimanizmit politik dhe lëvizjeve xhihadiste, al-Banna nuk ishte një teolog për nga shkollimi që kishte marrë.

Në vitin 1928 - vetëm katër vite pas shfuqizimit të kalifatit nga Republika Turke - al-Banna themeloi Vëllazërinë Myslimane me gjashtë punonjës të Kompanisë së Kanalit të Suezit, të cilët, siç edhe ndodhte, kishin para syve të tyre çdo ditë ndërhyrjet politike dhe ekonomike të qeverive perëndimore (mbi të gjitha, ato të Britanisë së Madhe, duke qenë se Britania e Madhe ishte sunduesi kolonizator). Qëllimi i tyre fillestar ishte për t'u ofruar mësimdhënie fetare të rinjve.

*"Anëtarët e Vëllazërisë Myslimane sjellin një mesazh selefist, një rend sunit, një të vërtetë sufi, një trup politik, një shoqatë sporti, një bashkim shkencor dhe kulturor, një ndërmarrje tregtare dhe një nocion shoqëror."*⁶

Që nga fillimi, lëvizja pati një objektiv të dyfishtë: vënien në zbatim të *shariatit* përmes vendosjes së një qeverie e cila e kishte këtë qëllim, si edhe

6 al-Banna, Hassan. "Risalat al-mu'tamar al-khamis" (letër e hapur drejtuar kongresit të pestë), nga i njëjti autor "Majmua'a rasa'il al-imam al-shahid Hassan al-Banna" (letra të zgjedhura e të hapura nga martiri Hassan al-Banna). Kairo 1992, fq. përkatëse 1-22 ff., cituar tek Lübben, Ivesa. "Die ägyptische Muslimbruderschaft – Auf dem Weg zur politischen Partei" në Albrecht, Holger; Köhler, Kevin (eds.) *Politischer Islam im Vorderen Orient. Zwischen Sozialbewegung, Opposition und Widerstand. Weltreligionen im Wandel* 5. Nomos: Baden-Baden, 2008, fq. përkatëse 75-97, këtu fq. 78.

predikimin e islamizmit të vërtetë, të mbështetur nga mirëqenia sociale. Që nga lindja e tij, konceptet e predikimit dhe ndihmës praktike kanë qenë shumë të suksesshme dhe janë ruajtur nga Vëllazëria Myslimane.

Betimi i Vëllazërisë Myslimane

"Unë premtoj para Perëndisë, Më të Lartit dhe Më Madhështorit, se do të ndjek me përpikëri mesazhin e Vëllazërisë Myslimane, do të luftoj për të, do të jetoj sipas rregullave të anëtarëve të saj, do të kem besim të plotë tek udhëheqësi i saj dhe do t'i bindem plotësisht në çdo kohë, në kohë të mira, ashtu dhe në të këqija."

Do të ishte e gabuar, gjithsesi, që të supozosh se në fillim lëvizja ishte mbi të gjitha me prirje sociale dhe se vetëm më vonë u shndërrua në një lëvizje të politizuar. Që në fillim, si ndjekës i Mohammad Abduh dhe Rashid Rida, al-Banna predikoi një kuptim gjithëpërfshirës të islamizmit, i cili përfshinte gjithashtu xhihadin e armatosur, betejën për të mbrojtur islamizmin dhe martirizimin, ndonëse al-Banna nuk bëri thirrje drejtpërsëdrejti për veprime ushtarake apo për sulme në Egjipt. Në anën tjetër, al-Banna, me thirrjen e tij për një islamizëm gjithëpërfshirës dhe një model shembullor të pakushtëzuar të Muhamedit në të gjitha sferat e jetës, kurrë nuk u distancua nga përdorimi i mjeteve militante për qëllimin e arritjeve të synimeve të tij.

"Islamizmi është mësimi i një besimi dhe nderimi i Perëndisë, i atdheut dhe i kombësisë, i shtetit dhe i fesë, i spiritualitetit dhe i veprimit, i Kuranit dhe i shpatës."

Qysh në vitin 1936, Vëllazëria Myslimane hartoi një program gjithëpërfshirës i cili bënte thirrje për t'i dhënë fund sistemit partiak, zbatimin e plotë dhe të tërësishëm të *shariatit*, censurimin e të gjitha veprimtarive kulturore, si edhe promovimin dhe respektimin e ideve morale islame, dhe gjithashtu ndalimin e marrjes së interesit, si edhe një ndarje me prirje

⁷ Cituar tek artikulli "Banna, Hassan al-(Egypt)" tek Roy, Olivier; Sfeir, Antoine (eds.) *The Columbia World Dictionary of Islamism*. Columbia University Press: New York, 2007, fq. përkatëse 71-74, këtu fq. 71.

shoqërore të pasurisë. Dëshira e qartë për dominim dhe zbatim politik të islamizmit dhe parimeve të tij i nënshtroheshin platformës së Vëllazërisë Myslimane, ashtu siç e formuloi al-Banna:

“Është në natyrën e islamizmit për të sunduar dhe jo që të sundohet, për të imponuar ligje mbi çdo shtet dhe për të rritur fuqinë e tij mbi të gjithë planetin” (Hassan al-Banna).

Al-Banna ishte në mbështetje të xhihadit, i cili sipas tij, gjithsesi, nuk kishte ekskluzivisht kuptimin e versionit militant të një “përpjekjeje në udhën e Perëndisë”. Lëvizja u rrit shpejt. Në vitin 1936, lëvizja thuhej se kishte 800 anëtarë, dhe në vitin 1938 kishte tashmë më shumë se 200,000 të tillë. Në predikimin e tij, i cili ishte me natyrë apologjetike dhe mbrojtëse, al-Banna e ktheu vëmendjen e tij kundër gjithë ndikimit kulturor evropian në vende të karakterizuara nga islamizmi, të cilin ai e pa si të dëmshëm dhe dëmtues:

“Më pas, ata (evropianët) ishin në pikën ... që madje të mund të ndikonin me natyrën e tyre sistemet politike, ligjore, dhe kulturore të vendeve më të fuqishme islamike. Ata importojnë gratë e tyre gjysmë të zhveshura në këto zona, së bashku me pijet e tyre, teatrot, klubet e kërcimit dhe argëtimin e lirë, historitë, gazetatat, novelat e tyre, tekat dhe lojërat dhe zakonet e çmendura. Ata këtu i tolerojnë ato krime, të cilët nuk do t’i duronin dot në vendet e tyre dhe e zbukurojnë këtë botë sipërfaqësore dhe vulgare, të mbushur me kutërbimin e mëkatit dhe duke nxjerrë aromën e veseve, për sytë e myslimanëve të gënjyer, të pastër në mendje me pasuri dhe prestigj dhe e stolisin botën e myslimanëve me klas dhe autoritet.”⁸

Hassan al-Banna: Islamizmi

“Dëgjo, Vëlla i dashur: Misioni ynë është ai i përshkruar në mënyrën më gjithëpërfshirëse përmes termit ‘islamik’, ndonëse kjo fjalë ka një kuptim më të gjerë sesa përkufizimi i ngushtë i kuptuar nga shumica e njerëzve. Ne besojmë se islamizmi është një koncept i shumanshëm i

⁸ Hasan al-Banna, *Between Yesterday and Today*. Cituar nga Malise Ruthven, *Der Islam*, Stuttgart 2000, fq. përkatëse, 185 ff.

cili rregullon çdo aspekt të jetës, duke i porositur çdokujt një rend të fortë dhe rigoroz. Nuk është i padobishëm ndaj problemeve të jetës, as për hapat që duhen ndërmarrë për të reformuar njerëzimin.

Disa njerëz e kuptojnë gabimisht se islamizmi është i kufizuar ndaj praktikave fetare apo ushtrimeve frymërore. Si rrjedhim, ata e kufizojnë kuptimin e tyre në këto linja të ngushta. Përkundrazi, ne e kuptojmë islamizmin gjerësisht dhe në mënyrë gjithëpërfshirëse, duke rregulluar çështjet e njeriut, në këtë botë dhe në tjetrën.

Ne nuk qëndrojmë në këtë pretendim, as nuk thellohemi në të duke u bazuar në vetë gjykimin tonë; më saktë është ajo që kemi kuptuar nga Libri i Allahut dhe nga jetët e myslimanëve të hershëm. Në qoftë se lexuesi dëshiron të kuptojë misionin e Vëllazërisë Myslimane në një kuptim më të gjerë sesa thjesht fjala 'islamik', le të marrë vetë Kuranin dhe të çlirohet nga çdo ide dhe gjykim i formuar më parë. Vetëm atëherë do ta kuptojë ai se për çfarë flet Kurani, dhe do të shohë në të misionin e Vëllazërisë Myslimane .

Në të vërtetë, misioni ynë është 'islam' në çdo aspekt të fjalës, kështu kupto prej tij atë që ke mundësi, por gjithsesi, mbaj mend se arsyejimi yt është i kufizuar në Librin e Allahut, Sunnah-n (zakonet shembullore) e të Dërguarit të Tij, dhe jetët e parardhësve të tij të devotshëm (paqja dhe bekimi i Allahut qofshin me ta). Libri i Allahut është themeli dhe shtylla e islamizmit, Sunna e të Dërguarit të tij është shpjegimi dhe komentari i librit të tij, ndërsa jetët e Parardhësve të Devotshëm (hiri i Allahut qoftë mbi ta) shërbejnë si modele praktike për ata që dëshirojnë të kryejnë urdhërimet e tij dhe t'iu binden mësimëve të tij.⁹

Vëllazëria Myslimane, një lëvizje e re fetare, si edhe shoqërore e rritur shpejt, u shndërrua në një lëvizje masive në periudhën pas vitit 1928. Në vitin 1948, Vëllazëria Myslimane thuhej se kishte ndërmjet 500,000 dhe 1 milion anëtarë. Qysh në vitet 1940, Vëllazëria Myslimane kishte gjithashtu një krah militant të saj, “aparatin e fshehtë” ose “rendin special”

⁹ Hassan al-Banna. What is our message? Sipas faqes së internetit <http://www.2muslims.com/directory/Detailed/227082.shtml...> (vizituar më 2 gusht 2015).

(arabisht: *nizam al-khass*), një krah politik i cili funksiononte në fshehtësi. Duke filluar që nga viti 1948, që ishte viti kur u themelua Izraeli, lëvizja u shndërrua dukshëm në politike; për më tepër, ajo ishte qartësisht antisemite në prirjet e saj.

Vëllazëria Myslimane, në vetvete, nuk ishte e njëtrajtshme për shkak se degët e saj të ndryshme nuk ishin të bashkuara për sa i takon çështjes se si mund të arrihej më së miri qëllimi i islamifikimit të shoqërisë egjiptiane dhe nëse predikimi dhe mësimi apo përmbysja politike mund të sillnin më shumë sukses. Si pasojë, Vëllazëria Myslimane hyri vazhdimisht në konflikt me qeverinë egjiptiane, e cila herë e toleronte vëllazërinë dhe herë e përdorte për vetë qëllimet e saj. Herë pas here, qeveria i ndaloi, i përdoqi, i arrestoi, i torturoi dhe i ekzekutoi anëtarët e vëllazërisë. Pas fazës së themelimit në Egjipt, Vëllazëria Myslimane i zgjeroi veprimtaritë e saj në Evropë, kryesisht në Gjermani dhe Zvicër, dhe themeloi grupe opozitare në Irak, Jordani, Libi, Tunizi dhe Algjeri.

Në vitin 1948, për shkak të veprimtarisë politike në rritje dhe, në veçanti, për shkak të konfliktit palestinez dhe një sërë sulmesh në Egjipt, Vëllazëria Myslimane u ndalua zyrtarisht për të parën herë nga qeveria egjiptiane. Si një përgjigje, anëtarët e kësaj “organizate të fshehtë” qëlluan dhe vranë kryeministrin egjiptian Nuqrashi Pasha, i cili kishte autorizuar ndalimin e saj. Një vit më vonë, më 1949, themeluesi i lëvizjes, Hassan al-Banna, u qëllua dhe u vra në publik, me shumë mundësi nga shërbimet sekrete me urdhër të oborrit mbretëror egjiptian, ndonëse al-Banna ishte distancuar personalisht nga vrasja e kryeministrit Nuqrashi Pasha dhe konsiderohej si figura kryesore e krahut të moderuar të Lëvizjes.

Qeveria egjiptiane mendoi se tani e kishte eliminuar ndikimin e Vëllazërisë Myslimane, por e vërteta ishte ndryshe. Përmes vdekjes së tij, al-Banna mori statusin e një martiri. Dhe lëvizja u rrit akoma më shumë. Një segment i lëvizjes hoqi dorë nga të gjitha format e dhunës dhe nxiti për një “marshim kundër institucioneve ekzistuese”, ndërsa një tjetër segment u shndërrua dukshëm në një fraksion të politizuar dhe të radikalizuar.

Për një kohë të shkurtër, pasardhësi i al-Banna-s ishte Salih Ashmawi, i cili u pasua në vitin 1950 nga Hassan al-Hudaibi. Në fillim të viteve 1950,

Vëllazëria Myslimane mori pjesë në trazira dhe mbështeti të ashtuquajturit “Oficerët e Lirë” në vitin 1952, në grushtin e shtetit që ata organizuan për të rrëzuar monarkinë egjiptiane. Jamal 'Abd an-Nasir (Nasser) u bë president. Nga viti 1954, gjithsesi, marrëdhënia e Vëllazërisë Myslimane me Nasser ishte ftohur, dhe ata nisën luftën njëri me tjetrin, meqenëse sipas tyre, ai nuk kishte bërë mjaftueshëm për të institucionalizuar *sheriatin* në Egjipt. Në vitin 1954, pati një tentativë vrasjeje mbi presidentin Nasser, e cila u vu në adresë të Vëllazërisë Myslimane. Pas kësaj, administrata e Nasser-it ndërmoi veprime kundër lëvizjes me të gjithë forcën e saj. Vëllazëria Myslimane u ndalua dhe udhëheqësi i saj u arrestua. Gjithashtu u arrestua edhe udhëheqësi shpirtëror i saj, Sayyid Qutb. Njëri prej udhëheqësve, Abdelqadir Awdah, u ekzekutua. Nga viti 1954 deri në vitin 1970, Nasser e shtypi lëvizjen me një dorë të hekurt, duke e akuzuar për bashkëpunim me britanikët dhe me CIA-n.¹⁰ Mijëra vetë u burgosën. Dhe ata që u liruan duhej të fshiheshin dhe të rrinin në arrati për të shmangur përndjekjen nga shërbimet sekrete. Vëllazëria Myslimane ishte shpallur një armik i shtetit.

D. Ideatori i lëvizjes: Sayyid Qutb

Pas vdekjes së dhunshme të Hassan al-Banna-s, Vëllazëria Myslimane mori figurën e saj drejtuese përfundimtare, Sayyid Qutb (1906 - 1966), i cili e thelloi dhe e politizoi më tej bazën ideologjike të lëvizjes. Duke qenë se ai ishte ideatori dhe autori i saj i vërtetë, Qutb i dha Vëllazërisë Myslimane orientimin kryesor. Ai u lind më 1906 në provincën Asyut, dhe siç ndodhi me al-Banna-n, Qutb i përfundoi studimet për t'u bërë një mësues në institutin arsimor Dar al-ulum në Kajro. Në fillim të vitit 1939, ai u punësua në ministrinë e arsimit, dhe më vonë u bë autor, novelist dhe gazetar. Në vitet 1948 - 1950, ai përfundoi studimet në SHBA, ku u shndërrua në një kundërshtar të vendosur të perëndimit. Pas kthimit të tij në vitin 1950, ai iu drejtua Vëllazërisë Myslimane, u bë anëtar i saj në vitin 1953 dhe nisi të botonte gazetën e përjavshme *Vëllazëria Myslimane* (arabisht: *al-ikhwan al-muslimun*).

¹⁰ Në fillim të vitit 1956, thuhet se CIA e ka mbështetur financiarisht dhe ushtarakisht Vëllazërinë Myslimane, sipas artikullit të “Vëllazërisë Myslimane” tek Roy, Olivier; Sfeir, Antoine (eds.) *The Columbia World Dictionary of Islamism*. Columbia University Press: New York, 2007, fq. përkatëse 235-242, këtu fq. 236.

"Perëndia është qëllimi ynë, Profeti udhëheqësi ynë, Kurani kushtetuta jonë, Xhiahadi mënyra jonë dhe vdekja për kauzën e Perëndisë është qëllimi ynë më i lartë."

Në fillim të viteve 1950, Qubt predikoi në mbështetje të sundimit me prirje të majta të ushtruar nga Nasser, i cili, gjithsesi, nuk po i përmbushte pritshmëritë e lëvizjes. Kur lëvizja u ndalua në vitin 1954, për shkak të tentativës për vrasje mbi presidentin Nasser, Sayyid Qutb u arrestua dhe u torturua për të parën herë. Në vitin 1955, ai u dënua me 25 vite punë të rëndë. Qutb kaloi dhjetë vite të dënimit të tij në burg, ku ai hartoi shumicën e shkrimeve më të rëndësishme të tij dhe, sipas një mendimi të pranuar, u bë në thelb i radikalizuar. Dy shkrimet e tij më të rëndësishme, (Shtyllat Drejtuese ose Gurët Kilometrikë (në anglisht *Singposts* ose *Milestones*, ndërsa në arabisht: *ma 'alim fi t-tariq*) dhe komentari i tij i Kuranit *Në Praninë e Kuranit* (arabisht: *fi-zilal al-qur'an*), u përpiluan ndërkohë që ai ishte në burg. Ata tregojnë ndikimin e gazetarit indiano-islamik Abu-l A'la Maududi (1903 - 1979), i cili, në prag të themelimit të shtetit të Pakistanit, themeloi *Jama'at-i Islami*, një organizatë me qëllim ushtrimin e trysnisë në favor të detyrës së kryerjes së xhihadit të përhershëm dhe vënies në zbatim të sovranitetit të Perëndisë (arabisht: *hakimiyat allah*), të cilin udhëheqësit jo legjitimë të kohës së tij nuk e vunë në zbatim. Maududi e shihte perëndimin si tejet dekadent, ateist dhe materialist dhe ai e cilësoi shoqërinë islame si fajtorë për rënien e saj të vazhdueshme. Prandaj myslimanët duhet të kthehen tek islamizmi i vërtetë dhe të vënë parimet e tij në praktikë:

Abu l-A'la Maududi

"Por tragjedia është se islamizmi me të cilin qytetërimi perëndimor rezultoi të jetë në konflikt sot, është thjesht një hije e islamizmit të vërtetë. Myslimanëve iu ka humbur karakteri dhe ata nuk kanë më moral islam; nuk kanë më idetë dhe ideologjinë islame dhe e kanë humbur frymën e tyre islame. Fryma e vërtetë e islamizmit nuk është as në xhamitë e tyre, as në shkollat e tyre, as në jetët e tyre private as në çështjet publike.

*Ligji i Islamizmit nuk e qeveris sjelljen e tyre private apo kolektive.*¹¹

Sayyid Qutb përdori ide të shumta të krijuara nga Maududi në veprat e tij dhe i përdori ato në lidhje me atdheun e tij egjiptian. Qutb e cilësoi periudhën para islame si një kohë injorance (arabisht: *jahiliyya*), jo si një “epokë historike, por më saktë si ... një gjendje e të menduarit,”¹² e thënë ndryshe, një gjendje mosbesimi në një mjedis prej myslimani. Veprat e Qutb ishin të ndaluara nga zyra egjiptiane e censurës. Ai u lirua për njëfarë kohe në vitin 1964, vetëm për t’u vënë sërish nën arrest pas disa muajsh. Më pas ai u dënua me vdekje me varje nga qeveria egjiptiane dhe u dërgua në trekëmbëshin për varje në gusht 1966.

Në rast se do mendohej se me vdekjen e Hassan al-Banna, njëri prej protagonistëve më të rëndësishëm të Vëllazërisë Myslimane, lëvizjes po i vinte fundi, me rastin e Sayyid Qutb, u krye një gabim akoma më i madh. Baza e mendimit dhe simpatia për kauzën e Vëllazërisë Myslimane nuk mund të davaritej në këtë mënyrë, dhe as nuk mund të luftohet një ideologji me tortura dhe me burgosje. Vdekja e Sayyid Qutb i dha atij statusin e martirit, dhe shkrimet e tij u lexuan më shumë pas këtij momenti, pavarësisht të gjitha ndalimeve që iu bënë atyre shkrimeve. Ato u trashëguan dhe u përdorën më shumë se kurrë më parë në jetën e tij.

Shkrimet e Sayyid Qutb e bënë atë njërin prej ideologëve më me ndikim të shek. XX. Ai i la myslimanizmit politik dhe xhihadizmit një sistem mësimdhënieje për arsyetimin e xhihadit dhe idenë që vetëm islamizmi ka të drejtë për të sunduar. Ndikimi i tij arriti madje edhe sferën shiite, siç evidentohet kur Ajatollahu Khomeini, ati i Revolucionit Islamik në Iran, iu referua Sayyid Qutb si “vëllai madhështor egjiptian.”¹³

11 S. Abdul A’la Maududi. *The Sick Nations of the Modern Age*. Lahore, 1966, fq. 13, cituar nga Watt, W. Montgomery. *Islamic Fundamentalism and Modernity*. Routledge: London, 1989, fq. 56.

12 Steinberg, Guido. *Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des Islamischen Terrorismus*. C. H. Beck: München, 2005, fq. 19.

13 Cituar nga artikulli “Muslim Brotherhood” tek Roy, Olivier; Sfeir, Antoine (eds.) *The Columbia World Dictionary of Islamism*. Columbia University Press: New York, 2007, fq. përkatëse 235-242, këtu fq. 235.

Sayyid Qutb e konkretizoi atë që ishte thjesht një mendim aktual i përgjithshëm sa i takon al-Banna-s në lidhje me formimin e shoqërisë së vërtetë islame. Qutb nuk e pa predikimin dhe reformën sociale si të vetmet mjete për rikthimin e islamizmit të vërtetë. Rithemelimi i nevojshëm i shoqërisë, në të cilin ligjet njerëzore nuk do të lejoheshin më të zbatoheshin, thuhej se do të kryhej në katër faza: 1. Veçimi i personave në të vërtetë besimtarë të mirëfilltë nga shoqëria e papastër përreth; 2. Përdorimi i një Pararoje (arabisht: *tali'a*), një grup trupash elitë, për të vënë në zbatim islamizmin e vërtetë; 3. Themelimin e sundimit të Perëndisë (arabisht: *hakimiyya*) nën sheriatin; dhe 4. “Përrjashtimin” e atyre që nuk arrijnë ta ndjekin këtë koncept si jobesimtarë (arabisht: *takfir*).

Xhihadi

“Xhihadi i islamizmit është për të siguruar liri të plotë për çdo njeri nëpër botë duke i liruar nga skllavëria ndaj të tjerëve në mënyrë që ai të mund t’i shërbejë Zotit të tij, i cili është Një dhe nuk ka shoqërues. Kjo është, në vetvete, një arsye e mjaftueshme për xhihadin ... Cilido që e kupton këtë karakter të veçantë të fesë së tij do të kuptojë gjithashtu vendin e Jihad bis-Saif (përpjekja përmes luftës me shpatën), gjë e cila është për të pastruar rrugën për përpjekjen me anë të predikimit në vënie në zbatim të lëvizjes islamike. Ky person do ta kuptojë se islamizmi nuk është ‘një lëvizje mbrojtëse’ në kuptimin e ngushtë të asaj që sot quhet teknikisht një “luftë mbrojtëse”. ... Arsyet për xhihadin të cilat janë përshkruar në vargjet e mësipërme janë këto: për të vënë autoritetin e Allahut në tokë; për të rregulluar çështjet njerëzore sipas drejtimit të vërtetë të ofruar nga Allahu i Plotfuqishëm; për të shfuqizuar të gjitha forcat satanike dhe sistemet satanike të jetës dhe për t’i dhënë fund zotërimit të një njeriu mbi të tjerët, meqenëse të gjithë njerëzit janë krijesa të Allahut dhe askush nuk ka autoritetin që t’i bëjë ata shërbëtorë apo të bëjë ligje arbitrare për ta. Këto arsye janë të mjaftueshme për shpalljen e xhihadit.”¹⁴ (Sayyid Qutb)

14 Sayyid Qutb. *Milestones (Ma'alim fi t-tareeq)*. Maktabah Booksellers and Publ.: Birmingham, 2006, fq. përkatëse 81; 71 (<http://www.kalamullah.com/Books/Milestones%20Special%20Edition.pdf>) (shikuar më 15 prill 2013)

Një koncept shumë i rëndësishëm për Sayyid Qutb - dhe njëkohësisht, një përshkallëzim i mësimt fillestar të al-Banna-s - është prezantimi i kategorisë së tij të injorancës apo paganizmit (arabisht: *jahiliyya*). Ndërsa Hassan al-Banna propagandoi reformimin e shoqërisë islame dhe drejtimin e saj për nga islamizmi i vërtetë si një lloj “ndryshimi drejtimi,” Sayyid Qutb e përshkallëzoi dënimin e të gjithë atyre që nuk e ndjekin këndvështrimin gjithëpërfshirës të Vëllazërisë Myslimane për vënien në zbatim të *shariatit*. Pavarësisht deklaratës së tyre islame të besimit, Qutb i cilësoi hapur ata si jobesimtarë dhe shoqërinë ku ata jetonin si pagane ose një shoqëri para islame. Përmes një zbatimi të paplotë të islamizmit dhe një dështimi në respektimin e *shariatit*, shoqëria islame, si rrjedhim, shndërrohet në një shoqëri pagane. Në këtë mënyrë, Qutb i përjashtoi të gjithë ata që nuk ishin në linjë me këndvështrimin e tij.

Sayyid Qutb: Paganizmi

“Dschahilijja” (“paganizëm”) do të thotë sundim i njerëzve mbi njerëzit, ose, më saktë, nënshtrim më tepër ndaj njerëzve sesa ndaj Perëndisë (Allahut). Do të thotë refuzim i përsosmërisë së Perëndisë dhe servilose ndaj vdekatarëve. Në këtë këndvështrim, dschahilijja përbën jo vetëm një periudhë të caktuar historike, por më saktë një situatë. Kjo ekziston sot, dhe ndoshta do të ekzistojë edhe në të ardhmen në formën e dschahilijja-s, kjo karikaturë dhe armik i vdekshëm i islamizmit. Gjithmonë dhe kudo, njerëzit qëndrojnë para një zgjedhjeje të prerë: ose t’i binden ligjit të Perëndisë plotësisht ose të përdorin ligjin e këtij apo atij personi. Në rastin e dytë, njeriu gjendet në gjendjen e dschahilijja-s. Një person ... duhet të vendosë: islamizmin ose dschahilijja-n.”¹⁵

Sheriati bëhet njësia e vetme matëse e pranueshme për ligj dhe rend, dhe ngritja e rendit islam (arabisht: *nizam*), si një sistem gjithëpërfshirës bëhet një element kyç për qasjen ndaj modernizmit. Qëndresa ndaj udhëheqësve “të pafe” bëhet detyrë për çdo besimtar, përmes së cilës Sayyid Qutb e thë-

¹⁵ Cituar nga Günter Lerch, *Muhammeds Erben. Die unbekannte Vielfalt des Islam*. Düsseldorf 1999, fq. 43.

rret në mënyrë të qartë Ibn Taymiyya. Për Qutb, një sistem demokratik nuk mund të pajtohet me islamizmin.

Terminologjia e Sayyid Qutb përkeqësohet gjithashtu në lidhje me nocionin e tij për *xhihadin*. Qutb e refuzon versionin paqësor të konceptit të *xhihadit*, i cili predikimet, lëmoshën dhe arsimimin islam të fëmijëve si një formë të *xhihadit*, i interpreton si diçka të rreme. Në fakt, ai jo domosdoshmërisht e përkufizon konkretisht se kush duhet të kryejë *xhihad* apo se në cilën formë duhet të kryhet *xhihadi*. Megjithatë, Qutb e shndërroi *xhihadin* në një temë diskutimi aq përgjithësisht dhe me një terminologji kaq të vrullshme sa që brezat e mëpasshëm të xhihadistëve ishin në gjendje që t'i thërrisnin Qutb, meqenëse ai thjesht e miratoi versionin militant të “përpjekjes në udhën e Allahut” (arabisht: *jihad*).

Qëllimi i Vëllazërisë Myslimane, të paktën që prej Sayyid Qutb, ka qenë i tipit politik, domethënë themelimi i një shteti islamik me një praktikë gjithëpërfshirëse të ligjit të *shariatit* nën udhëheqësinë e një kalifi dhe njëkohësisht, refuzimin themelor të ligjeve të bëra nga njeriu, të cilat, gjenden, për shembull në demokraci. Liria për të formuar mendimin politik, për të pasur pjesëmarrje parlamentare në formulimin e ligjeve, për të ofruar të drejta të barabarta për gratë dhe minoritetet, për të respektuar të drejtat dhe liritë civile individuale, si edhe për të shfuqizuar ndëshkimet trupore dhe dënimin me vdekje janë në parim të paimagjinueshme në një shtet islamik ndonëse mund të shtyhen për arsye strategjike. Të paktën për aq sa u ndikua nga Sayyid Qutb, Vëllazëria Myslimane e vërtetoi veten se ishte një kundërshtar e rendit shoqëror totalitar.

E. Ndarje brenda Vëllazërisë Myslimane

Para vdekjes brutale të Sayyid Qutb në vitin 1966, pati qëndrime dhe grupe të ndryshme brenda Vëllazërisë Myslimane. Vëllazëria Myslimane, “klasike”, më e moderuar dhe ato grupe anëtarët e të cilëve kishin qenë pjesërisht ish-vëllezër myslimanë, por tani haptazi e përkrahnin dhunën, morën drejtime të ndryshme. Për shkak të ndërvarësisë së ngushtë ideologjike dhe pjesërisht personale të Vëllazërisë Myslimane me lëvizjet përkatëse,

grupimet më të rëndësishme konkurrencte janë prezantuar shkurtimisht më poshtë.

1. Grupi që pasoi gjyqtarin Hassan al-Hudaibi

Duhet përmendur grupi që e rrethoi gjyqtarin Hassan al-Hudaibi (1891 - 1973), i cili ishte udhëheqësi i Vëllazërisë Myslimane gjatë viteve 1950 - 1973. Hassan al-Hudaibi bënte pjesë në degën e Vëllazërisë Myslimane e cila, pas vdekjes së Sayyid Qutb në vitin 1966, iu rikthye mendimeve të al-Banna rreth rindërtimit gradual të shoqërisë duke predikuar në vend të luftimit. Ai e hodhi poshtë gjykimin e mëvonshëm të Qutb për shoqërinë egjiptiane si “pagane,” siç edhe bëri me idetë e Qutb lidhur me nevojën e ngritjes së sundimit të Perëndisë përmes mjeteve të kryengritjes së dhunshme. Al-Hudaibi përkrahu zbatimin shoqëror të islamizmit në vend të luftës së armatosur, konsultimin (arabisht: *shura*), dhe arsimimin e “inJORANTËVE,” të cilët, ndryshe nga Qutb, ai nuk i mendoi si në të vërtetë paganë.

2. *Jama'at al-Muslimin* - JM (Komuniteti Mysliman)

Ky grup, i cili, gjithashtu, e quajti veten “Përrjashtim dhe Eksod” (arabisht: *al-takfir wa l-hijra*), u drejtua në vitet 1970 nga inxhinieri Mustafa Shukri. Nga ana tjetër, Shukri predikoi një veçim të plotë nga shoqëria dhe themelimin shembullor të një modeli shoqërie primitive si një qelizë embrionike e shtetit të vërtetë islam. Bashkë me ndjekësit e tij, ai u zhvendos në disa shpella në rrethinat e qytetit Assiut dhe atje themeloi komunitete ku jetonin bashkërisht (për këtë ai përdori termin *hirja*, për të treguar eksodin nga një shoqëri e pafe). Ai kryente martesë mes anëtarëve të grupit që drejtonte, grup në të cilin islamizmi duhej jetuar si një formë ideale. Nga ky grup praktikoheshin mohimi dhe izolimi nga shoqëria e degraduar egjiptiane. Shukri e radikalizoi më tutje mendimin e Qutb. Ai besoi në një betejë të pashmangshme me fuqitë e së keqes dhe e refuzoi çdo lloj islamifikimi të moderuar shoqëror. Në vitin 1977, grupi *Jama'at al-Muslimin* mori pjesë në disa vrasje; për shembull në vrasjen e ish-ministrit egjiptian për Ndihamat Islame, Muhammad adh-Dhahabi. Në vitin 1978, Shukri u kap dhe u ekzekutua, dhe grupi u asgjësua.

3. *Jama'at al-Islamiya* - JI (Komuniteti Islamik)

Komuniteti islamik (JI) u themelua në vitin 1971, i pavarur nga Vëllazëria Myslimane. Si fillim ishte një lëvizje studentore e cila përqendrohej në imitim të arketipit të “etërve të devotshëm” dhe publikisht propagandoi një jetë me druajtje ndaj Perëndisë. Mjekrat, veshja e mbulesave, dhe ndarja e gjinive shiheshin si gjëra thelbësore për vënien në zbatim të një mënyre jetese islame. Në fakt, librat e Sayyid Qutb u përmendën, por si fillim, më së pari e mbi të gjitha ishin predikimi dhe shpallja (arabisht: *da'wa*) të cilat shiheshin si mjete të përshtatshme për vënien në zbatim të një shoqërie të vërtetë islame. Deri në vitin 1993, sheiku i verbër ‘Umar’ Abd ar-Rahman (lindur më 1938) ishte udhëheqësi frymëror dhe, nëpërmjet fetvave të tij (mendimet ligjore), ai ishte ofruesi i një themeli arsyetimi për veprimtari dhe qëndrime. Në një fetva, ai sanksionoi vrasjen e presidentit Sadat në vitin 1981.

Deri në vitet 1980, grupi nuk u përfshi në veprimtari politike, por më pas ata u radikalizuan dhe kryen disa akte tronditëse dhune. Në vitin 1992, vrasja e njeriut të letrave dhe intelektualit me pririje shekullare Farag Foda iu adresua këtij grupi. Foda njihej si një kritik i Vëllazërisë Myslimane. Në vitin 1997, anëtarët e Komunitetit Islamik kryen një tentativë për vrasje mbi autorin dhe më vonë fituesin e çmimit Nobel për letërsinë Naguib Mahfuz, i cili u lëndua rëndë, por i mbijetoi tentativës për vrasje. Në vitin 1995, anëtarët e Komunitetit Islamik bënë vërejtje të ashpra kundër studiuesit të Kuranit, profesorit Nasr Abu Hamid Zaid, i cili, pas kësaj u detyrua të bënte divorc, të shtrëngohej që të linte vendin e punës e më tej, nxitimthi të largohej nga Egjipti. Në vitin 1997, Komuniteti Islamik kreu një sulm mbi një numër turistësh në qytetin Luxor, duke vrarë 92 njerëz. Në vitin 2002, Komuniteti Islamik u distanca publikisht nga dhuna dhe shprehu keqardhje publike për veprimet e që kishte kryer.

4. *al-Jihad* ose *Jama'at al-Jihad* (Xihadi ose Komuniteti i Luftëtarëve të Xihadit)

Grupi i xihadit, i cili nga ana e tij përbëhej nga disa nën-grupe, u themelua në fund të viteve 1970 dhe ishte produkt i *Jama'at al-Islamiya* (Komu-

nitetit Islamik). Emri i grupit lidhet me një shkrim të famshëm nga 'Abd as-Salam Farraj, *Detyra e Neglizhuar* (Arabic: *al-farida al-ga'iba*). Ka një angazhim të zjarrtë ndaj *Xhihadit* militant si e vetmja mënyrë për të realizuar themelimin e shtetit të vërtetë islamik, një lloj fitili ndaj *xhihadizmit* modern. Gjatë një parade ushtarake, grupi i xhihadit dhe segmente të *Komunitetit Islamik* organizuan një komplot për të kryer një atentat e për të vrarë presidentin egjiptian Anwar al-Sadat më 6 tetor 1981, përvjetorin e luftës së tetorit 1973 dhe kalimin e Kanalit të Suezit. Pas vrasjes së tij, shumë anëtarë të *Xhihadit* u arrestuan, dhe në vitet 1980 grupi vendosi kontakte me lëvizjet radikale. Në vitin 1998, *Xhihadi* u bashkua zyrtarisht me Osama bin Laden.

Nga vitet 1970 - 1980, vëllezërve myslimanë iu dha amnisti nga presidenti Anwar al-Sadat, për të cilin thuhet se edhe vetë ai të ketë pasur njëfarë simpatie për lëvizjen e Vëllazërisë Myslimane. Në vitin 1971, viti në të cilin u dha amnistia e përgjithshme, lëvizja u lejua zyrtarisht. Si një lëshim ndaj Vëllazërisë Myslimane, në vitin 1980 Sadat autorizoi sheriatin si të vetmin burim të legjislacionit. Veçanërisht në universitete, ai e përdori lëvizjen si një mburojë kundër komunizmit dhe anëtarëve të tij me prirje të majta, të cilët ishin promovuar nga Nasser, por që kishin devijuar në vitin 1980. Megjithatë, Vëllazëria Myslimane nuk u lejua të ekzistonte si një parti politike, meqenëse partitë me baza fetare dhe raciste ishin ndaluar nga presidenti Sadat. Megjithatë, kohët e fundit kandidatë të shumtë nga Vëllazëria Myslimane zinin vende në qeveri, si përfaqësues të partive të tjera, si për shembull partia konservatore-nacionale liberale Wafd, partia e punëtorëve, ose liberalët.

Në vitet 1970, kur vëllazëria Myslimane ishte e lirë për të vepruar, disa grupe të vogla aktivistësh u bashkuan me të. Pjesërisht, ata e përkrahnin dhunën si një mjet për të arritur qëllimet e tyre dhe ishin të mbështetur gjithashtu nga ekstremistët sudanezë fqinj. Segmente radikale të Vëllazërisë Myslimane u bënë gjithnjë e më tepër radikale dhe kryen sulme të caktuara. Në vitin 1977, në kohën kur presidenti Sadat filloi negociata zyrtare me Izraelin, lëvizja u nda dhe anëtarët e mëparshëm të cilët tashmë kishin nisur grupet e tyre më vete, mendohej se kishin kryer tradhti ndaj islamizmit. Duhet përmendur këtu se në vitin 1979, në drejtimin e presidentit Xhimi

Karter, disa negociata me Izraelin çuan në Marrëveshjen e Kemp Dejvid. Zhvillimi drejt radikalizimit në grup arriti kulmin e tij në vrasjen e presidentit Anwar al-Sadat në një paradë ushtarake më 6 tetor 1981. Vrasja u krye nga ish-anëtarë të Vëllazërisë Myslimane të cilët ishin zhvendosur në grupin *al-takfir wa-l hijra* (“Përrjashtim dhe Eksod”).

Pas shumë vitesh shtypjeje, shteti egjiptian e pranoi se burgosja, tortura, dhe vdekja nuk kishin qenë mënyra efikase në luftimin e myslimanizmit politik dhe ekstremizmit. Përkundrazi, përndjekja brutale e Vëllazërisë Myslimane nga qeveria e kishte forcuar dhe përshpejtuar radikalizimin e lëvizjes, meqë në sytë e vëllezërve myslimanë, qeveria e kishte treguar sjelljen e saj antiislame ndaj “islamizmit të vërtetë”. Pas vdekjes së dhunshme të Anwar Sadat, nga viti 1981 e më pas, pasardhësi i tij Hosni Mubarak, kryesisht i kushtoi rëndësi ri-edukimit të forcave radikale, shprehjes publike të keqardhjes për veprimet kundër tyre, dhe dhënies së privilegjeve për ish-forcat radikale.

Një tentativë për vrasje u krye në vitin 1995 ndaj Hosni Mubarak, jo drejtpërsëdrejti nga Vëllazëria Myslimane, por nga një grup i lidhur ideologjikisht me ta. Në vitin 1997, në qytetin e Luxor ndodhi një sulm i rëndë, i cili kishte si qëllim ndalimin e turistëve dhe njëkohësisht, që të destabilizonte shtetin egjiptian. Pasojë e kësaj ishte një valë e re arrestimesh të anëtarëve të Vëllazërisë Myslimane dhe një ndalim i të gjitha partive politike që kishin programe të cilat përfshinin një sintezë të politikës dhe të fesë.

Në vitin 2001, Vëllazëria Myslimane u distancua nga përdorimi i dhunës dhe i sulmeve, të ngjashme me ato të 11 shtatorit 2001, në SHBA. U distancua gjithashtu edhe nga Osama bin Laden. E megjithatë, qeveria amerikane i ngriu llogaritë bankare në SHBA që i përkisnin Vëllazërisë Myslimane me vlerë prej 43 milion dollarësh amerikanë.¹⁶ Përveç kësaj, Vëllazëria Myslimane i ndjeu pasojat e masave të ndryshme të ndërmarra nga SHBA-të në “luftën e saj ndaj terrorit.”

Në vitet e fundit, raportet e dhëna kanë nxjerrë në dritë krizat dhe mosmarrëveshjet mes degëve të ndryshme të Vëllazërisë Myslimane. Këto mos-

¹⁶ Sipas artikullit “Muslim Brotherhood,” në: Roy, Olivier; Sfeir, Antoine (Hg.) The Columbia World Dictionary of Islamism. Columbia University Press: New York, 2007, fq. përkatëse 235-242, këtu fq. 238.

marrëveshje kanë të bëjnë me zgjedhjet e pasardhësve në njësitë e larta të udhëheqësisë. Është e njohur tashmë që qëndrime të ndryshme ekzistojnë në degë të ndryshme të cilat, pjesërisht, e shohin të ardhmen e Vëllazërisë në ndjekje të një linje më radikale dhe më militante. Nga ana tjetër, ka lloje të tjera qëndrimesh të cilët kërkojnë më shumë bashkëpunim pajtues me qeverinë egjiptiane. Përveç kësaj, ka pasur një distancim të vendosur të universitetit al-Azhar nga Vëllazëria Myslimane, universitet i cili, në kontekstin egjiptian, mbart shumë peshë dhe shpreh rezistencë ndaj programit të Vëllazërisë për sa i përket islamifikimit në shoqërinë egjiptiane.¹⁷

Në vitin 2005, Vëllazëria Myslimane në Egjipt, me kandidatët e saj të pavarur, rezultoi me 88 vende në parlament nga 444 të tilla gjithsej dhe me këtë tregoi se ishte forca opozitare më e fortë në zgjedhje. Vëllazëria Myslimane në mënyrë zyrtare tregon anëtarësi ndaj nocioneve demokratike dhe pluraliste. Para revolucionit egjiptian të vitit 2011, Vëllazëria akoma ishte e ndaluar zyrtarisht, ndonëse e toleruar, veçanërisht si organizatë bamirëse, dhe në këtë mënyrë ajo mori një mbështetje të madhe kryesisht nga shtresat e ulëta të shoqërisë, si të thuash, nga “të gjitha ato segmente të popullsisë ... të cilat zor se mund të përballojnë problemet e tyre të përditshme, qofshin të llojit ekonomik, social apo kulturor. Fundamentalizmi islamik u premtonte atyre një zgjidhje gjithëpërfshirëse dhe krahasimisht të thjeshtë ... Ata ofrojnë si premtim një të ardhme drejtësie ekonomike, premtojnë të lehtësojnë padrejtësitë sociale duke ofruar shërbime dhe ofrojnë të sigurojnë vetëbesim dhe një pikëmbështetje përmes përpjekjeve aktive bashkëpunuese.”¹⁸ Premtimet për të ofruar shërbime patën një rol të rëndësishëm në suksesin e Vëllazërisë Myslimane, kur kjo lëvizje fitoi zgjedhjet në vitin 2012 në Egjipt.

Gjithsesi ngritja dhe themelimi i lëvizjeve islamike nuk ka qenë një dukuri e kufizuar vetëm në Egjipt. Vëllazëria Myslimane fitoi terren edhe në vendet përreth. Ajo u përplas me qeverinë në Siri, ndërkohë që po përpi-

17 Sipas përmbledhjes së gjendjes aktuale të debatit të brendshëm të Vëllazërisë Myslimane tek artikulli “Muslim Brotherhood” tek Roy, Olivier; Sfeir, Antoine (eds.) *The Columbia World Dictionary of Islamism*. Columbia University Press: New York, 2007, fq. përkatëse 235-242, këtu fq. 238.

18 Steinberg, Guido. *Islamismus und islamischer Terrorismus im Nahen und Mittleren Osten. Ursachen der Anschläge vom 11. September 2001*. Konrad-Adenauer-Stiftung, *Zukunftsforum Politik* Nr. 39, St. Augustin: 2002, fq. përkatëse 27-28.

qej gjetkë, për shembull në Jordani, që të ushtronte ndikim politik përmes përfshirjes në qeveri. Në pjesën më të madhe të vendeve me shumicë popullsie islame, Vëllazëria Myslimane është lëkundur vazhdimisht midis të qenit e toleruar në përjetimin e përplasjeve në njërën anë dhe ndalimit nga ana tjetër, midis valëve të arrestimeve mes figurave kryesore dhe përpjekjeve për t'i sjellë ata në distancim nga dhuna.

Megjithatë, edhe kur vështron përtej Vëllazërisë Myslimane, shek. XX duhet parë si një shekull i myslimanizmit politik. Lindën lëvizje të shumta të cilat, në shkallë të ndryshme, e përkrahën dhunën si një mjet për arritjen e qëllimeve të tyre dhe ishin në gjendje që të ushtronin një ndikim politik. Për këto lëvizje, ishte diçka thelbësore zbrapsja e ndikimeve perëndimore, rikthimi i islamizmit ashtu siç praktikohet fillimisht në vitet e tij të hershme, dhe realizimi i islamifikimit të shoqërisë me ndihmën e vënies në zbatim të legjislatcionit të *shariatit*.

Në rast se, në hyrje të shek. XX, ishte ndikimi i fuqive kolonizatore në rajonet e formuara nga islamizmi ai që jepte arsyetimin për të krijuar lëvizjen e myslimanizmit politik në mënyrë që të rigjallërohet dhe të pastrohet islami, në mesin e shek. XX, ishte humbja dramatike arabe në luftën Gjashtë Ditore të vitit 1967 dhe shpërbërja e “Naserizmit” ajo që e provokoi ngritjen e myslimanizmit politik. Përveç kësaj, në gjysmën e dytë të shek. XX, pati një pakënaqësi në rritje për shkak të mungesës së mundësive për qindra mijëra të diplomuar në universitete përballë një mënyre përgjithësisht të pamjaftueshme në përballimin e sfidave të modernizmit dhe një infrastrukture të dobët tashmë prej vitesh.

Ekziston një grupim tranzicionesh shoqërore, politike dhe ekonomike që zakonisht i atribuohen botës perëndimore dhe të cilat kontribuojnë në një nivel të lartë pakënaqësie mes popullatës së gjerë që formon një sfond shoqëror për një tërheqje joshëse të Vëllazërisë Myslimane. Kjo përfshin një tkurrje në subvencione qeveritare të cilat janë ulur për shkak të rënies së të ardhurave nga hidrokarburet, Luftën e Dytë e Gjirit dhe pasojat e saj katastrofike për rajonet fqinje, duke ulur mbështetjen nga Shtetet e Bashkuara dhe shpërbërjen e Bashkimit Sovjetik, rënien ekonomike të krijuar nga globalizimi, korrupsionin e elitave dhe kufizimin e lirive dhe të drejtave

civile që janë shumë të ulëta po të krahasohen me situatën në perëndim. Në lidhje me Luftën e Dytë të Gjirit, si edhe me fushatat në Afganistan dhe Irak, ndjesia gjithnjë e më shumë në rritje ishte se po ndodhte një shkatërrim dhe një minim i islamizmit me ndihmën e armëve, tregtisë dhe importimit të (jo) kulturës perëndimore, e gjitha kjo për t'i poshtëruar vendet me shumicë myslimane dhe popujt që banonin në to.

Momentet kulmore të lëvizjes ishin shpërthimi i Revolucionit Islamik (ndonëse i formuar nga shiizmi) në vitin 1979, zëvendësimi i OÇP-së (Organizata për Çlirimin e Palestinës) nga Hamasi në fund të viteve 1980, tentativa për të uzurpuar pushtetin nga Fronti Islamik i Shpëtimit - FIS (*Front Islamique du Salut*) në Algjeri në vitin 1992 dhe nisja e luftës civile pas kësaj, diktatura ushtarake sudaneze nën drejtimin e Hassan al-Turabi-t dhe konflikti i muxhahedinëve afganë me ushtrinë sovjetike duke filluar që nga viti 1979.¹⁹

F. Vëllazëria Myslimane si një lëvizje ndërkombëtare

Ka zëra të cilët kryesisht e portretizojnë Vëllazërinë Myslimane si një përpjekje e cila në fshehtësi ka ndërtuar një perandori ekonomike paralele.²⁰ Të tjerët e shohin, mbi të gjitha, si një mbështetës ideologjik ndaj masave të zhgënjyera dhe shpesh të përvuajtura brenda shoqërive të formuara e të karakterizuara nga islamizmi.

Ndërkohë, Vëllazëria Myslimane është përhapur në të gjitha pjesët e botës. Sipas vetë raporteve të tyre, Vëllazëria Myslimane ekziston në përafërsisht 70 vende - me të cilave Iraku, Libia, Tunizia, Algjeria, Sudani, vendet e Gjirit Persik, Arabia Saudite, Libani, Palestina, Jemeni dhe sigurisht Evropa - dhe është në përkushtim të qëllimeve të saj fillestare: punë sociale, si edhe propagandim dhe vënie në zbatim të një forme gjithëpërfshirëse, politike të islamizmit. Për një kohë të gjatë, ka qenë një prej lëvizjeve politike

19 Guido Steinberg. *Der Islamismus im Niedergang? In: Islamismus. Texte zur Inneren Sicherheit.* Bundesministerium des Innern. Berlin 2004/2, fq. përkatëse 19-42, këtu fq. përkatëse 30-31 duke iu referuar Gilles Kepel. *Das Schwarzbuch des Jihad.* Piper: München, 2002, fq. 89ff.

20 Kështu shkruan, për shembull, artikulli "Muslim Brotherhood" në Roy, Olivier; Sfeir, Antoine (eds.) *The Columbia World Dictionary of Islamism.* Columbia University Press: New York, 2007, fq. përkatëse 235-242, këtu fq. 238.

dhe të mirëqenies më me ndikim e cila funksionon botërisht duke drejtuar rrjete supermarketesh, thertore, spitale, rrjete financiare, organizata bamirësie të lidhura me xhamitë, degë të shërbimeve sociale, shkolla fetare dhe të tjera mjedise dhe duke i vënë anëtarët e saj në llogoret e pushtetit në ushtri, në parlament dhe në shoqëri.

Për të paprivilegjuarit, shtresat e varfra të shoqërisë, të cilat e shohin veten si të mënjanuara nga njerëzit e pushtetshëm të vendit të tyre ose në tërësi të pafuqishëm, Vëllazëria Myslimane është, mbi të gjitha, një organizatë bamirësie, e cila premtun që të krijojë drejtësi. Një lëvizje e gjerë e tillë si Vëllazëria Myslimane i jep klasës së mesme një ndjesi përkatësie në një organizatë me ndikim e cila mund të përdoret për vetë zhvillimin e saj. Në këtë mënyrë, Vëllazëria Myslimane krijon një lidhje midis klasave të ndryshme të shoqërisë dhe promovon disi praktikisht unitetin që ajo propagandon.

G. Jordania

Jordania është një nga vendet me një prej formave më me ndikim të Vëllazërisë Myslimane në Lindjen e Mesme, që prej kohës kur lëvizja u themelua në Amman në vitin 1936. Në vitin 1948, ajo u njoh si një organizatë jo fitimprurëse. Vëllazëria Myslimane ka ushtruar ndikim të qëndrueshëm në Jordani, veçanërisht përmes ministrive për çështjet fetare dhe arsimin si edhe me bashkëpunimin e saj të mirë në qarqet qeveritare dhe me dinastinë mbretërore hashemite. Këto lidhje të mira ishin atribut i faktit se, mes arsyesh të tjera, duke filluar në mesin e viteve 1960, shumë prej anëtarëve të partisë Ba'ath në Siri, që ishin anëtarë të përndjekur të Vëllazërisë Myslimane, ishin të arratisur nga Jordania. Në vitin 1992, Vëllazëria Myslimane themeloi partinë e saj politike, Fronti i Aksionit Islamik - IAF (Islamic Action Front). Në vitin 1993, Vëllazëria Myslimane humbi shumicën e mandateve parlamentare. Në vitin 2001, pati disa konflikte jetëshkurtër me dinastinë mbretërore dhe mbretin Abdullah II. Megjithatë, në vitin 2002 Vëllazëria Myslimane emëroi një udhëheqës të ri të IAF-së i cili ka marrëdhënie të mira me dinastinë mbretërore. Që prej asaj kohe, Vëllazëria Myslimane në Jordani duket t'i jetë përshtatur një kursi modern.

H. Siria

Gjithashtu në Siri, Vëllazëria Myslimane themeloi një organizatë që shumë herët në kohë; në vitin 1938, ajo u shfaq për herë të parë përmes veprimtarive nga studentë që ishin rikthyer në Siri pas studimeve në Egjipt. Zyrtarisht ajo u themelua nga Mustafa as-Siba'i në vitin 1947 në Homs. Në vitet 1940 dhe 1950, Vëllazëria Myslimane mbledhi anëtarë të cilët e kundërshtonin partinë Ba'ath dhe partinë komuniste, duke i gjetur këta tek besimtarët tradicionalë dhe nga klasa punëtore. Megjithatë, shumë shpejt ajo hyri në një konflikt themelor me qeverinë. Në vitin 1963, partia me prirje nacionaliste-socialiste Ba'ath erdhi në pushtet dhe nisi luftën kundër Vëllazërisë Myslimane si një lëvizje radikale opozitare. Veçanërisht, nga viti 1967 e më pas, Vëllazëria Myslimane u konsiderua si një armik i qeverisë së Assad-it, e cila kishte ardhur në pushtet në vitin 1971, dhe kundër së cilës Vëllazëria kishte ndërmarrë sulme. Presidenti Hafiz al-Assad thuhet se është sulmuar personalisht prej tyre në një tentativë për vrasje. Në vitin 1980, lëvizja u ndalua zyrtarisht, dhe vitet 1981 dhe 1982 shënuan pikën kulmore të përplasjes ndërmjet qeverisë dhe Vëllazërisë Myslimane. Me një kontingjent të madh në numër, ushtria mësyu në qytetin e Ham, për të cilin Vëllazëria Myslimane kishte shpallur se ishte “Qyteti i Vëllazërisë Myslimane” duke deklaruar se ai qytet nuk qeverisej më nga qeveria e partisë Ba'ath. Është thënë në mënyrë të pakonfirmuar se në përpjekjen e qeverisë për ta shkatërruar plotësisht Vëllazërinë Myslimane, janë vranë një numër mes 10,000 dhe 30,000 persona. Shumë njerëz u arratisën jashtë shtetit, në vendet e tjera arabe dhe në Evropë, dhe të tjerë u futën në burg.

Në mesin e viteve 1990, pati një lloj afrimi midis Vëllazërisë Myslimane dhe qeverisë. Bashir al-Assad iu ofroi amnisti të burgosurve, dhe në vitin 2001, Vëllazëria Myslimane deklaroi zyrtarisht heqjen dorë nga dhuna. Që prej asaj kohe, thuhet se ka ndodhur një rithemelim i lëvizjes; ajo gëzon ndikim shoqëror dhe politik në Siri. Në vitin 2005, Vëllazëria Myslimane Siriane nënshkroi “Deklaratën e Damaskut”, në të cilën ata, së bashku me disa grupe të tjera opozitare, përkrahën themelimin e një demokracie përfaqësuese.

Në njërën anë, ndikimi i Vëllazërisë Myslimane garantohet publikisht përmes pjesëmarrjes së saj në qeveri. Në anën tjetër, ndikimi i saj garantohet

privatisht përmes organizatave të ndryshme dhe organizatave partnere. Shumica e anëtarëve heshtin për anëtarësinë e tyre, duke përhapur thashetheme dhe informacione të rreme.

I. Evropa

Vëllazëria Myslimane është e vendosur në mënyrë të qëndrueshme në Evropë. Megjithatë, asaj i duhet të përballet me lëvizje konkurruese të tilla si grupimet indiano-pakistaneze, saudite dhe turke, të cilat po ashtu luftojnë për ndikim mes myslimanëve të Evropës. Pjesërisht, ajo sundon mbi shoqëri me lidhje të drejtpërdrejta, pjesërisht mbi organizata partnere të cilat përhapin ideologjinë e Vëllazërisë Myslimane. Një shembull është Këshilli Evropian për Fetvat dhe për Punë Kërkimore (ECFR). Pjesërisht, ka një bashkëpunim të shëndetshëm me organizatat partnere të tilla si organizata saudite e Asamblesë Botërore të Rinisë Myslimane (WAMY), në të cilën disa anëtarë të Vëllazërisë Myslimane mbajnë role të rëndësishëm.

Fokusi i Vëllazërisë Myslimane në Evropë qëndron në Gjermani, Francë, Zvicër, Britani të Madhe dhe Belgjikë. Organizata evropiane simotër e Vëllazërisë Myslimane është Federata e Organizatave Islame në Evropë (FIOE), me qendër në Leicester, në Britani të Madhe. Thuhet se mbështetet kryesisht me fonde nga vendet e Gjirit Persik.

Në vitin 1958, me mbështetjen e princit saudit Faisal, një “Qendër islamike” u themelua në Gjenevë, Zvicër, nën drejtimin e Said Ramadan (1926 - 1994), sekretari personal dhe dhëndri i Hassan al-Banna, i cili ishte themeluesi i Vëllazërisë Myslimane. Said Ramadan ruajti marrëdhënie të mira me Sayyid Qutb. Në vitet 1949 - 1954, Said Ramadan ishte kreu i Vëllazërisë Myslimane në Egjipt dhe qysh nga ajo kohë, ai jetoi në Jerusalem. Qendra islamike në Gjenevë u shndërrua në një vend strehimi për anëtarët e Vëllazërisë Myslimane, të cilët ishin arratisur nga Egjipti. Vëllazëria Myslimane në Francë përfaqësohet nga “Unioni i Organizatave Islamike të Francës” (UOIF) dhe në Itali nga “Unioni i Komuniteteve dhe Organizatave Islamike” (ECOI).

Ndërkohë, një studiues i vjetër sunit, Sheikh Yusuf al-Qaradawi (lindur më 1926), është një personalitet me ndikim në Evropë; ai është në rang

drejtuesi dhe një lloj udhëheqësi shpirtëror jozyrtar i lëvizjes. Mund të përmendim këtu se ka gjasa që ai të jetë studiuesi ligjor më me shumë ndikim, një myfti (një interpretues ose shpjegues i ligjit islamik i cili jep mendime ligjore), dhe aktualisht një publicist islamik. Ai bie dakord me ndëshkimin trupor të grave të pabindura dhe mbron sulmet vetëvrasëse në Palestinë. Ai e përkrah rrahjen e homoseksualëve, ekzekutimin e kurorëshkelësve dhe femohuesve, dhe të paktën deri në vitin 2001, miratonte rrethprerjen e femrave (Gjymtimi i Organeve Gjenitale Femërore, ose FGM). Në vitin 2004, Al-Qaradawi themeloi Shoqatën Ndërkombëtare të Studiuesve Myslimanë (IAMS) në Londër. Në vitin 1996, ai bashkë-themeloi Këshillin Evropian për Fetvat dhe për Punën Kërkimore (ECFR), dhe që prej asaj kohe ka qenë kryetari i keshillit. EFCR-ja lidhet ngushtë me Vëllazërinë Myslimane. Me portalet e tij të internetit “www.islamonline.net” dhe “www.onislam.net”, si edhe me programin “Sheriati dhe jeta” (arabisht: *al-sharia wa l-haya*) në al-Jazeera, al-Qaradawi arrin një audiencë miliona personash në Lindjen e Mesme dhe në Evropë.

Përveç këtyre personaliteteve individuale, Vëllazëria Myslimane ushtron ndikim përmes shumë prej personazheve të saj në disa role udhëheqësie, të cilët janë në poste me shumë influencë në Evropë si persona kontakti për kishën dhe shtetin, si partnerë dialogu dhe negocimi, dhe si këshilltarë politikë.

“Myslimanët janë të detyruar që ta vazhdojnë xhihadin, i cili do të sjellë rrënimin e qytetërimit perëndimor dhe ngritjen e qytetërimit mysliman nga rrënojat e tij.”

J. Gjermania

“Përse të mos përfitojmë nga ligjet perëndimore, në rast se ato na japin një mundësi që të realizojnë qëllimet tona?” (Një folës i Vëllazërisë Myslimane)

Gjermania është një qendër e rëndësishme për veprimtaritë mbarëbotërore të Vëllazërisë Myslimane. Në vitet 1950 dhe 1960, mijëra studentë myslimanë e braktisën Lindjen e Mesme për të ndjekur studimet në universitete gjermane. Ata dëshironin që t'i shpëtonin përndjekjes nga regjimet shtypëse dhe, njëkohësisht, të diplomoheshin në degë që kishin reputacion të lartë ndërkombëtarisht. Gjermania i ka mirëpritur, veçanërisht studentët sirianë dhe egjiptianë, qeveritë e të cilëve ishin në krah të Bashkimit Sovjetik.

“Islamische Gemeinschaft in Deutschland” ose IGD (Komuniteti Islam në Gjermani), i cili u themelua në vitin 1958, supozohet se e mbështet ndikimin e Vëllazërisë Myslimane në Gjermani.²¹ Thuhet se ka përafërsisht 1,250 anëtarë dhe është anëtar i Federatës së Organizatave Islamike në Evropë (FIOE), e cila u themelua në vitin 1989. Në vitet 1958 - 1968, presidenti i saj ishte Said Ramadan, bashkëthemeluesi i Lidhjes Botërore të Myslimanëve, si edhe sekretar personal i Hassan al-Banna. Pakistanezi Fazal Yazdani u bë pasardhësi i tij në vitin 1968, dhe pas tij, ishte siriani Ghaleb Himmat. Himmat ishte njëri prej themeluesi të bankës al-Taqwa, banka e Vëllazërisë Myslimane. Ajo ka financuar disa qendra islame në Evropë dhe, të paktën që nga mesi i viteve 1990, thuhet se ka kryer pastrim parash. Banka al-Taqwa thuhet gjithashtu të ketë mbështetur disa grupe ekstremiste dhe terroriste, si për shembull al-Kaedën, Hamasin, FIS-in dhe degën tuniziane të Vëllazërisë Myslimane, an-Nahda. IGD-ja i ka zyrat drejtuese në Qendrën Islamike në Mynih.

Gjatë viteve 2002 - 2010, pasardhësi i Himmat ishte Ibrahim al-Zayat. Al-Zayat e kundërshtonte gjithmonë supozimin që ai të bënte pjesë në Vëllazërinë Myslimane. Sipas dëshmive të shtypit, ai së fundmi po hetohej për anëtarësi në një organizatë kriminale me akuzat e mashtrimit, pastrimit të parave dhe shpërdorimit të fondeve të dhuruara.

Përveç kësaj, Vëllazëria Myslimane ka të tjera organizata ose degë me ish anëtarët e saj në Gjermani, si për shembull Islamische Bund Palästinas (IBP) - al-Aqsa e.V. (Federata Islamike për Palestinën - al-Aqsa, shoqatë e regjistruar), me disa qindra anëtarë; the Islamische Heilsfront ose FIS (Fronti

²¹ Grundmann, Johannes. *Islamische Internationalisten. Strukturen und Aktivitäten der Muslimbruderschaft und der islamischen Weltliga*. Reichert: Wiesbaden, 2005, fq. 59.

Islamik i Shpëtimit); dhe Bewaffnete Islamische Gruppe ose GIA (Grupi Islamik i Armatosur), duke përfshirë degën e saj, Salafiyya-Gruppe für die Mission und den Kampf ose GSPC (Groupe Salafiste pour la Prédication et le Combat / Grupi Selefist për Predikim dhe Luftë), me më pak se 100 anëtarë.

Në vitin 2001, gjatë hetimit të një aktivisti të Vëllazërisë Myslimane në qytetin Campione, Zvicër, u gjend një dokument me titull, “Projekti”. Aty përshkruhej plani i Vëllazërisë Myslimane për të depërtuar në Evropë me ideologjinë e Vëllazërisë Myslimane. Ata do të përpiqeshin që ta realizonin këtë përmes mashtrimit të qëllimshëm, ngritjes së një lëvizjeje islamike intelektuale dhe kontrollin dhe mbikëqyrjen e dëshmimeve mediatike përëndimore përmes themelimit të shkollave, duke i mbajtur aktive mendimet e xhihadit në mendjet e myslimanëve në përendim dhe duke ushqyer urrejtje kundër përendimit për të promovuar vënien në zbatim të vlerave islame. Fatkeqësisht, nuk mund të thuhet se Vëllazëria Myslimane nuk ka pasur sukses në planin e saj.

K. Vëllazëria Myslimane sot

Vëllazëria Myslimane sot është një lëvizje sunite mbarëbotërore, e mirëkontrolluar, financiarisht e pasur, me ndikim politiko-shoqëror përmes komiteteve të saj që punojnë në vendimmarrjen e përbashkët politike (parlamente); me studiues të shquar të cilët japin deklaratë (në internet dhe televizion, në libra, dhe në media); dhe zotëron administrimin e qendrave myslimane (mes të tjerash, në Mynih) dhe rrjete financiare dhe personale. Brenda lëvizjes rezulton të ketë mosmarrëveshje mes grupeve më militante, mes konservatorëve, dhe progresistëve të moderuar, me grupet më progresiste që dëshirojnë një bashkëpunim në rritje me qeveritë.

Në Egjipt, Vëllazëria Myslimane ka ecur në një vijë të hollë mes tolerimit dhe kufizimit, për dekada me radhë. Para se të vinte në pushtet për një periudhë rreth një viti mes viteve 2012 dhe 2013 pas Revolucionit Arab në Egjipt, qeveria pati ndjesinë se ajo ishte shumë e fuqishme, rrezikohej mbyllja e mjediseve, folësit e saj u ndaluan të flisnin në publik dhe llogaritë e saj u konfiskuan. Vëllazëria Myslimane nuk ishte në gjendje që të themelohej

dhe të funksiononte si një parti e veçantë, meqenëse ligji egjiptian për partitë politike i jepte regjimit një autoritet të gjerë - sidomos një autoritet për sa i përket motivacioneve fetare - dhe mbi këtë autoritet regjimi ka mundësi të deklarojë disa ndalime të ndryshme. Përfundimi ishte që Vëllëzërit Myslimanë mund të garonin për një post vetëm si kandidatë të pavarur ose nën emrin e një partie tjetër.

“Xhiahadi do të çojë në shkatërrimin e qytetërimit perëndimor dhe do ta zëvendësojë me islamizmin, i cili do të sundojë botën” (ish-udhëheqësi suprem i Vëllazërisë Myslimane, Mahdi Akif, në vitin 2007).

L. Dhe sukseset e lëvizjes?

Për shkak se në shumë vende, hendeku shoqëror nuk është mbushur nga shteti apo nga institucione të tjera, Vëllazëria Myslimane, mbi të gjitha, i është gëzuar suksesit përmes një game të gjerë punësh sociale. Ajo ofron kurse për të studiuar Kuranin dhe për veprimtari sportive; hap kopshte, shkolla, klinika, dhe madje infrastrukturë dhe spitale mjekësore emergjente; ofron këshillim ligjor dhe panairë pune; u jep ushqim të papunëve; ofron ndihma humanitare në kohë fatkeqësishe; dhe kujdeset për refugjatët. Në këtë mënyrë, Vëllazëria Myslimane krijon një shoqëri paralele në të cilën ajo transmeton filozofinë dhe këndvështrimin e saj për armikun. Nga ana tjetër, ajo gëzon admirim të lartë shoqëror si një kundër-lëvizje ndaj një shteti të korruptuar dhe mosveprues. Varja aktuale e parashikuar e rreth 7000 anëtarëve të Vëllazërisë Myslimane, për më tepër do t’u japë atyre statusin e martirit në sytë e anëtarëve të saj. Njëkohësisht, shumë simpatizantë të rinj fitohen përmes kësaj mënyre praktike të punës misionare. Fakti se grupi ofron shërbime të tilla të nevojshme e frenoi ndalimin e saj nga shteti.²² Njëkohësisht, organizatat e lidhura me Vëllazërinë Myslimane financohen përmes ndërmarr-

²² Sipas Ivesa Lübben. “Die ägyptische Muslimbruderschaft - Auf dem Weg zur politischen Partei“ Albrecht, Holger; Köhler, Kevin (eds.) *Politischer Islam im Vorderen Orient. Zwischen Sozialbewegung, Opposition und Widerstand. Weltreligionen im Wandel* 5. Nomos: Baden-Baden, 2008, fq. përkatëse 75-97, këtu, fq. 81.

jeve tregtare, donacioneve, dhe vetë bankave të tyre, të cilat njerëzit, nga ana e tyre, i konsiderojnë si më të besueshme se bankat shtetërore. Përveç kësaj, lëvizjet myslimaniste dhe terroriste marrin mbështetje nga donatorë privatë, nga shtete dhe organizata të mëdha shtetërore nga disa vende në Lindjen e Mesme.

Lëvizja e myslimanizmit politik nuk është vetëm një lëvizje shoqërore. Ajo ka si qëllim, njëkohësisht, të funksionojë në mënyrë të pavarur financiarisht përmes ndërmarrjeve të saj ekonomike. Përmes aksioneve dhe institucioneve të saj të shumta, ajo ka si qëllim ndikimin në publik, për shembull, në komitete punëmarrësish, sindikata dhe universitete, si edhe përmes politikës. Deri në kohën kur shpërthyen kryengritjet në Lindjen e Mesme, ajo kishte si qëllim që, ose të merrte pjesë në zgjedhje me ndihmën e partive të tjera politike,²³ të ishte në parlament përmes partive të veta, të përfaqësohej si pjesëmarrës në qeveri koalicioni (Irak, Algjeri, Somali, Sudan), ose, tjetërkund, të funksiononte në formën e disa organizatave sekrete të ndaluara (Libi, Siri, Tunizi).

Vëllazëria Myslimane ka qenë e suksesshme gjithashtu në themelimin e një lëvizjeje aktive mbarë-botërore me mbështetje të përbashkët e cila është financiarisht e shëndetshme dhe e mirë-organizuar, ushtron ndikim të vazhdueshëm, dhe pjesërisht është e pranuar në aspektin shoqëror dhe politik. Një rimodelim i mirëfilltë i shoqërisë duke e bërë atë islamike, nuk është arritur kurrë nga Vëllazëria Myslimane, dhe përveç presidencës jetëshkurter të Mohammad Morsi-t në Egjipt, nuk ka qenë në gjendje që të arrijë një shumicë parlamentare apo të marrë kontrollin e qeverisë. Në rast se do të përmendnim Iranin si përjashtim për një shtet islamik, duhet theksuar se ai nuk udhëhiqet nga Vëllazëria Myslimane. Të udhëhequrit nga Vëllazëria Myslimane do të ishte me sa duket, gjithashtu diçka e vështirë, meqenëse Vëllazëria Myslimane (në këtë pikë Vëllazëria Myslimane i ngjan lëvizjeve të ngjashme të myslimanizmit politik dhe xhihadizmit) deri më tani nuk ka formuluar asnjë teori gjithëpërfshirëse shteti, apo ndonjë teori ekonomike

23 Sipas Albrecht, Holger; Köhler, Kevin (eds.) *Politischer Islam im Vorderen Orient. Zwischen Sozialbewegung, Opposition und Widerstand. Weltreligionen im Wandel* 5. Nomos: Baden-Baden, 2008, fq. 13.

dhe sociale për themelimin e një shoqërie alternative. Përkundrazi, ajo është përqendruar në aspekte të veçanta, për shembull, në mënyrën se si funksionojnë spitalet. Në këtë këndvështrim, Vëllazëria Myslimane ka një pushtet politik jashtëzakonisht të madh dhe me ndikim dhe ka një numër të madh anëtarësh, e gjitha kjo pa qenë të lejuar që të ekzistojnë si një parti zyrtare.

Në asnjë vend - deri në marrjen e pushtetit jetëshkurtër në Egjipt në vitin 2012 - Vëllazëria Myslimane nuk ka arritur një rrëzim të qeverisë, dhe asnjëherë nuk i është afruar formimit të një kalifati. Megjithatë, Vëllazëria Myslimane ka qenë e suksesshme në përpjekjen e saj për të depërtuar shoqëritë e Lindjes së Mesme si edhe komunitetet myslimane në Evropë me idetë e saj të myslimanizmit politik, sipas së cilit asnjë formë qeverisjeje, asnjë vullnet i njerëzve, apo asnjë mënyrë jetese e cila devijon nga sheriati nuk është e përligjur. Ka shembuj të përsëritur të rasteve kur Vëllazëria Myslimane i ka përkeqësuar qendrat e nxehta të konflikteve dhe madje ka ndërmarrë përpjekje mediatike dhe ka bërë propagandë të cilët kanë vepruar për t'i ndezur mosmarrëveshjet në atë mënyrë që nuk promovojnë integrim dhe nuk ndihmojnë në sjelljen e bashkëjetesës paqësore mes myslimanëve dhe jomyslimanëve.²⁴

M. Natyra problematike e myslimanizmit politik

Natyrë problematike e myslimanizmit politik nuk qëndron në këndvështrimin e tij teologjik. Ideja se ai zotëron të vetmin interpretim të saktë të islamizmit nuk e bën atë një lëvizje radikale. Përkundrazi, ky lloj absolutizimi teologjik është diçka të cilën myslimanizmi politik e ndan me grupet e tjera islamike, dhe, me që ra fjala, me të paktën fetë e tjera monoteiste botërore dhe me shumë botëkuptime të tjera shtesë. Natyrë problematike e Vëllazërisë Myslimane qëndron në programin e saj politik. Përgjithësisht, kjo është një natyrë problematike e të gjitha lëvizjeve të myslimanizmit politik. Ato demonstrojnë një gatishmëri parimore që të përdorin dhunë për të vënë në zbatim qëllimet e tyre, ose, të paktën, që të mos e veçojnë veten nga

²⁴ Për shembull, sipas rolit të saj në lidhje me të ashtuquajturën “polemika e vizatimeve” (cartoon controversy) Jytte Klausen. *The Cartoons that shook the World*. Yale University Press: New Haven, 2009, fq. përkatëse, 103 ff.

përdorimi i dhunës nga grupe me të cilat janë të lidhura ideologjikisht. Për më tepër, natyra e tyre problematike gjendet gjithashtu në totalitarizmin dhe sjelljen e tyre ndaj minoriteteve dhe ndaj atyre që mendojnë ndryshe, në fakt edhe me të tjerë myslimanë të cilët nuk ndajnë pikëpamjet e tyre. Në rast se myslimanizmi politik po krijon, si një normë për të gjitha kohërat, një rend ligjor dhe shoqëror të përcaktuar nga *sheriatit*, si edhe shoqërinë e hershme islamike si një komunitet dhe organizëm politik fisnor dhe pjesërisht me natyrë nomade të gadishullit arabik të shek. VII mb. K., përfundimi do të jetë një refuzim i të gjitha të drejtave dhe lirive të cilat e kundërshtojnë këtë tablo ideale e të pranuar si të mirëqenë të shoqërisë.

1. Trajtimi i atyre që mendojnë ndryshe

Identiteti i vetëm që mund të pranojë një individ nën flamurin e myslimanizmit politik është ai i një myslimani besimtar sipas interpretimit politik; përndryshe individi, për të ekzistuar, ka vetëm një të drejtë të përkohshme, të kufizuar, ose në rastin më të keq, një të drejtë të paqenë. Megjithatë, në një rend shoqëror të tillë, asnjëherë myslimanët dhe jomyslimanët, judenj-të dhe të krishterët, jofetarët dhe njerëzit me besime të tjera, burrat dhe gratë, sunitët dhe shiitët, besimtarët dhe ateistët nuk mundet që të kenë të drejta dhe liri të barabarta. Në një organizëm politik që është i bazuar në islamizëm, gratë mund të gëzojnë vetëm të drejta të kufizuara, meqenëse interpretimi tradicional i sheriatit, ndaj të cilit myslimanizmi politik është padyshim i angazhuar, u jep atyre të drejta të kufizuara në ligjin martesor dhe të trashëgimisë, të drejta të kufizuara nën ligjin e divorcit dhe të kujdestarisë së fëmijës, dhe të drejta të kufizuara në ligjin për dëshminë. Njëkohësisht, refuzohet vendosmërisht njohja e barabartë e minoriteteve (duke përfshirë minoritetet myslimane), ateistët dhe të kthyerit në besim.

Pretendimi i fundamentalizmit islamik, që themelimi nga ana e tij i një sundimi me bazë fetare do t'u sjellë paqe njerëzve, duket si diçka jorealiste, sidomos në ato vende që e kanë cilësuar si qëllimin e tyre për të vënë plotësisht në zbatim *sheriatin*. Shoqëritë të cilat, kanë përdorur ndëshkimin trupor të *sheriatit* (për shembull, Irani apo rajonet veriore të Nigerisë), nuk kanë përjetuar kurrë rritje në begati, paqe dhe bollëk. Përkundrazi, ka ndodhur e kundërta: ka pasur arbitraritet dhe mizori, përbuzje ndaj minoriteteve dhe

të të pambrojturve, shtypje të atyre që kanë bindje të tjera fetare dhe morale (duke u bazuar vetëm mbi dëshminë e myslimanëve, në Pakistan është parë shpesh kjo gjë), dhe humbje të të drejtës së lirisë dhe të barazisë. Faktikisht, në të vërtetë mund të theksohet ashtu siç thuhet më poshtë: ka pasur rënie në të drejtat dhe liritë civile sidomos në të drejta të barabarta, ka pasur përndjekje të kritikëve, dhe në përgjithësi ka pasur një ulje në kushtetutshmëri dhe në funksionimin e rendit shoqëror.

2. Totalitarizmi në vend të ndarjes së pushteteve

Në rast se Kurani dhe Sunna janë baza dhe manuali i vetëm, jo vetëm në lidhje me besimin, por gjithashtu edhe për shoqërinë, jurisprudencën dhe politikën, në një shoqëri të tillë nuk mund të ketë ndarje të pushteteve dhe me këtë, nuk mund të ketë ligjshmëri kushtetuese apo gjykatë apeli kundrejt padrejtësive nga ana e shtetit dhe në të gjitha organet nën kontrollin e tij.

Në këtë model për shpjegimin e botës, kalifati rezulton që të jetë i vetmi model i menduar për qeverisje dhe autoritet. Kalifi është udhëheqësi shpirtëror dhe politik, ligjvënës dhe gjykatës suprem, si edhe kujdestar për zbatimin e *shariatit*. *Sheriati* përmban zbatimin e ndëshkimit trupor, duke përfshirë gjuajtjen me kamxhik, me gurë dhe gjymtimin e dorës dhe/ose këmbës si një dënim i drejtë për kurorëshkeljen, për vjedhjen ose marrëdhëniet jashtëmartesore. Sipas interpretimit klasik, *sheriati* e përdor dënimin me vdekje mbi femohuesit. Femohuesit nuk kanë asnjë mundësi që të apelojnë në asnjë nivel juridiksioni shtetëror apo në gjykatën kushtetuese lidhur me të drejtat dhe liritë civile, të drejtën e barazisë dhe të drejtat e besimit. Një shtet nën sheriatin, sipas modelit të Vëllazërisë Myslimane, nuk mund të jetë një shtet i cili do të akordojë të drejta dhe liri civile, të drejta të barazisë, dhe të drejta të besimit. Mungesa e një ndarjeje të pushteteve ndalon lirinë e mendimit, të drejtat dhe liritë civile, të drejtat e barabarta, vetë-vendosjen dhe zgjedhjen për të mos pasur përkatësi fetare; nuk jepet liri për të kryer punë kërkimore, për t'u marrë me art dhe për t'u dhënë pas shkencës, si edhe ndalohet shkëmbimi i papenguar i bindjeve fetare dhe politike. Nuk ekziston liria për të formuar vullnetin politik dhe nuk ka asnjë mundësi për zgjedhje të lira dhe sovranitet të popullit. Një rend politik me bazë shekullare, pasja e iluminizmit dhe pluralizmi i mendimit nuk mund të gjejnë asnjë arsye për

të ekzistuar dhe në më të mirën, për arsye pragmatike, ato janë përkohësisht të toleruara derisa të hapen rrugët për ushtrimin e ndikimit duke vënë në zbatim rendin e kalifatit.

3. Përbuzje për të tjerët, mënyra se si shihet armiku dhe dhuna

Për më tepër, sistemi i teorive të myslimanizmit politik përçon imazhe drastike të armikut, e thënë ndryshe, imazhi i “perëndimit”, i “Zionistëve”, i “kryqtarëve”, si edhe imazhe të “judenjve” dhe “të krishterëve”. Përmes arsytimit të tij ideologjik, ai krijon një nxitje ndaj antisemitizmit të tejskajshëm. Sipas myslimanizmit politik, në një shtet teokratik i cili është nën sheriatin mund të krijohen një jetë e denjë dhe një shoqëri e drejtë. Kjo nuk është e mundur kudo: grupe njerëzish të cilët mendojnë ndryshe nuk marrin miratim, dhe sistemi i tyre ligjor dhe mënyra e jetës tolerohen, por nuk pranohen si një vlerë e barabartë.

Për më tepër, ekziston natyra problematike e një kufiri kryesisht të paqartë midis dhunës dhe përmbysjes politike dhe arsytimit të “mbrojtjes” së komunitetit islamik, për shembull, përmes sulmeve vetëvrasëse me bomba në Palestinë. Një rishikim i nivelit bazë të të menduarit nuk duket se do të ndodhë në të ardhmen e parashikueshme, edhe në qoftë se sot Vëllazëria Myslimane duket se mbështetet kryesisht në ushtrimin e ndikimit politik, dhe jo të kryerjes së sulmeve militante. Në fund të fundit, ideologjia e Vëllazërisë Myslimane ka gjithashtu si qëllim përdorimin e detyrimit ose madje edhe përdorimin e dhunës për të themeluar “shoqërinë ideale”. Në këtë mënyrë, ajo ofron nënstrukturën ideologjike për pothuajse të gjitha lëvizjet e modernizmit të myslimanizmit politik dhe xhihadist, duke përfshirë edhe zëdhënësit e tyre.

Si përfundim, myslimanizmi politik ofron një terren ideal të frytshëm për përkrahjen dhe ushtrimin e dhunës përmes përdorimit të një këndvështrimi të lartësuar të historisë së të kaluarës. Ngaqë i pranon veprimet e Muhamedit kundër armiqve të tij si një shembull i drejtpërdrejtë për kohën aktuale dhe i shpall veprimtaritë e tij ushtarake si kryekomandant si të ishin gjëra legjitime, myslimanizmi politik ofron një justifikim historik për ushtrimin e dhunës. Disa myslimanistë sigurojnë se përdorimi i dhunës është thjesht

një nevojë e përkohshme për të themeluar atë që, në fund, do të jetë një shoqëri më paqësore dhe më e drejtë. Fakti që Hassan al-Banna, një nga ‘etërit nismëtarë’ të asaj çfarë është sot lëvizja më e rëndësishme e myslimanizmit politik, asnjëherë nuk iu drejtua personalisht instrumenteve të dhunës, ama nuk e kufizoi mësimin e tij mbi zbatimin e plotë të islamizmit dhe mbi natyrën problematike të xhihadit dhe ushtrimit të dhunës, tregon me vetë fjalët e tij detyrën që vihet mbi të gjithë myslimanët që gjithashtu edhe ata ta ndjekin Muhamedin në “përpyekjen e tij në udhën e Perëndisë” (arabisht: *jihad*). Që myslimanistët i drejtohen dhunës, kjo as që diskutohet. Parimisht, nuk përbën një hap efikas, që ta ndash myslimanizmin politik nga dhuna dhe nga përkrahja e dhunës. Në të vërtetë, shumë myslimanistë i dënojnë sulmet mbi “të pafajshmit”, ndërkohë që nuk dënojnë, gjithsesi “një luftë mbrojtëse” kundër “forcave pushtuese”, për shembull në Palestinë (si p.sh. Yusuf al-Qaradawi).²⁵

Hassan al-Banna flet për xhihadin

“Xhihadi është një detyrim nga Allahu që vendoset mbi çdo mysliman dhe ai nuk mund të anashkalohej apo të shmangej. Allahu i ka kushtuar rëndësi të madhe xhihadit dhe e ka bërë të mrekullueshëm shpërblimin e martirëve dhe të luftëtarëve në udhën e Tij. Vetëm ata që kanë vepruar në këtë mënyrë dhe janë bërë shembull si martirët në veprimet e tyre të xhihadit, mund t’u bashkohen atyre në këtë shpërblim. Për më tepër, Allahu e ka nderuar posaçërisht muxhahedinin me disa cilësi të veçanta, qofshin këto shpirtërore, dhe po ashtu edhe praktike, për të përfituar në këtë botë dhe në të përtejmen. Gjaku i tyre i pastër është simbol i fitores në këtë botë dhe treguesi i suksesit dhe i lumturisë në botën e përtejme.

Ata që vetëm mund të gjejnë justifikime për t’u shmangur, gjithsesi janë paralajmëruar për ndëshkime jashtëzakonisht të tmerrshme dhe Allahu i ka përshtuar ata me emrat me famëkeqë. Ai i ka qortuar për frikën dhe mungesën e guximit që kanë, dhe i ka qortuar për dobësinë dhe neglizhencën e tyre. Në këtë botë, ata do të rrethohen me çnderim

²⁵ Sipas Bettina Gräf. “Yusuf al-Qaradawi und die Bildung einer ‘globalen islamischen Autorität’” http://de.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-468/_nr-323/i.html (vizituar më 22 shkurt 2010).

dhe në atë të përtejmen, do të rrethohen me zjarr nga i cili nuk do të largohen, ndonëse mund të kenë shumë pasuri. Dobësia e distancimit dhe e shmangies së tyre ndaj xhihadit do të konsiderohen nga Allahu si njëri prej mëkateve të mëdha, dhe njëri prej shtatë mëkateve që të çojnë në humbje.

Islamizmi merret me çështjen e xhihadit, si edhe me hartimin dhe mobilizimin e të gjithë Umma-s (komunitetit) në një trup për të mbrojtur kauzën e drejtë me të gjithë forcën e tij, dhe e bën këtë gjë [më shumë] se cilido sistem tjetër i lashtë ose modern i jetës, qoftë ky fetar apo civil. Vargjet e Kuranit dhe Sunna e Muhamedit (paqja qoftë mbi të) janë të mbushura plot e përplot me të gjitha ato ideale fisnike dhe ato iu bëjnë thirrje njerëzve në përgjithësi (me mënyrën më elokumente të të shprehurit dhe ekspozimin më të qartë) për xhihadin, luftën, forcat e armatosura dhe të gjitha mjetet luftarake tokësore dhe detare. Ne nuk do të hyjmë në hollësi të imta, por në vend të kësaj, më poshtë do t'ju japim si shembuj disa vargje nga Kurani dhe nga Ahaadeeth (tradita) meqë ne dëshirojmë të tregojmë vetëm një copëz të mesazhit islamik mbi xhihadin.

Për më tepër, nuk do të rrëmojmë në shpjegimin e vargjeve të Kuranit apo të traditës. Ju do t'i njihni ato përmes pastërtisë së gjuhës, qartësisë së ekspozimit, kthjelltësisë së ideve dhe forcës së natyrës shpirtërore, aq sa shpjegimet dhe sqarimet nuk nevojiten..."²⁶

²⁶ Hassan al-Banna. *Jihad – a comprehensive view*. Cituar nga: <http://www.2muslims.com/directory/Detailed/226270.shtml> (vizituar më 22 shkurt 2010).

III. Cilat zgjidhje të mundshme mund ta zbusin myslimanizmin politik?

A mund të mposhtet myslimanizmi politik? Meqë shkaqet në vendet amtare të formuara nga islamizmi janë të shumta dhe të ndërlikuara, nuk janë të parashikueshme zgjidhje të thjeshta. Nevojitet kujdes në mënyrë që të shmanget hamendësimi i nxituar se lëvizjet individuale - të cilat janë degë të organizatave të tyre mëmë në Lindjen e Mesme dhe e kanë deklaruar mbështetjen e tyre për demokracinë dhe kushtetutshmërinë - janë distancuar në mënyrë të efektshme nga myslimanizmi politik i vendeve të tyre të origjinës.

A mund të parandalohet myslimanizmi politik me qëllim që të mos fitojë terren në Evropë, në mënyrë që përmes ndikimit të myslimanizmit politik, xhihadizmi të mos marrë hov akoma edhe më të madh në Evropë? A janë të mjaftueshme programet aktuale të integritimit dhe të ndihmës, bashkëpunimi me forcat jopolitike, promovimi i lehtësimit gjuhësor dhe procedurat e lehtësuara të natyralizimit të personave, për të parandaluar me efektshmëri një radikalizim të komunitetit mysliman? A janë masat e sigurisë e vetmja në mënyrë për t'i mbrojtur shoqëritë perëndimore? Çfarë tjetër mund të bëhet?

A. Myslimanët në Gjermani - kanë mbetur të huaj, apo ndodhen në shtëpinë e tyre?

Sipas një sondazhi të kryer për programin televiziv *ARD Morgenmagazin* nga instituti DIMAP (*Das Institut für Markt - und Politikforschung*) një institut kërkimor për tregun dhe politikën, vetëm 22% e shtetasve gjermanë “nuk e kanë problem besimin mysliman;” 39% shprehen “pak të shqetësuar;” dhe 36% janë “jashtëzakonisht të shqetësuar për përhapjen e islamizmit.”¹ E thënë ndryshe, 75% e shtetasve gjermanë karakterizohen nga frika dhe shqetësimi për sa i takon islamizmit. Megjithatë, edhe mes emigrantëve myslimanë, një përqindje e lartë ka mbetur pothuajse e distancuar ndaj Gjermanisë, por 36% e myslimanëve në Gjermani ndihen të lidhur më fort

1 Një shumicë e madhe e gjermanëve janë të shqetësuar për islamizmin. *Die Welt*, 12 dhjetor, 2009, fq. 4.

me Gjermaninë sesa me vendin e tyre të origjinës. Akoma më interesante janë përgjigjet mes myslimanëve me pasaporta gjermane: vetëm 51% prej tyre ndiejnë lidhje më të forta me Gjermaninë sesa me vendin e origjinës së familjeve të tyre, ndonëse shumica nuk janë rritur jashtë Gjermanisë.² Vetëm 22% e myslimanëve që jetojnë në Hamburg dhe 25% e atyre që jetojnë në Berlin e shohin veten si gjermanë. Megjithatë - dhe kjo është akoma edhe më e habitshme - vetëm 11% e myslimanëve në të dy qytetet tregojnë se shihen nga të tjerët si gjermanë!³ Nga të anketuarit nëpër Gjermani, përafërsisht gjysma e popullsisë myslimane në Gjermani ndihet e papëlqyer prej gjermanëve.⁴

B. Rruga nga myslimanizmi politik tek xhihadizmi

Myslmanistët të cilët, në terma afatgjatë, dëshirojnë që ta shndërrojnë vendin nga një demokraci në një shtet kalifatit, nuk përbëjnë të gjithë një problem për sigurinë e Gjermanisë apo të Evropës. Janë ata të cilët, gjithashtu, marrin hapin shtesë nga myslimanizmi politik në xhihadizëm dhe i radikalizojnë të tjerët në mes të shoqërive perëndimore. Si ndodh kjo? Dhe për cilat arsye?

Së pari, një hamendësim i dukshëm është se kushdo që ka lidhje me një grup xhihadist e bën këtë gjë ngaqë e interpreton Kuranin “fjalë për fjalë” ose është veçanërisht i devotshëm. Megjithatë, të gjitha studimet e disponueshme për sa i përket Evropës bien në kundërshtim me këtë hamendësim. Rishtari tipik i porsapërfshirë në një grup xhihadist nuk tregon një të shkuar veçanërisht fetare apo një interes posaçërisht fetar. Në të vërtetë, edhe po ta marrësh në spektrin global, virtualisht të gjithë xhihadistët më në zë kanë pasur pamjaftueshmëri apo një mungesë të plotë sa i takon formimit teolo-

2 *Muslimisches Leben in Deutschland*, botuar nga Zyra Federale për Emigracionin dhe Refugjatët. Nürnberg: 2009, fq. 338.

3 Sipas rezultateve të sondazhit *Muslims in Europe: A Report on 11 EU cities des Londoner Open Society Institute (OSI)* (http://www.ufuq.de/news_blog/605-studie-qmuslims-in-europe-a-report-on-11-eu-citiesq) (vizituar më 19 dhjetor 2009).

4 Katrin Brettfeld; Peter Wetzels. *Muslims in Deutschland. Eine Studie des Bundesinnenministeriums zu Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt*. Hamburg: 2007, f. 109.

gjik.⁵ Njohuria e cekët teologjike, një angazhim jo i thellë me Kuranin dhe me teologjinë islamike, e bën atë një person vulnerabël ndaj radikalizimit. Po të mos kenë një nën-strukturë udhëzuese korresponduese me to, e cila pretendon se xihadi i Muhamedit kundër armiqtë të tij në shek. VII mb.K., tani duhet të vihet në zbatim kundër perëndimit në një luftë terrorizmi, “vargjet e shpatës” janë vetëm dëshmi historike. Pa dyshim, është një numër grupesh xihadiste të cilat e ofrojnë këtë nën-strukturë ideologjike duke e shndërruar një dëshmi historike, në një parim veprimi në ditët e sotme.

Ndonëse mundet që të duket kështu në shikim të parë, xihadistët nuk janë psikopatë që kanë përjetuar shpëlarje truri dhe që tani i binden urdhrave si robotë të pavullnetshëm të kontrolluar në distancë. Përgjithësisht, ata nuk vuajnë nga ndonjë çrregullim mendor i njohur. Të paktën, kryetarët e lëvizjeve, përgjithësisht, nuk janë as të varfër, as të paarsimuar; përkundrazi, ata burojnë nga klasa e mesme aspiruese, me një të ardhme të mirë për karrierë të mirëfilltë dhe sukses shoqëror.

Në të vërtetë, ka një numër xhamish në Gjermani, të cilat njihen se janë një tokë pjellore për mësimdhënien radikale. Megjithatë, vendndodhjet më të preferuara dhe më të frekuentuara për radikalizim nuk janë xhamitë, sidomos xhamitë brenda DITIB (*Dachverband Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.* ose Organizata Simotër e Unionit Turk dhe Islam për Institutin e Fesë) apo xhamitë me minare veçanërisht të larta. Më saktë do të thuhet se këtë rol e luajnë më tepër vendtakimet informale, të cilat janë larg xhamive, si p.sh. libraritë, qendrat ndërkombëtare telefonike, shkolla, universitetet, dhe, sot gjithnjë e më shumë në rritje, burgjet.

Për një periudhë të gjatë ishte interneti dhe mënyrat se si prej andej mund të bëheshin thirrje globale për pjesëmarrje në *xihad*, të jepeshin udhëzime të caktuara për ndërtimin e eksplozivëve, dhe të përlëvdohej përkushtimi ndaj martirizimit, ato që konsideroheshin fort si nxitësit më të rrezikshëm të radikalizimit. Kjo nuk është plotësisht e saktë. Nga ajo që del prej 99% e biografive të xihadistëve, nuk është treguar se interneti është një nxitës i

5 Ndër të tjera, sipas një sondazhi të kryer nga qeveria britanike: Pursue, Prevent, Protect, Prepare. Countering the terrorist threat: The UK Government's strategy, fq. 42 (<http://www.fco.gov.uk/resources/en/pdf/3849543/pppp-strategy.pdf>) (vizituar më 21 dhjetor 2009).

mirëfilltë i radikalizimit. Është e sigurt se interneti vepron si një përshpejtues i procesit të radikalizimit në kuptimin që e bën të aksesueshëm informacionin e nevojshëm (e thënë ndryshe, informacionin teknik) ndaj atyre që janë të vendosur për *xhihad*. Megjithatë, interneti më vete nuk ofron momentin përcaktues. Një person nuk bëhet një autor sulmi thjesht dhe vetëm sepse qëndron para kompjuterit dhe shikon sesi ndërtohet një bombë. Pothuajse në çdo rast individual të sulmeve xhihadiste, ekzistojnë kontakte të zbulueshme të një grupi dhe/ose të një udhëheqësi frymëror apo të një figure udhëheqëse operationale të cilët kanë qenë më të rëndësishëm sesa përdorimi i internetit.⁶ Vendimi në marrjen përfundimisht të hapit buron normalisht përmes një dinamike të nevojshme grupi në një lloj forumi dhe jo në mënyrë të pavarur.⁷

C. Rruga drejt radikalizimit

Studime të panumërta, të cilat, bazuar në të gjitha të dhënat e disponueshme në Evropë dhe në mbarë botën, japin informacion rreth sulmeve xhihadiste të planifikuara si edhe ato të kryera, arrijnë në të njëjtat përfundime për sa i përket analizave të tyre të radikalizimit. Njëri prej këtyre studimeve, i kryer nga Departamenti i Policisë së Nju Jorkut, me titull “Radikalizimi në Perëndim: Rreziku i krijuar në vend”⁸ dhe i bazuar në informacion të disponueshëm deri në vitin 2007, përmbledh hapat individuale drejt radikalizimit.

1. Para se të mbërrihet tek radikalizimi

Hapi i parë në rrugën drejt para-radikalizimit ka të bëjë me aspirantin pak a shumë jo fetar e naiv, i cili është i hapur ndaj gjërave të reja. Pjesëmarrësi tipik ka prirjen që të mos ketë një dëshmi intensive penaliteti, është i arsimuar, mashkull, kryesisht i martuar, dhe shpeshherë babai i më shumë se

6 Ky është gjithashtu rezultati i një studimi mbarë-evropian nga Instituti për Ndryshim i Komisionit Evropian në Londër: *Studies into violent radicalisation; Lot 2. The beliefs, ideologies and narratives*, fq. 4. (http://ec.europa.eu/justice_home/fsj/terrorism/prevention/docs/ec_radicalisation_study_on_ideology_and_narrative_en.pdf) (vizituar më 21 dhjetor 2009).

7 Gjithashtu sipas Oliver Roy. “Al-Qaeda: A True Global Movement” tek Rik Coolsaet. *Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge in Europe*. Ashgate: Aldershot, 2008, fq. përkatëse 109-114, këtu fq. 112.

8 http://www.nypdshield.org/public/SiteFiles/documents/NYPD_Report-Radicalization_in_the_West.pdf (vizituar më 22 dhjetor, 2009).

një fëmije. Edhe të konvertuarit të cilët ndihën të përjashtuar nga shoqëria dhe janë në kërkim të një vendi të mirë intensiv ku të mund të bëjnë pjesë, konsiderohen gjithashtu subjekte të rrezikshme; rreth 25% e të gjithë xhihadistëve janë persona të konvertuar. Sa më i izoluar dhe sa më ngurtësisht i strukturuar të jetë aspiranti, aq më i ndjeshëm është ai ndaj botëkuptimit xhihadist. Ai e konsideron veten si dikush që është i përçmuar, dhe veçohet nga shoqëria duke u tërhequr dhe duke u bërë anëtar i një grupi xhihadist. Në biografinë e tij, një emigrant me prejardhje indiano-pakistaneze në Britaninë e Madhe e përshkroi fazën e tij para-radikale në një mënyrë tipike me fjalët e mëposhtme: “*Isha 16 vjeç dhe nuk kisha as edhe një shok të bardhë. Bota ime përbëhej thellësisht nga aziatikë, të cilët ishin të gjithë myslimanë. Kjo ishte Britania e Madhe për mua.*”⁹

Dy grupime njerëzish në Evropë janë të ndjeshëm kur vjen fjala për një radikalizëm të mundshëm në një grup xhihadist.

a) Grupi i parë përfshin studentë nën moshën 35 vjeç, të cilët emigrojnë në Evropë për herë të parë si persona në moshë madhore për të studiuar në universitet. Pas një periudhe kohe relativisht të shkurtër në Evropë, ai përfaqon një sërë mendimesh radikale ose ka ardhur në Evropë me të tilla mendime. Në Evropë, ai distancohet ndaj një mjedisi që cilësohet si shoqëri kolektive dhe është vazhdimisht i vetmuar. Ai është një njeri i huaj për ambientin dhe nuk mundet të ndërveprojë, as me liritë dhe mundësitë që i ofrohen, as me anonimitetin dhe solidaritetin e munguar në mjedisin e tij të ri. Një shembull për këtë, është akademiku egjiptian i studimeve kulturore Abdul-Samad, cili e ilustron me një theks të fortë fazën e tij të humbjes së orientimit si student në Gjermani në tregimin e tij autobiografik *Mein Abschied vom Himmel (Largimi im nga Parajsa)*.¹⁰ Për të, të qenit i pastrehë dhe ndjesia e të qenit një element i huaj e i padëshiruar në shoqërinë gjermane, u shndërrua në pothuajse një themel për radikalizimin e vetë atij: “*Të rinj myslimanë ndihën të tërhequr ndaj*

9 Ed Husain. *The Islamist. Why I joined radical Islam in Britain, what I saw inside and why I left*. Penguin Books: London, 2007, fq. 35.

10 Hamed Abdel-Samad. *Mein Abschied vom Himmel. Aus dem Leben eines Muslims in Deutschland*. Köln: Fackelträger, 2009.

grupeve militante sepse ata u ofrojnë atyre pranim, si edhe dashuri dhe siguri, dhe ata të japin ndjesinë e të qenit pjesë e një projekti. Përkundrazi, nga shoqëria gjermane si edhe nga organizatat tradicionale islamike ata marrin ndjesinë se ata janë problemi."¹¹ Për këtë arsye, Abdul-Samad bën thirrje për një kulturë besimi dhe të ndërtimit të urave mes njerëzve. Kjo për shkak se *"nuk mjafton vetëm eliminimi i ekstremistëve, sepse atëherë ata shndërrohen në persona akoma më të radikalizuar."*¹²

- b) Grupi i dytë më i ndjeshëm përbëhet nga djem - sot madje shpesh edhe vajza - nga familjet e klasës së mesme në brezin e dytë dhe të tretë të emigrantëve. Ata janë rritur në Evropë, por kanë ndjesinë e dallueshëm se kurrë nuk do të pranohen nga vendasit. Ata shpesh gëzojnë një pjesëmarrje të ulët në çështjet shoqërore dhe e shohin veten si dështakë në modernizëm.

Disa studime të kryera në SHBA tregojnë se, hendeku i thellë kulturor, shoqëror dhe ekonomik midis emigrantëve të brezit të dytë dhe të tretë dhe shumicës së popullsisë, çon në një frikë të madhe dhe në një ndjesi përjashtimi. Një ndjesi e fortë izolimi dhe mospranimi, si edhe ndjesia e mospërkatësisë, rezultojnë të jenë faktorë domethënës për këta persona drejt rrugës së radikalizimit, siç është shprehur nga një i ri nga Hamburgu: *"U linda këtu, kam nënshtetësi gjermane, kam përfunduar studimet para-universitare, dhe tani jam me studime. Jam anëtar i një partie politike dhe dhuroj gjak rregullisht - çfarë tjetër më duhet të bëj që të pranohem si një gjerman?"*¹³

Ndërkohë që ai është në kërkim të një vendi ku të përkasë, "i huaji në shtëpi" është i hapur, veçanërisht ndaj ofertave për shoqëri dhe pranim. Miqësia dhe pranimi në një grup xhihadist janë gjëra akoma dhe më shumë intensive meqenëse edhe anëtarët e tjerë janë në një situatë të ngjashme. Mbërritja dhe pranimi, gjetja e njerëzve me mendime të ngjashme, dhe së bashku me këtë, rindërtimi i një copëze të asaj me të cilën një individ është

11 "'Verfluchte Freiheit.' Ein Gespräch mit dem Kulturwissenschaftler Hamed Abdel-Samad" tek: *ufuq* Nr. 15/Dezember 2009, fq. 7 (<http://ufuq.de/newsblog/607-verfluchte-freiheit-ein-gespraech-mit-hamed-abdel-samad>) (vizituar më 21 dhjetor 2009).

12 Po aty.

13 Julia Gerlach. *Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland*. Lizenzausgabe Bundeszentrale für politische Bildung: Bonn, 2006, fq. 218.

mësuar në një kulturë të ngushtë familjare myslimane, e bëjnë aspirantin të hapur ndaj përafrimit me botëkuptimin e grupit.

Vetë emigrimi rezulton për shumë myslimanë të rinj si një periudhë e rëndësishme joshjeje ndaj lëvizjeve xhihadiste. Në shumë grupime xhihadiste, 80 - 85% e anëtarëve ose janë vetë emigrantë, ose janë pasardhës të emigrantëve, ose jetojnë në diasporë. Në çdo rast, ata nuk ndodhen në vendin e tyre të origjinës. Kjo është një shifër jashtëzakonisht e lartë!¹⁴

Cilido person që e interpreton thellësisht jetën në diasporë si një humbje, si poshtërim, si diçka e karakterizuar nga diskriminimi dhe frika e vazhdueshme mundet më së miri që përfundimisht ta gjejë domethënien e tij në luftën kundër shoqërisë. Mungesa e mundësve sjell një veçim të mëtejshëm, dhe veçimi i mëtejshëm sjell akoma më pak mundësi. Është një rreth vicioz. Në qoftë se një shembull personal i tij ose një a disa miq janë të gjendje që ta bindin individin e vetmuar e të çrrënjosur, se në këtë shoqëri të padrejtë e të pafe, është përgjegjësia e çdokujt për të luftuar në *xhihad* me qëllim që ta rimodelojnë shoqërinë në një trajtë të drejtë, ai diskriminimi i cili është përjetuar prej tij, në një rën anë, zmadhohet shumë, dhe, në të njëjtën kohë, gjithashtu sillen në vëmendje edhe perspektivat që ai mund të sjellë një ndryshim në rrethanat dëshpëruese. Një faktor i qenësishëm është mënyra se si media raporton mbi islamizmin në një mënyrë të njëanshme, si motori i terrorizmit, gjë e cila e bën luftën që të shfaqet si një lëvizje mbrojtëse e justifikuar.

2. Faza e identifikimit

Krahas hyrjes në grup, pjesëmarrësi merr vëmendje emocionale, një detyrë mes vëllezërve dhe motrave, një ndjesi të re përkatësie, respekt dhe dinjitet. Kjo nuk ka fare të bëjë me një diskutim akademik apo teologjik, as me një sistem teorish, apo ndonjë lloj krahasimi të baraspeshuar të interpretimeve të ndryshme të islamizmit.

Shumë shpesh, aspiranti bie në një grup ku që më parë gjenden persona me të cilët ai ka lidhje familjare dhe ku ka miq. Pjesërisht, mund të ekzis-

¹⁴ Marc Sageman. *Leaderless Jihad. Terror Networks in the twenty-first Century*. University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 2008, fq. 65.

tojnë lidhje të qëndrueshme që janë aq të forta sa që të ofrojnë mbështetje në një mjedis refuzimi dhe pasigurie. Kjo është veçanërisht e vërtetë në kohë krizash ekonomike, shoqërore, politike, ose krizash personale që mund të lindin përmes humbjes së punës, vdekjes së një të afërmi, ose nga një përvojë diskriminimi. Në një sërë rastesh, kandidatit i ofrohet gjithashtu mundësia e martesës brenda këtij rrethi.

Në rast se aspiranti është radhitur me grupin dhe ka zhvilluar miqësi të besueshme dhe të shëndetshme, ai do të identifikohet akoma më shumë me ideologjinë radikale, e cila mësohet në grup nga drejtuesi karizmatik i tij. Zakonet e vjetra të jetesës, kontaktet dhe madje edhe lidhjet me familjen pezullohen; mënyra e veshjes islamizohet; dhe e gjithë jeta shqyrtohet nëse përkon apo jo me stilin e jetesës së shoqërisë së hershme islame.

3. Faza e indoktrinimit

Gjatë fazës së indoktrinimit, mendimet radikale të grupit xhihadist pranojnë plotësisht. Përdorimi i dhunës kundër perëndimit, “të pafeve,” është diçka që, në këtë fazë, diskutohet haptazi dhe që konsiderohet nga të gjithë anëtarët si një instrument domosdoshmërisht i pranueshëm mbrojtjeje. *Xhihadi* deklarohet se është një përgjegjësi individuale të cilën çdo mysliman duhet ta luftojë. Kjo ndodh për të krijuar besimin e vërtetë dhe një jetë sipas urdhërimeve të *shariatit*. Ndryshimet në rrethana konkrete të jetës u jepen xhihadistëve të porsaindoktrinuar nga drejtuesit, dhe afrimi i shpejtë i një periudhe mirëqenieje premtohet se do të mbërrijë përmes instrumenteve të një veprimi të domosdoshëm.

Zakonisht, gjatë fazës së indoktrinimit, anëtarët e grupit nuk takohen më në xhami. Më saktë, ata takohen diku tjetër, p.sh. në një banesë private. Kështu ndodh, ngaqë myslimanë të tjerë, sipas vetë gjykimit radikal të grupit, tani konsiderohen se kanë hyrë në afërsi të të pafeve. Interneti jep informacion të mëtejshëm mbi mundësitë për kryerjen e ndonjë sulmi, dhe gjenden video martirësh, të cilët kanë ndërmarrë sulme të suksesshme. Në këtë mënyrë, interneti shërben si një përshpejtues i radikalizimit; megjithëse, mesazhet e tij u drejtohen njerëzve, të cilat janë tashmë anëtarë të radikalizuar të një grupi konspiracionist.

4. Ndërmarrja e veprimit

Në kohën kur fillon faza e katërt, anëtarët përkatës e kanë pranuar pjesëmarrjen e tyre në *xhihad*. Për ta, *xhihadi* nuk është më një luftë agresioni, por më saktë një luftë mbrojtjeje, edhe sikur të ketë civilë që vdesin përgjatë ndërhyrjes. Qëllimi është vendosja e një shoqërie “të drejtë”, e cila qëndron në kundërshtim të hapur me shoqërinë aktuale. Bota atje, me fuqitë e saj demonike, refuzohet, dhe ngjallet një ndjenjë që grupi është nën një rrezik të madh. Rendi botëror utopik i së nesërme rezulton të lëvizë në një afërsi të arritshme, dhe pararoja e vogël është në pozitën për ta sjellë këtë të ardhme më të mirë përmes një beteje kundër forcave të së keqes.¹⁵

Faza përfundimtare deri në kohën e planifikimit dhe kryerjen e një sulmi mund të marrë një kohë të shkurtër. Video për *xhihadin*, blogje dhe forume mund të luajnë gjithashtu një rol të rëndësishëm në këtë fazë. Sulmi planifikohet në terma konkretë, dhe rolet që do të kenë anëtarët e ndryshëm të grupit, janë përcaktuar. Shpeshherë përpilohet një testament apo montohet një video mesazh lamtumire. Porsa të ketë ndodhur e gjitha kjo, “momenti pa kthim pas” ka mbërritur. Dinamikat e grupit luajnë një rol të rëndësishëm, i tillë që në këtë moment askush nuk largohet nga grupi. A kryhet apo jo një sulm, kjo gjë rezulton se caktohet në thelb nga vendosmëria që ka mentori shpirtëror.

Procesi i radikalizimit mund të ndodhë qetësisht dhe pa u vënë re. Nuk ka shenja të qarta. Veçimi nga shoqëria, stili islamik i veshjes, një imitim i thellë i jetës së Muhamedit, dhe ndërprerja e lidhjeve me familjen mund të jenë shenja serioze paralajmëruese. Megjithatë, ato në vetvete nuk janë disa tregues të qartë të hyrjes në një grup xhihadist.

Grupet radikale ofrojnë rregulla të qarta dhe imazhe të thjeshta për armikun, një identitet prej elite, zotim ndaj një kauze të drejtë, një vend në shoqëri në këtë botë, admirim nga komuniteti mysliman, dhe rithemelim të rendit “natyror” në të cilin islamizmi “i vërtetë” dhe rendi i *shariatit* do të sigurojnë fitore. Grupi i radikalizuar bëhet një “imazh i jetës së përtejme” dhe

15 Kjo është sipas Rudolph Peters, i cili jep një përmbledhje të situatës në Holandë. “Dutch Extremist Islamism: Van Gogh’s Murderer and His ideas” tek Rik Coolsaet. *Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge in Europe*. Ashgate: Aldershot, 2008, fq. përkatëse 109-114, këtu fq. 126.

i një bote më të mirë për besimtarët, me qëllimin e krijimit të një shoqërie “të pastër” islamike sipas shembullit të Muhamedit. Ai ofron një shtëpi, një miqësi të vërtetë, dhe një familje të re për individin e çrrënjosur. Kjo është joshja e tij më e madhe.

D. Integrimi si një forcë kundërvepruese kundër myslimanizmit politik dhe xhihadizmit

Xhihadizmi është një rrezik i vërtetë ndaj paqes dhe sigurisë së Evropës, si edhe për pjesën më të madhe të botës. Beteja kundër këtij rreziku nuk do të fitohet thjesht duke kapur terroristë, duke zhvilluar sisteme sigurie më të mira, dhe duke përdorur sisteme efikase për monitorimin e të dyshuarve, megjithëse, sigurisht, ekzistojnë masa të rëndësishme për mbrojtjen e publikut të gjerë. Beteja kundër terrorit do të fitohet vetëm me tharjen e tokës pjellore, në të cilën ai rritet. Kjo tokë pjellore është mësimdhënia xhihadiste, e cila i drejtohet një pjese të komunitetit emigrant.

Karshi botës perëndimore, mes emigrantësh ekziston një ndjenjë e ftohjes së përhershme, dhe në kulturat e formuara nga islamizmi, ka një sasi të madhe zemërimi të akumuluar. Standardet e dyfishta të cilat janë demaskuar zyrtarisht nga Superfuqia dhe forcat pushtuese në Irak (fjalët kyçe në këtë rast janë Gjiri i Guantamos, Abu Ghraib, refuzimi i dekoratave arbitrare nga Gjykata Ndërkombëtare e Drejtësisë) në të njëjtën kohë që ndërmerret një “kryqëzatë” kundër “boshtit të së keqes”, interpretohen së bashku si një fushatë e cila synon që ta shkatërrojë islamizmin. Pasoja nuk është vetëm një ndjesi poshtërimi, por, gjithashtu, një ndjesi prej armiqësie ndaj shoqërive pritëse evropiane, si edhe nga emigrimi i brendshëm.

Gjermania vazhdon që të vuajë pasojat afatgjate të atij iluzioni që ajo e ushqen prej dekadash - iluzion i cili është i nxitur politikisht dhe është bërë publikisht i besueshëm - se *Gastarbeiter* (punëtorët e përkohshëm) kanë vetëm qëndrim të përkohshëm. Përveç kësaj, ka pasoja afatgjate që nuk janë marrë masa mjaft herët për të promovuar integrimin dhe për të përmirësuar aftësinë gjuhësore të punëtorëve të përkohshëm (*Gastarbeiter*) në përpjekje për t’iu ofruar atyre personave “të çrrënjosur” një shtëpi të përhershme.

Pasojë e mohimit të vetëdijes së një jete të përhershme të përbashkët ka qenë një mospërfillje ndaj rrjeteve politike, të cilët e përdorën këtë boshllëk për t'i bërë emigrantët pjesë të axhendës së tyre. Kjo nënkuptonte, mes të tjerash, një ndarje nga shoqëria perëndimore. Kjo axhendë përkon me kaq shumë simpatizim mes emigrantësh, për arsye se bisedat e tyre që janë ndaluar dhe veçuar nga shoqëria perëndimore, si edhe ndëshkimi i tyre ndaj shoqërisë perëndimore, e bën shumë herë më të lehtë lidhjen me përvojën e përditshme të shumë emigrantëve.¹⁶ Ed Husain është shprehur se si ndodhi kjo për Britaninë e Madhe në vitet 1980: *“Duke qenë të përjashtuar nga Britania e Madhe dhe të izoluar nga kultura lindore e prindërve tanë, myslimanizmi politik na dha një vend dhe një kuptim për jetën.”*¹⁷ Ky kuptim dhe ndjesi përkatësie në jetë është diçka që përjetohet shumë rrallë në shoqëritë perëndimore. Një grup xhihadist të ofron një kundërpeshë në këtë këndvështrim:

“Në vend që, joqëllimisht, të josheshin dhe të ishin në kërkim për kënaqësi egocentrike, anëtarët e tyre u bënë pjesë e një projekti kolektiv dhe sfidues, i cili e mobilizonte gjithë entuziazmin e tyre, angazhimin e tyre dhe gatishmërinë e tyre për të sakrifikuar. Kjo është ajo që shoqëria civile zor se e ofron: një vend brenda një komuniteti, i cili ofron praninë dhe një ndjesi përkatësie dhe i del për zot qëllimit dhe kuptimit të jetëve të tyre.”¹⁸

Në rast se një grup radikal të ofron ndjesinë e komunitetit dhe në qoftë se ai funksionon në një mënyrë që të fal kuptim në një mjedis, i cili, mbi bazën e krizave personale dhe ekonomike, nga ana tjetër përjetohet si i pakuptimtë dhe bosh, hapi drejt radikalizimit në një grup njerëzish me mendim të njëanshëm mund të jetë shumë i shkurtër: *“Të rinj me një nevojë të madhe përkatësie dhe pranimi ekspozohen ndaj një “bombardimi dashurie” ... dashuri, pranim dhe konfirmim personal dhe integritet në një rreth miqsh, vëllezërish dhe motrash.”* Për shkak të kësaj vatre, radikalizimi i mundshëm mes myslimanëve në Gjermani dhe vende të tjera nuk anashkalohet, edhe nëse tani për tani vetëm 1% e myslimanëve janë anëtarë të një grupi

16 Kështu, gjithashtu edhe libri nga Quintan Wiktorowicz: *Al-Muhajiroun and Radical Islam*, fq. 5 (<http://insct.syr.edu/Projects/islam-ihl/research/Wiktorowicz.Joining%20the%20Cause.pdf>) (vizituar më 21 dhjetor 2009).

17 Husain. *Islamist*. vep. cit. fq. 73.

18 Karsten Hundeide. “Becoming a committed Insider” tek *Culture & Psychology* 9/2003, fq. përkatëse 107-129, këtu fq. 123.

ekstremist. Megjithatë, duke pasur parasysh faktorët e ndryshëm që mund të çojnë në radikalizim në Gjermani, potenciali i fshehtë për një radikalizim me motivim politiko-religjioz në Gjermani, sipas studimit “Myslimanët në Gjermani,” nuk mund të përcaktohet lehtësisht në mënyrë sasiore. Megjithatë, autorët, si pasojë e natyrës gjithëpërfshirëse të mbledhjes së të dhënave gjatë viteve 2004-2007, hamendësojnë se ky grup mund të përlllogaritet në afërsisht 10% - 12% të myslimanëve në Gjermani, të cilët do të përbënin mes 350 000 dhe 500 000 njerëz.¹⁹

Në fushën e politikës, në njërën anë, duhet të ketë negociata për të përcaktuar kufij të qartë në ndërtimin e xhamive me përmasa të mëdha. Kërkesat e shumta që i janë bërë shtetit duhen mënjanuar pas asaj që ka qenë tashmë një zgjerim i të drejtave të minoriteteve, dhe duhen parashtruar pritshtëri të qarta integrimi për të luftuar mentalitetin prej viktime të një numri grupimesh myslimane. Ligje dhe zbatimi e monitorimi i tyre i vazhdueshëm, si edhe ndalimi i grupeve radikale janë disa përbërës të domosdoshëm për sigurinë e Evropës. Por vetëm këto masa nuk janë të mjaftueshme për ta fituar “betejën për mendjet dhe zemrat e komunitetit mysliman”²⁰ dhe për ta shuar potencialin jo të parëndësishëm të radikalizimit në mënyrë që në të ardhmen gjithnjë e më pak njerëz të distancohen nga një shoqëri ku ndihen se janë të diskriminuar si persona të marginalizuar.

Sfida që kemi përpara është ajo e lejimit të emigrantëve myslimanë që të “mbërrijnë” në mes, jo në caqet e shoqërisë sonë. Në mënyrë që kjo të ndodhë, duhen përmbushur disa parakushte, si p.sh. arsimim në rritje dhe një gatishmëri për t’u angazhuar vendosmërisht dhe në mënyrë të përherëshme në shoqëri. Sa më shumë modele shembullore që të prodhohen, aq më shumë të depërtueshme bëhen barrierat, dhe sa më tërheqëse që mund të bëhet shoqëria, aq më shumë do të pengohen grupet radikale dhe aq më shumë njerëzit do jenë në gjendje që t’i rezistojnë mesazhit vdekjeprurës të shkatërrimit dhe të *xihadit*. Kjo është sfida e përbashkët për secilin prej nesh, si edhe për shoqërinë perëndimore si një e tërë.

19 Brettfeld; Wetzels. *Muslime*. vep. cit., fq. 494.

20 Sageman. *Jihad*. Citim i përmendur, fq. 94.

Literatürë mbi temën e myslimanizmit politik

- Holger Albrecht; Kevin Köhler (eds.) *Politischer Islam im Vorderen Orient. Zwischen Sozialbewegung, Opposition und Widerstand. Weltreligionen im Wandel 5*. Nomos: Baden-Baden, 2008.
- Katrin Brettfeld; Peter Wetzels. *Muslime in Deutschland. Eine Studie des Bundesinnenministeriums zu Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt*. Hamburg: 2007.
- Rik Coolsaet. *Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge in Europe*. Ashgate: Aldershot, 2008.
- Julia Gerlach. *Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland*. Lizenzausgabe Bundeszentrale für politische Bildung: Bonn, 2006.
- Islamismus. Texte zur Inneren Sicherheit*. Bundesministerium des Innern. Berlin, 2004/2.
- Volker Foertsch; Klaus Lange (eds.) *Islamischer Terrorismus. Bestandsaufnahme und Bekämpfungsmöglichkeiten. Berichte und Studien der Hanns Seidel Stiftung, 86*. Akademie für Politik und Zeitgeschehen: München, 2005.
- Ed Husain. *The Islamist. Why I joined radical Islam in Britain, what I saw inside and why I left*. Penguin Books: London, 2007.
- Hamed Abdel-Samad. *Mein Abschied vom Himmel. Aus dem Leben eines Muslims in Deutschland*. Köln: Fackelträger, 2009.
- Johannes Grundmann. *Islamische Internationalisten. Strukturen und Aktivitäten der Muslimbruderschaft und der islamischen Weltliga*. Reichert: Wiesbaden, 2005.
- Gudrun Krämer: *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*. Nomos: Baden-Baden, 1999.
- Ivesa Lübben. „Die ägyptische Muslimbruderschaft - Auf dem Weg zur politischen Partei“ në Holger Albrecht; Kevin Köhler (eds.) *Politischer Islam im Vorderen Orient. Zwischen Sozialbewegung, Opposition und Widerstand. Weltreligionen im Wandel 5*. Nomos: Baden-Baden, 2008, fq. 75-97.
- Reinhard Möller (ed.) *Islamismus und Terroristische Gewalt*. Bibliotheca Academica, Reihe Orientalistik, Band 8. Ergon: Würzburg, 2004.
- Muslimisches Leben in Deutschland*, published by the Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Federal Office for Migration and Refugees). Nürnberg: 2009.
- Oliver Roy; Antoine Sfeir (eds.) *The Columbia World Dictionary of Islamism*. Columbia University Press: New York, 2007.
- Marc Sageman. *Leaderless Jihad. Terror Networks in the twenty-first Century*. University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 2008.
- Guido Steinberg. *Islamismus und Islamischer Terrorismus im Nahen und Mittleren Osten*.

Ursachen der Anschläge vom 11. September 2001. Konrad-Adenauer-Stiftung, Zukunftsforum Politik Nr. 39, St. Augustin: 2002.

Guido Steinberg. *Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des Islamischen Terrorismus.* C. H. Beck: München, 2005.

Biografi

Prof. Christine Schirmmacher, PhD, është studiuese ndërkombëtare e studimeve islame, ku aktualisht jep mësim si profesoreshë e Studimeve Islame pranë Instituti të Studimeve Aziatike dhe Lindore, Departamenti i Studimeve Islame dhe Gjuhëve të Lindjes së Afërme të Universitetit Shtetëror të Bonit, Gjermani dhe të Fakultetit Ungjillor-Teologjik (Universiteti Protestant) në Leuven/Belgjikë. Në vitin 2013, ajo jepte mësim si profesoreshë e Studimeve Islamike pranë Universitetit të Erfurtit, Gjermani, dhe në vitin 2014, si profesoreshë e jashtme pranë Universitetit të Tübingen, Gjermani.

Ajo studioi Studime Islame, fe përçasëse, histori dhe letërsi moderne dhe zotëron M. A. dhe PhD në Studime Islame. Disertacion i saj i doktoratës trajtoi polemikën myslimano-të krishterë në shek. XIX dhe shek. XX, teza e saj për leksionin e kualifikimit postdoktoraturë (“Habilitation”) u përqendrua në zërat teologjike myslimanë bashkëkohorë mbi apostazinë, të drejtat e njeriut dhe lirinë fetare.

Ajo mban rregullisht leksione mbi islamin dhe çështjet e sigurisë në institucione të ndryshme qeveritare të politikave të sigurisë në Gjermani. Së fundmi, është emëruar në “Këshillin e Këshillimit Akademik të Agjencisë Federale për Edukim Qytetar” nga Ministri i Brendshëm Federal Gjerman. Ajo, gjithashtu, jep mësim në Akademinë e Punëve të Jashtme të Zyrës së Jashtme në Berlin, Gjermani dhe është konsulentë në organe të ndryshme këshillimi të shoqërisë dhe politikës, p.sh. në Komitetin për të Drejtat e Njeriut të “Bundestag-ut”, Berlin, Gjermani, thënë ndryshe Parlamenti Federal Gjerman.

Ajo është drejtoreshë e Institutit Ndërkombëtar të Studimeve Islame (IIS) të Vëllazërisë Ungjillore Botërore (WEA) dhe homologut të saj rajonal, “Institut für Islamfragen” (Instituti për Çështjet Islame) i Vëllazërisë Ungjillore Gjermane, Zvicëre dhe Austriake, si edhe “Komisionere për Çështjet Islame” e Vëllazërisë Ungjillore Botërore.

Schirmmacher ka vizituar shumë vende më shumicë myslimane, ka qenë profesoreshë e jashtme në disa universitete mbarëbotërore dhe folëse në konferenca kombëtare si edhe ndërkombëtare që kanë pasur të bëjnë me islamin, të organizuara nga organizata jofetare, të krishtera dhe myslimane.

Ajo ka botuar gjerësisht rreth temave të teologjisë islame si edhe të për-qasjeve ndërmjet teologjisë myslimane dhe të krishterë, rreth myslimanizmit politik dhe islamizmit, rreth islamizmit dhe demokracisë, rreth grave në shoqëritë islame, rreth ligjit të shariatit, rreth të drejtave të njeriut dhe rreth integritit dhe radikalizimit të myslimanëve në Evropë. Përveç shumë arti-kuje shkencorë, ajo ka botuar rreth 15 libra në gjermanisht, të përkthyer në anglisht, spanjisht, kisuahili, rumanisht dhe gjuhën koreane.

Hyrja e saj dyvëllimëshe “Der Islam – Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum” (1994/2003) (*Islamizmi – Historia, Dogmatika, Dallimet me Krishterimin*) përdoret gjerësisht në seminare dhe programe arsimore. Mes botimeve të saj të fundit janë “Frauen und die Scharia – Die Menschenrechte im Islam” (2004/2006) (*Gratë dhe Ligji i Sheriatit – Të Drejtat e Njeriut në Islam*), “Der Islam – eine Einführung” (2005) (*Islamizmi – Një Hyrje e Shkurtër*), “Die Scharia – Recht und Gesetz im Islam” (2008) (*Sheriati – Ligji dhe Rendi në Islam*), “Islamismus – Eenn Glaube zur Politik wird” (2010) (*Islamizmi – Kur feja na rezulton të jetë politikë*), and “Islam und Demokratie – ein Gegensatz?” (2013) (*Islamizmi dhe Demokracia – një Antagonizëm?*).

CIP Katalogimi në botim BK Tiranë

Schirmacher, Christine

Myslimanizmi politik : kur feja na rezulton të jetë politikë /

Christine Schirmacher ; përkth. Mirel Meta ; red. Skerdi

Hoxha. – Tiranë : Vision Printing, 2022

Vol. 16, 88 f. ; 14.8 x 21 cm. – (Seria e Problemeve Globale
e Vëllazërisë Ungjillore Botërore)

Tit. origj.: Political Islam

ISBN 978-9928-374-10-3

1.Feja islame 2.Feja dhe politika

322

28 -67