

UNIVERSITETI I EVROPËS JUGLINDORE
SOUTHEAST EUROPEAN UNIVERSITY
УНИВЕРЗИТЕТОТ НА ЈУГОИСТОЧНА ЕВРОПА

FAKULTETI I SHKENCAVE SHOQËRORE BASHKËKOHORE
FACULTY OF CONTEMPORARY SOCIAL SCIENCES
ФАКУЛТЕТ ЗА СОВРЕМЕНИ ОПШТЕСВЕНИ НАУКИ



***“EGJIPTI NDËRMJET SHEKULLARIZMIT
ETATIST DHE ISLAMIT POLITIK”***

(DISERTACION I DOKTORATËS)

KANDIDATI:

Islam ISLAMI

MENTORI:

Prof. Dr. Ali PAJAZITI

TETOVË, 2018

Përmbatja

PËRMBATJA.....	1
ABSTRACT.....	5
АБСТРАКТ.....	6
HYRJE	7
1.1 Lënda e hulumtimit.....	7
1.2 Qëllimet e hulumtimit.....	8
1.3 Hipotezat.....	9
1.4 Metodologjia e hulumtimit.....	9
1.5 Rëndësia e punimit.....	10
KAPITULLI I PARË.....	12
1. LINDJA E MESME.....	13
1.1 Disa nga sfidat me të cilat përballlet Lindja e Mesme.....	15
1.1.1 Rritja e popullsisë	16
1.1.2 Ndotja e mjedisit.....	17
1.1.3 Mungesa e ujit.....	18
1.2 Stuktura shoqërore e Egjiptit: (viti 2013).....	19
1.2.1 Institucionet dhe sistemi i qeverisjes egjiptiane.....	21
1.2.2 Gjyqësori.....	23
1.2.3 Qeveritë Lokale.....	24
1.3 Zhvillimi politik i Egjiptit dhe pozita e tij në botë.....	24
1.3.1 Historia politike e shkurtër e Egjiptit modern.....	24
1.3.2 Histori e përgjithshme e Egjiptit.....	26
1.3.3 Periudha e Dinastisë së Kavallalive (1805-1952).....	28
1.3.4 Ekonomia e Egjiptit	48
KAPITULLI I DYTË	54
2.1. Modern/ Moderniteti/Modernizmi/Modernizimi.....	55
2.2. Sekularizmi.....	58
2.2.1. Mordernizmi dhe shekularizmi	59
2.2.2 Nevoja e një Koncepti të Ri Filozofik	60
2.2.3. Postmodernizmi dhe Feja.....	61
2.2.4. Kritikë që i drejtohen koncepteve të Fesë Moderne dhe Postmoderne.....	61
2.2.5. Kritikë që i drejtohen edukimit sekularist.....	62

2.2.6 A është fat i pandryshueshëm edukimi sekularist?	65
2.2.7 Demokracia, Laicizmi dhe Sekularizmi.....	66
2.2.8 Depërtimi i Sekularizimit në Egjipt	67
2.3 Globalizmi.....	69
2.3.1 Dimensioi i Ekonomik i Globalizmit	70
2.3.2 Dimensioi i Politik i Globalizmit	71
2.3.3 Dimensioi i Kulturor i Globalizmit.....	73
2.4 Lëvizjet Shoqërore	76
2.4.1 Lëvizjet Shoqërore të Vjetra	76
2.4.2 Lëvizjet e reja shoqërore	77
2.4.3 Qasje të ndryshme ndaj lëvizjeve të reja shoqërore	79
2.4.4 Lëvizja e Vëllazërisë Myslimane (LVM) në kontekstin e lëvizjeve shoqërore	81
2.5 Pranvera Arabe	82
2.6 Islami Politik (Islamizmi)	88
2.7 Post-Islamizmi	97
2.8 Nacionalizmi arab	98
2.9 Korniza Teorike	104
2.9.1 Teoritë e Modernizimit	105
2.9.2 Kritika e Teorive të Modernizimit	105
2.9.3 Paradigma Jashtë-Perëndimore e Modernitetit	106
2.9.4 Themelet Teorike të Modernitetit Jashtë-Perëndimor	108
2.10 Teoria e Vartësisë.....	111
KAPITULLI I TRETË	117
3. ANALIZË POLITIKE E LËVIZJES SË VËLLAZËRISË MYSLIMANE.....	118
3.1 Struktura Demografike dhe Kulturore e Egjiptit.....	118
3.1.2 Rritja e Islamit Politik në Egjipt	118
3.2 Lëvizja e Vëllazërisë Myslimane (LVM).....	119
3.3 Modeli Shoqëror që kishte si qëllim Lëvizja e Vëllazërisë Myslimane	128
3.3.1 Kritika e Modelit Shoqëror të LVM-së.....	134
3.4 Treguesit e qartë të ndryshimit në LVM	136
3.5 Dinamikat e Brendshme dhe të Jashtme të Lëvizjes së Vëllazërisë Myslimane	140
3.5.1 Dinamikat e Brendshme dhe të Jashtme që Ndikuan Lëvizjen e Vëllazërisë Myslimane Para Viteve 1950.....	140
3.5.2 Dinamikat e Brendshme dhe të Jashtme që Ndikuan Lëvizjen e Vëllazërisë Myslimane Pas Viteve 1950	142

3.6 Veçoritë që e dallojnë Lëvizjen e Vëllazërisë Myslimane nga grupet e tjera islamike.	152
3.7 Karizma e Hasan el-Bennas ka ndikuar në Rritjen e Lëvizjes	161
3.8 Përbërja Strukturore e Lëvizjes së Vëllazërisë Myslimane	165
3.9. Pranvera Arabe në Egjipt dhe Roli i Lëvizjes së Vëllazërisë Myslimane	172
3.9.1 Aktorët Shoqërorë të Procesit të Pranverës Arabe në Egjipt	179
<i>Amr Musa</i>	181
3.10 Sejjid Kutub dhe Vëllazëria Myslimane	185
3.10.1 Jeta e Sejjid Kutubit	187
3.10.2 Aderimi në vëllazërinë myslimane dhe arrestimi i tij	188
3.10.3 Ekzekutimi i Kutubit	189
3.10.4 Mendimet dhe Ndikimi i Kutubit	190
3.10.5 Vendi i Kutubit brenda Vëllazërisë Myslimane	193
3.11 Përfundime	195
3.11.1 Kthimi i Ideologjisë së LVM-së nga Islamizmi në Post-Islamizëm	198
3.11.2 Veçoritë që e dallojnë LVM-në nga lëvizjet e tjera islamike	201
3.11.3 Dinamikat e Brendshme dhe të Jashtme Përbërëse të LVM-së	202
3.11.4 Roli i LVM-së në Pranverën Arabe	203
3.11.5 Shtresat Shoqërore në të cilat mbështetet LVM-ja	205
3.11.6 Modeli Shoqëror që Propozon LVM-ja	206
KAPITULLI I KATËRT.....	209
INTERVISTA DHE KOMENTE	210
KONKLUSIONE	221
INTERVISTAT E PLOTA.....	224
BIBLIOGRAFIA.....	249

Abstrakt

Shteti i Egjiptit ka kaluar dhe përjetuar faza të ndryshme sekulariste dhe islamiste, duke ndjekur kështu edhe politika të ndryshme që kanë favorizuar njëren mbi tjetrën.

“Egjipti ndërmjet shekullarizmit etatist dhe islamit politik” është fokusi i këtij punimi, në të cilin ofrohen të vërtetat shkencore për ndikimin e këtyre doktrinave, në periudha të ndryshme në Egjipt, përfshi edhe ndikimin ndërkombëtar ndaj tyre.

Punimi nuk ofron vetëm një retrospektivë të thjeshtë historiko-politike të shtetit të Egjiptit në periudha të ndryshme kohore, por ai nxjerr në pah reflektimet dhe rolin politik konkret të shtetit egjiptian në botën arabe. Nga ana tjetër, përveç shpalosjes së shekullarizmit dhe vlerave perëndimore të tij, ofrohet një analizë e detajuar e elementëve të rinj që përqafohen në botën arabe, e si të tillë, nuk lënë pa ndikuar edhe Egjiptin.

Punimi synon të hedhë dritë mbi të ardhmen e politikës dhe shtetit egjiptian për shekullin XXI, falë një studimi empirik nga aktorë dhe faktorë të rëndësishëm të jetës civile e politike të Egjiptit. Përveç analizave dhe krahasimeve, këto të dhëna empirike të siguruar nga intervistat, kompletojnë pamjen finale të pozitës ku gjendet Egjipti, dhe sqarojnë dilemat rreth të ardhmes së tij politiko-juridike.

Punimi bart gjithashtu një rëndësi origjinale në fushën e shkencave politike e shoqërore; ai ofron një prurje të re që mund t’i shërbejë jo vetëm botës akademike të kuptojë më shumë mbi rrugëtimin e Egjiptit ndër doktrina politike, por edhe për qytetarë dhe cilindo të interesuar që kërkon të krijojë një bindje të qartë për raportin mes shekullarizmit dhe islamizmit, veçanërisht në kontekst të ballafaqimit të tyre në Egjipt dhe më gjerë.

Fjalët kyçe: Egjipt, shekullarizmi, Islami, vlerat perëndimore, bota arabe, doktrina politike

Abstract

The Egyptian state has experienced various secular and Islamic stages, following in this way different policies that were favored one over the other.

“Egypt between secularism and political Islam” is the focus of this paper, which offers scientific truths about the impact of these doctrines at different times in Egypt, including the international influence on the same.

This paper not only offers a political and historical retrospective of the Egyptian state at different times, but also highlights the reflections and the specific political role of the Egyptian state in the Arab world. On the other hand, in addition to secularism and Western values, it offers a detailed analysis of the new elements covering the Arab world and as such, also having influence in Egypt as well.

This paper aims at shedding light on the future of the Egyptian state and policy for the 21st century, thanks to the empirical research of important actors and factors from the civil and political life of Egypt. In addition to analyzes and comparisons, the empirical data, provided by the interviews, complete the final picture of Egypt’s position and clarify the dilemmas surrounding its political and legal future.

Also, this paper has original significance in the field of political and social sciences; it offers a new passage that can serve not only the academic world to better understand the path of Egyptian political doctrine, but also to citizens and all those interested in seeking a clear picture of the relationship between secularism and Islamism, especially in the context of their confrontation in Egypt and beyond.

Keywords: Egypt, secularism, Islam, Western values, the Arab world, political doctrines

Абстракт

Египетската држава поминала низ различни секуларни и исламистички етапи, следејќи на тој начин различни политики кои биле фаворизирани еден врз друг.

“Египет меѓу секуларизмот и политичкиот ислам” е фокусот на овој труд, кој нуди научни вистини во врска со влијанието на овие доктрини во различни времиња во Египет, вклучувајќи го и меѓународните влијание врз нив.

Овој труд не само што нуди политичко-историска ретроспектива на египетската држава во различни временски периоди, туку исто така ги истакнува рефлексите и конкретната политичка улога на египетската држава во арапскиот свет. Од друга страна, покрај секуларизмот и западните вредности, истиот нуди детална анализа на новите елементи кои го опфаќаат арапскиот свет и како такви имаат исто така влијание врз Египет.

Овој труд има за цел да фрли светлина врз иднината на египетската држава и политика за 21 век, благодарение на емпириското истражување на важните актери и фактори од граѓанскиот и политичкиот живот на Египет. Покрај анализите и споредбите, овие емпириски податоци обезбедени од интервјуата ја комплетираат конечната слика за позицијата на Египет и ги разјаснува дилемите околу нејзината политичко-правна иднина.

Исто така, овој труд има оригинално значење во областа на политичките и општествените науки; тој нуди нов тек, кој може да му послужи не само на академскиот свет за да го разбира подобро патот на египетската политичка доктрина, туку и на граѓаните и сите заинтересирани кои бараат јасна слика за односот помеѓу секуларизмот и исламизмот, особено во контекст на нивната конфронтација во Египет и пошироко.

Клучни зборови: Египет, секуларизам, ислам, западни вредности, арапски свет, политичка доктрина

Hyrje

1.1 Lënda e hulumtimit

Egjipti është një prej vendeve me një pozitë gjeostrategjike të rëndësishme në Lindjen e Mesme, i spikatur që në kohërat më të lashta. Faktorizimi i Egjiptit daton që nga epoka e faraonëve, e cila la gjurmë të thella në kulturat e mëvonshme, si burim frymëzimi i një modeli të pakrahasueshëm politik. Pas shekullit XVIII, ky vend u dominua nga rryma sekulariste e mbjellë nga kolonizuesit britanikë, ndërsa vitet e fundit të shekullit XX, u ringjallën rrënjët e lashta të islamit të dikurshëm dhe islamizmit si frymë e një islami tjetërfare që kërkon hisen e vet edhe në sferen publike.

Sekularizmi është një prej lëvizjeve të civilizimit perëndimor që synon shmangien e fesë nga të qenurit kornizë dhe kriter në aktivitetin jetësor të njeriut. Kjo doktrinë shkëput lidhjen dhe ndanë marrëdhëniet mes legjislacionit hyjnor dhe shtetit, shoqërisë, ekonomisë dhe vlerave, si dhe e ndan fenë nga bota dhe *vice versa*, fenë e përkufizon me çështjet e besimit dhe ritualet e adhurimit.

Islamizmi nga ana tjetër, është ideja për bashkimin e të gjithë myslimanëve të botës në një shtet islam. Deri sa islami është fe botërore, islamizmi është një formë e ideologjizuar e tij. Sipas mbështetësve të kësaj doktrine, islami është një sistem fetar por edhe politik. Islamistët nuk pranojnë të etiketohen me radikalizmin, pasi pohojnë se angazhimi i vetëm i tyre është jetësimi i islamit në praktikë dhe asgjë më shumë.

Shteti i Egjiptit ka kaluar dhe përjetuar faza të ndryshme sekulariste dhe islamiste, duke ndjekur kështu edhe politika të ndryshme që kanë favorizuar njërën nga tjetra.

“Egjipti ndërmjet shekularizmit etatist dhe islamit politik” është fokusi i këtij punimi, në të cilin do të ofrohen të vërtetat shkencore për ndikimin e këtyre doktrinave, në periudha të ndryshme në Egjipt, duke përfshirë edhe ndikimin ndërkombëtar ndaj tyre.

Më saktësisht, në Kapitullin I do të ofrohet një retrospektivë historiko-politike e shtetit të Egjiptit në periudha të ndryshme kohore, që do të reflektojnë edhe rolin politik konkret të tij në botën arabe.

Në Kapitullin II do të shpaloset lindja e sekularizmit në Egjipt dhe ndikimi i tij në sferën politike, shoqërore, deri në rrëzimin nga pushteti të presidentit Muhamed Morsi si dhe ardhjen në fron të gjeneralit Abdul Fetah Sisi.

Në Kapitullin III do të vërtetohet ndikimi i islamistëve në sferën politike egjiptiane e më gjerë, duke u rikthyer në gjenezën dhe ideologët mbështetës më të njohur të islamizmit sy frymë moderniste, e deri te fitorja bindëse e “Vëllazërisë Myslimane”. Në këtë seksion shpalosen edhe faktorët e fitores, por edhe ato të humbjes së pushtetit.

Në Kapitullin IV ofrohen gjetjet nga kërkimi empirik që ilustronë politikën e Egjiptit mes vlerave shekulariste dhe islamike. Këto gjetje ndezin ide mbi të ardhmen e politikës në Egjipt. Ky konkluzion sigurohet falë intervistave me profesorë, analistë dhe krerë politikë.

1.2 Qëllimet e hulumtimit

Padyshim që çdo punim shkencor, për të qenë i dobishëm dhe i frytshëm duhet të ketë qëllime të caktuara për t’i shërbyer shoqërisë, shteteve, intelektualëve apo edhe njerëzve në përgjithësi. Nisur nga kjo, edhe ky punim shkencor ka qëllimet në vijim:

1. Të ofrojë një retrospektivë politikologjike rreth shtetit të Egjiptit që nga lashtësia deri në ditët e sotme, duke bërë analiza të periudhave të ndryshme kohore në raport me islamin dhe islamizmin dhe ndikimin e tyre në shtet-formim.

2. Të paraqesë një pamje të qartë mbi rrymën e shekularizmit dhe dominimin i tij në politikën e shoqërisë egjiptiane.

3. Të ofrojë një analizë të thellë mbi islamizmin (islamin politik) dhe ndikimin e tij në politikën e Egjiptit veçanërisht vitet e fundit, si dhe rrëzimin nga pushteti të presidentit Morsi, deri tek e nesërmja e spektrit politik egjiptian.

4. Të jetë një prurje e re në sferën akademike dhe gjithëshoqërore. Studimi i një teme të tillë i ka munguar kërkimeve dhe hulumtimeve të deritanishme akademike shqiptare mbi sferën politiko-historike të këtij shteti me një vlerë gjeostrategjike në Lindjen e Mesme dhe më gjerë. Me hedhjen dritë mbi rrymat aktuale dhe të ardhmen e këtij shteti, kuptojmë edhe lëvizjet ndikuese brenda apo edhe kundrejt Lindjes së Mesme nga pjesa tjetër e botës.

5. Të japë një pasqyrë krahasimtare të rrugës islamiste egjiptiane me ato të pjesëve të tjera të botës, përfshirë edhe Ballkanin.

1.3 Hipotezat

Ky punim parashton hipotezën e përgjithshme dhe ato ndihmëse, si vijon:

HIPOTEZA E PËRGJITHSHME:

- Lëvizja islamiste egjiptiane e vëllazërisë islame përbën një rrymë religjioze, kulturore e politike relevante për kontekstin e brendshëm të shoqërisë egjiptiane me ndikim të gjerë, edhe në kontekstin panarabik, madje edhe global (ummetist, panislamik).

HIPOTEZAT NDIHMËSE:

-Islami politik është një realitet sociologjik e politologjik, ekziston një përplasje permanente në mes vijës moderniste-laike-shekullariste dhe frymës konservatore-islamiste që nga pavarësimi i Egjiptit deri te ardhja në pushtet e presidentit të rrëzuar Morsi.

-Lëvizja e Vëllazërisë Islame ka ndikim të madh në të gjitha shtresat sociale të Egjiptit, në veçanti tek popullata e zonave periferike, rurale dhe punëtore.

-Kultura politike e Egjiptit modern gjithnjë ka qenë shtrat i autokracisë dhe despotizmave të ndryshme të bazuara në frymën etatiste që përjashtojnë diskursin dhe interesat e masave të gjera popullore.

1.4 Metodologjia e hulumtimit

Vetë natyra e këtij punimi hulumtues sugjeron përdorimin dhe zbatimin e metodave të ndryshme hulumtuese. Analizimi i doktrinave dhe rrymave ndikuese në jetën politike të Egjiptit është një çështje komplekse që kërkon të ndalemi në periudha të caktuara kohore, si dhe në analiza të qarta për secilën prej tyre. Vëmendje akoma më e madhe i kushtohet lëvizjeve të tanishme politike si dhe ndërveprimit përmes politikës së jashtme me botën, duke fokusuar edhe demokratizimin e ri të shtetit, apo përpjekte në këtë drejtim. Analizimi i këtyre komponentëve gjithëpërfshirës kërkon përdorimin e disa metodave hulumtuese, sikurse:

1. Metoda deskriptive-historike e cila shqyrton çdo dukuri të jetës shoqërore në vazhdimësinë e saj. “Kjo metodë zbulon kahun në të cilin zhvillohet shoqëria njerëzore” (A.

Comte)¹. Përmes kësaj metode ofrojmë një përshkrim narrativo-historik të kronologjisë në të cilën është zhvilluar politika egjiptiane.

2. Metoda analitike-krahasimtare , si proces i pjesëtimit të një subjekti ose substance të ndërlikuar në pjesë më të vogla, me qëllim të kuptimit më të mirë të saj. Përmes kësaj metode përftojmë një analizë të thuktë të ecures së politikës egjiptiane si dhe pasqyrimin e saj në kontekstin e mijëvjeçarit të tretë.

3. Metoda statistikore, e cila do të na ofrojë shifra të qarta dhe detaje kuantitative që reflektojnë tendencat e perceptimit të islamit politik dhe raportet e tij me shtetin gjegjësisht me aparatit shtetëror dhe politikat prosekulare që synojnë marginalizimin dhe ekskomunikimin e islamit si një botëkuptim dhe mënyrë jetese.

4. Intervista - një ndërveprim shoqëror, rezultat i të cilit është kalimi i informatave nga i intervistuari te intervistuesi, mjet ky që na mundëson përfitim në mënyrë të drejtpërdrejtë të bindeve të politikanëve, ideologëve dhe analistëve më të njohur të Egjiptit dhe jashta egjiptit si nga: Danimarka, Anglia, Turqia, Bosna.

5. Metoda krahasuese është ajo e analizimit dhe vendosjes ballë për ballë të fakteve dhe elementeve të favorshme dhe të pafavorshme të doktrinave politike. Ky krahasim do të na ofrojë të mirat dhe dëmet që sistemet politike të bazuara mbi sekularizmin apo islamizmin reflektojnë ndaj shoqërisë egjiptiane.

6. Analiza e përmbajtjes është një analizë e formës sasiore e cila konsiston në shqyrtimin e gjithçkaje që mund të numërohet në tekste të çdo forme (artikuj, reklama, lajme), në media të tjera si: intervista, drama, etj. Kjo analizë bëhet shumëshpesh por jo edhe domosdoshmërisht nga burimet dytësore. Metoda është zhvilluar nga mesi i viteve 1900 kryesisht në Amerikë, dhe është një përpjekje disi pozitiviste për të nxjerrë disi një rregull në sferën subjektive të kuptimit kulturor.

1.5 Rëndësia e punimit

Disertacioni i titulluar “*Egjipti ndërmjet shekularizmit etatist dhe islamizimit*” përbën një punim që synon të ofrojë një kontribut shkencor politologjik lidhur me doktrinat politike që frymojnë në Egjipt, në veçanti rreth islamit politik të mishëruar në lëvizjen masive të

¹ Dida, A., (1999) *Fillet e sociologjisë, Prishtinë*: Universiteti i Prishtinës, f. 61.

Shih: Garraghan J. Gilbert, (1946) *Guide to Historical Method*, New York: Fordham University Press,

ashtuquajtur Vëllazëria Myslimane (në origjinal Ihvanu'l-Muslimin). Ky punim piketon shekullarizmin e këtij shteti të rëndësishëm të botës arabe-islamike në një hark kohor gati më tepër një shekull e gjysmë të ekzistimit të tij, që nga viti 1852, me kolonizimin britanik, e deri në vitet 2010 kur për herë të parë lëvizja “Vëllazëria Myslimane” lulëzoi anëmbanë botës arabe, duke përfshirë edhe Egjiptin.

Përmes këtij punimi argumentojmë favoret dhe disfavoret e secilës prej këtyre dy doktrinave. Përmes analizimit të elementëve ndikues të rrymës perëndimore si dhe rrëzimit të fundi nga pushtetit të presidentit Mohamed Morsi, bëjmë një bilanc të Egjiptit dhe vlerave që ai shpërfaq.

Punimi nuk ofron vetëm një retrospektivë historiko-politike të thjeshtë të shtetit të Egjiptit në periudha të ndryshme kohore, por ai nxjerr në pah reflektimet dhe rolin politik konkret të shtetit egjiptian në botën arabe. Nga ana tjetër, përveç shpalosjes së shekullarizmit dhe vlerave perëndimore të tij, ofrohet një analizë e detajuar e elementëve të rinj që përqafohen në botën arabe, e si të tillë, nuk mund të lënë pa ndikuar edhe Egjiptin.

Punimi synon të hedhë dritë mbi të ardhmen e politikës dhe shtetit egjiptian për shekullin XXI, falë një studimi empirik nga aktorë dhe faktorë të rëndësishëm të jetës civile e politike të egjiptit. Përveç analizave dhe krahasimeve, këto të dhëna empirike të siguruar nga intervistat, kompletojnë pamjen finale të pozitës ku gjendet Egjipti, dhe sqarojnë dilemat rreth të ardhmes së tij politiko-juridike.

Punimi bart gjithashtu edhe një rëndësi origjinale në fushën e shkencave politike e shoqërore; ai ofron një prurje të re që mund t'i shërbejë jo vetëm botës akademike të kuptojë më shumë mbi rrugëtimin e Egjiptit ndër doktrina politike, por edhe për qytetarë dhe cilindo të interesuar që kërkon të krijojë një bindje të qartë për raportin mes sekularizmit dhe islamizmit, veçanërisht në kontekst të ballafaqimit të tyre në Egjipt dhe më gjerë.

KAPITULLI I PARË

1. Lindja e Mesme

Lindja e Mesme nuk ka qenë asnjëherë vetëm një nocion gjeografik. Ajo ka pasur gjithnjë më tepër, ashtu siç ka thënë Saidi se “për shkak të çështjes lindore, lindja kurrë nuk ka qenë një objekt i pavarur mendimi” (dhe ende nuk është)... Ndërtimi i Lindjes me këndvështrim kolonialist ka bërë që kjo gjeografi të dizenjohej si objekt dëshire më shumë se si aspekt gjeografik.” (Bora 2008:55)

Jo vetëm për të kuptuar Lëvizjen e Vëllazërisë Myslimane (më tej në tekst LVM), por për çdo lëvizje që lind në ndonjë shtet të Lindjes së Mesme nuk mjafton të kuptohen vetëm kushtet e atij shteti; njëkohësisht është e dobishme të njihet edhe gjeografia e Lindjes së Mesme me linjat e saj në përgjithësi. Asnjë nga rajonet e tjera nuk zotërojnë një kulturë të përbashkët sa shtetet e Lindjes së Mesme. Popujt e Lindjes së Mesme kanë ndikuar tek njëri-tjetri si nga ana etnike, ashtu edhe nga ajo psikologjike, fetare, ekonomike, e gjuhësore.

“Edhe pse kufijtë e Lindjes së Mesme janë të papërcaktuara, është një vend, ku ndërtohen të gjitha lidhjet kulturore dhe tregtare ndërmjet Lindjes me Perëndimin, lidh Rusinë me detërat e ngrohtë, Lindjen me Perëndimin, Detin Mesdhe me Oqeanin Indian. Ka vlerën gjeopolitike më të rëndësishme në krahasim me vendet e tjera pasi rrugët tokësore dhe ujore të Lindjes së Mesme që në periudhat më të hershme e deri më sot kanë qenë objektiv parësor i vendeve që donin të vendosnin hegjemoninë e tyre në botë.” Zotërimi i rezervave të naftës, rrit gjithashtu rëndësinë strategjike të Lindjes së Mesme. (Sakin dhe Deveci, 2011: 282).

Termi “Lindja e Mesme” është një cilësim orientalist dhe një produkt mendor i hartës së botës së Perëndimit imperialist. Nje koncept kurthi dhe një produkt i imagjinatës së kulturës Perëndimore. Fjala “Lindje e Mesme”, si koncept dhe gjeografi është e papërcaktuar. Për shembull, a është e përbërë Lindja e Mesme nga Gadishulli Arabik? A mund të quhet Turqia shtet i Lindjes së Mesme? A duhet të përmendet Lindja e Mesme vetëm me Islamin? Në të vërtetë koncepti i Lindjes së Mesme është formuar nga kolonializmi anglez dhe pas Luftës së Dytë Botërore ka zënë vendin e konceptit të “Lindjes së Afërme”. (Parlar, 1997). Në thelb “Lindja e Mesme” është një koncept që shpjegon strukturën heterogjene; ndoshta është i fundit vend që furnizon homogjenitetin e botës nga ana politike, ekonomike, etnike dhe fetare. Perëndimi që e ka kuptuar mirë këtë, paralelisht me qëllimet imperialiste amerikane të emërtuara si "Lindja e Mesme e zgjeruar" dëshiron rishikimin e kufijve në bazë të kushteve të

reja që kanë të bëjnë kryesisht me përkatësisë etnike e atë fetare. Në procesin e riformimit të botës sipas konceptit eurocentrik, emrat që iu janë vendosur rajoneve të reja të krijuara ishin qëllimkeqe. Lindja e Mesme ishte një nga këto koncepte (Pappe, 2008:2)

Pas Luftës së Dytë Botërore, me shtimin e studimeve shkencore dhe të politikës ndërkombëtare, koncepti i Lindjes së Mesme, për herë të parë është përdorur në vitin 1902 në veprën e historianit detar dhe strategut Amerikan A. T. Mahan e botuar nga National Review, ku ai i referohej zonës ndërmjet Indisë dhe Arabisë. Mahan u mundua të shpjegonte rëndësinë strategjike të Gjirit Persik në fillimet e shekullit dhe luftën e ndikimit të Rusisë, Anglisë dhe Perandorisë Gjermane në atë zonë, konceptin “Lindje e Mesme” (Middle East) e përdori si koncept gjeo-strategjik në përgjithësi për të shpjeguar një zonë me kufij të papërcaktuar saktësisht dhe që mbronte një pjesë të rrugës detare që shtrihej nga Singapori deri në Suez. Pas Mahanit korrespondenti V. Chirol i politikës së jashtme të gazetës angleze The Time, ka përdorur konceptin “Problemet e Lindjes së Mesme” si titull kryesor për të shpjeguar zonën e Gjirit Persik në disa artikuj ku ai tregonte rëndësinë strategjike të Gjirit Persik me firmën e raportuesit, për dëmin e interesave rajonale të Azisë dhe Anglisë nga hekurudha që po mundohej të ndërtonte Gjermania, e cila parashikohej të shtrihej nga Bagdati deri në Basra.(Fawcet, 2000:30).

Me aq sa kuptohet nga këto ilustrime, koncepti “Lindje e Mesme” është produkt konceptual subjektiv që ashtu si dhe konceptet “Lindje” (East) dhe “Lindje e Afër” (Near East) janë prodhuar nga botëkuptimi perëndimor. Ideja kryesore e këtij koncepti është që: duke vendosur Europën në qendër të botës, vendet e tjera të kategorizoheshin në varësi të largësisë nga kjo qendër në menyrën “afër”, “në mes” dhe “larg”. Qasja eurocentrike, historiografia nacionaliste vazhdoi edhe pasi Lindja e Mesme u lirua nga kolonializmi. Teoritë eurocentrike të modernizuara, për të bërë një shpëputje drejt përparimit të mëtejshëm zgjodhen konceptet e periudhës së kolonializimit Perëndimor.(Pappe, 2008 :2)

Moderniteti i institucionalizuar në Amerikën e Veriut dhe në Europën Perëndimore, filloi të depërtonte edhe në pjesën tjetër të botës pas shekullit të 19-të. Si në çdo vend tjetër të botës fillimi i periudhës moderne në Lindjen e Mesme, u formësua një traditë e shpjegimit të influencuar nga Perëndimi për shumë dukuri shoqërore dhe më tepër. Jepen data të ndryshme në lidhje me fillimin e këtij ndikimi. Sipas disave filloi me arritjen e ushtrisë franceze në Egjipt në vitin 1798, sipas disave filloi me nënshkrimin e Traktatit të Kyçyk Kajnarxhasë mes Rusisë dhe

Shtetit Osman, ndërsa sipas disa të tjerëve kjo periudhë ka filluar me dështimin e fundit të osmanëve në rrethimin e Vjenës në vitin 1683 (Lewis, 2000: 315). Cilado tezë që të konsiderohet si e vërtetë, fakti është që pas asaj date, Lindja e Mesme filloi të tërhiqte vëmendjen e shtet-kombeve të fuqishme që siguronin bashkimin politik si Britania e Madhe apo Franca. Përpyjekjet ndihmuese për modernizimin e Lindjes së Mesme nga imperializmi Perëndimor kanë pasur dy objekte. Pikësëpari, Britania e Madhe dhe Franca, duke dobësuar sovranitetin e Perandorisë Osmane dhe pozitën strategjike dëshironin modernizimin e Lindjes së Mesme për interesat e tyre vetjake. Së dyti, për fuqitë globale rëndësinë e Lindjes së Mesme e rrisnin më tepër zotërimi i dy të tretave të rezervave të naftës në botë (65.3 %) dhe rezervat e gazit natyror që ajo posedonte. (Akras, 2013 : 20)

Sipas disave, Lindja e Mesme është një nocion Euro-Amerikanist. Në mendjet e perëndimorëve të thjeshtë ajo është lindore, statike, e pazhvilluar, reaksionare dhe fanatike, banditeske, fanatike, perverse, e dhunshme, fundamentaliste, djallëzore, e egër dhe shumë konotacione të tjera negative si këto. Për një Perëndimor kapitalist (eksportues të naftës dhe tregtar të armëve), Lindja e Mesme është një vend thesari ku mund të konfiskohen sasi të pafundme të naftës. Për Rusët është “aleat thelbësor”, për Turqit “vëllai jobesnik”, shkurtimisht secila palë Lindjen e Mesme e shikojnë nga perspektiva të ndryshme.

1.1 Disa nga sfidat me të cilat përballlet Lindja e Mesme

Shumica e vendeve të botës islame sot vuajn nga skamja dhe tirania. Ngecja ekonomike në shumicën e shteteve të botës islame krahasuar jo vetëm me Perëndimin, por edhe me ekonomitë e vendeve të Azisë Lindore, ka ndikuar që në mesin e popujve të Lindjes së Mesme të rritet ndjenja e anti-amerikanizmit.

Të gjitha të dhënat nga Kombet e Bashkuara, Banka Botërore, dhe nga autoritetet tjera tregojnë se në fushat e ndryshme siç janë: krijimi i vendeve të reja të punës, edukimi, teknologjia, prodhimi, shtetet arabe jo vetëm se kanë ngecur prapa vendeve të Perëndimit, por edhe prapa vendeve të Lindjes së Largët, siç janë: Koreja e Jugut, Tajvani, Singapori, të cilat në rrugën e tyre drejt modernizimit po i ndjekin përvojat perëndimore të avancimit, progresit ekonomik dhe mirëqenies sociale.

Pos në fushën e ekonomisë, vendet e botës arabe kanë ngelur prapa edhe në fushën e modernizimit politik. Por duhet theksuar që disa shtete Islame kanë bërë eksperimente apo kanë

provuar institucionet e qeverisjes demokratike si Turqia dhe Irani. Rezultatet tregojnë se përveç se në Turqi dhe Izrael, institucionet demokratike kanë dështuar në të gjitha vendet e Lindjes së Mesme. (Egjpt, Tunis, Libi)

Partitë politike dhe legjislaturat e stilit perëndimor, nuk kanë pasur suksese që t'i realizojnë objektivat e tyre për demokratizimin e rajonit. I vetmi model evropian i cili ka pasur sukses në realizimin e qëllimit të tij ka qenë ai i diktaturës njëpartiake të cilin e pat adoptuar partia Bathiste², e cila për disa dekada me radhe e ka mbajtur pushtetin në Irak dhe në Siri.

Përpos sfidave që kanë të bëjnë me ndërtimin e shtetit, me sigurinë me zhvillimin politiko-ekonomik, Lindja e Mesme po përballlet edhe me disa sfida tjera siç janë: rritja e shpejtë e popullsisë, ndotja e ambientit dhe problemi i ujit.

1.1.1 Rritja e popullsisë

Pas disa vendeve të Afrikës (siç është Sahara), shtetet e Lindjes së Mesme shquhen për rritje më të shpejtë të popullsisë në botë. Sipas statistikave nga Banka Botërore, ndërmjet viteve 1993 dhe 1999, popullata e Lindjes së Mesme ka shënuar një rritje prej 2.1 për qind në vit, krahasuar me atë të Saharës Afrikane, e cila ka shënuar rritje mesatare prej 2.6 për qind. (World Bank, 2000). Duke pasur parasysh këtë rritje besohet se popullsia e Lindjes së Mesme do të dyfishohet brenda 27 vjetësh.

Përsheptimi i rritjes së popullsisë në Lindjen e Mesme ka filluar prej viteve 1950-1960, kur si rezultat i avancimeve të teknologjisë mjekësore dhe higjienës, filloi të zvogëlohej vdekshmëria e foshnjave dhe të ngrihej jetëgjatësia. Por, pos këtyre, në Lindjen e Mesme ekzistojnë edhe faktorë tjerë kryesorë që kanë ndikuar në rritjen e popullsisë që janë: përqindja e lartë e lindjeve të femrave në Lindjen e Mesme, krahasuar me femrat e vendeve tjera në botë.

Femrat në Lindjen e Mesme dhe në shtetet tjera islame zakonisht martohen në moshë të re. Sipas të dhënave nga Organizata Botërore e Shëndetësisë, përqindja e nuseve tinxhere në Lindjen e Mesme është 2 herë më e lartë sesa në pjesët tjera të botës së zhvilluar. (WHO, Geneva:2002).

² Partia bathiste është formuar në Siri në vitin 1947, e cila kishte si qëllim bashkimin e tokave arabe me gjuhën dhe fenë e sajë. Ka qenë partia e pushtetit në Siri që nga viti 1963. Gjithashtu shtrirja e kësaj partie ka qenë edhe Iraku nga viti 1968 deri në rëzimin e presidentit Irakian Saddam Husein në vitin 2003. (http://www.baath-party.org/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=271&Itemid=285&lang=ar)

Arsyeja tjetër e rritjes së popullsisë në Lindjen e Mesme është edhe migrimi i shumë punëtorëve të ftuar në shtetet e pasura me naftë të Gadishullit Arabik. Si rezultat i kësaj, duke filluar në vitet 1960 dhe 1970, punëtorët të ndryshëm nga vendet si Egjipti, Siria, Libani, Jordania, Palestina, Jemeni, etj, filluan të shkonin nëpër shtetet e pasuar me naftë në kërkim të mundësive për punë dhe jetë më të mirë.

1.1.2 Ndotja e mjedisit

Një tjetër problem mjaft i theksuar në regjionin e Lindjes së Mesme është ndotja e mjedisit, ku përfshihet edhe ndotja e ajrit, e ujit dhe e tokës. Në mesin e këtyre më të theksuar është ndotja e ajrit, e cila në disa qytete të mëdha të Lindjes së Mesme siç janë: Kajro, Stambolli dhe Teherani, ka arritur në një shkallë kritike duke shkaktuar edhe probleme serioze për shëndetin e popullsisë (Halili, 2010:17). Burimet kryesore të ndotjes së ajrit në Lindjen e Mesme janë makinat e shumta, komplekset e ndryshme industriale. Sa u përket komplekseve industriale, shumica e ndërmarrjeve të mëdha kanë prirje që të sigurojnë teknologji të vjetër nga importi, e cila në shumicën e rasteve jo vetëm që nuk është efektive, por paraqet edhe burim kryesor për ndotjen e mjedisit.

Ndotja e ajrit dhe e tokës, rezulton edhe nga funksionimi i bizneseve dhe dyqaneve të vogla familjare, pronarët e të cilave shpesh herë nuk i kanë mundësitë për të investuar në sigurimin e teknologjisë së nevojshme për mbrojtjen e mjedisit.

Për shembull, në kryeqytetin e Iranit në Teheran, ajri i cili konsiderohet ndër më të ndoturit në botë, 71 për qind e ndotjes së ajrit vjen si rezultat i më shumë se 2 milionë makinave që ka qyteti. (Irna New Agency, Teheran: 2001). Një gjendje e tillë ekziston edhe në Egjipt, ku numri i veturave dhe i dyqaneve zejtare po shënon një rritje të shpejtë.

Duke i pasur parasysh të gjitha këto që i cekëm deri më tani mund të thuhet lirisht se ndotja e mjedisit në Lindjen e Mesme nuk është thjesht sfidë e së ardhmes, por është krizë e së tashmes. Një problem të tillë e kemi edhe në vendet tona dhe më gjerë ku sipas analizave të Ministrisë së Ambientit 2014 ndotja e ambientit nuk mvaret vetëm nga veturat por dominon ngrohja nga amvisëritë, industria, prodhimtaria e energjisë, punët ndërtimore dhe kështu me radhë. Sipas analizave të Ministrisë sektorët kryesor të grimcave të suspenduara apo PM 10, si supstanca më kritike që ndikojnë ndaj shëndetit të njeriut me nga 36 për qind janë ngrohja në amvisëritë, proceset industriale me nga 33 për qind dhe prodhimet e energjisë me nga 20 për

qind. Nga ana tjetër, emisionet e grimcave nga komunikacioni marrin pjesë vetëm me 2 për qind. (<http://nekohe.com/lajme/maqedoni-masa-te-kota-kunder-ndotjes>).

1.1.3 Mungesa e ujit

Mungesa e ujit paraqet një tjetër sfidë për Lindjen e Mesme. Shumica e vendeve të Lindjes së Mesme janë ndër më të thatat në botë. Nga të gjitha shtetet e regjionit vetëm Irani, Turqia dhe Libani kanë të rreshura adekuate dhe burime tjera të ujit për t'i plotësuar nevojat e tyre, përfshi edhe ato të bujqësisë. Aktualisht më shumë se gjysma e shteteve të Lindjes së Mesme janë duke u ballafaquar seriozisht me mungesën e ujit. (Dolatyar dhe Gray, 2000:79).

Vlerësohet se çmimet e pajisjeve të ujit të sanitarisë janë më të larta në Lindjen e Mesme se në çdo pjesë tjetër të botës. Po ashtu parashihet se deri në vitin 2025 shteteve të Lindjes së Mesme do t'iu nevojitet katërfishi i burimeve natyrore të ujit të cilat aktualisht i kanë në dispozicion.

Sa i përket rolit dhe rëndësisë së ujit për të ardhmen e Lindjes së Mesme duhet pasur parasysh dy faktore:

1. Rritja e shpejtë e popullatës dhe përdorimi i pakujdesshëm i ujit e kanë renduar dhe do ta vazhdojnë ta rëndojnë edhe në të ardhmen gjendjen lidhur me furnizimin me ujë të cilën e shkakton klima.
2. Përpos burimeve të ujit nga të reshurat atmosferike, niveli i të cilave për fat të keq është shumë i ulët gjithandej regjionit në fjalë, janë edhe dy burimet kryesore të ujit të freskët, lumenjtë dhe formimet nëntokësore të ujit. Të dyja këto burime, e posaçërisht lumenjtë, kalojnë nëpërmes kufijve ndërkombëtarë. Si rezultat i kësaj, ndodh që një shteti ti jepet mundësia që të ketë ndikim të theksuar në kalimin e ujit prej një shteti në shtetin tjetër. Kjo dukuri është mjaft e theksuar me Izraelin dhe me territoret e okupuara. Autoritetet izraelite, në njërin anë nuk i lejojnë palestinezët që të hapin puse të reja uji, kurse në anën tjetër kolonëve izraelitë dhe autoriteteve ushtarake të vendit u lejohej një gjë e tillë. Pra, popullata palestineze është mjaft e keqtrajtuar edhe në këtë aspekt, edhe pse vlerësohet se diku 40 deri 50 për qind e ujit që përdor shteti hebraik rrjedh nga formimet nëntokësore në Gazë dhe në Bregun Perëndimor, kurse 20 për qind nga Rrafshnalta e Golanit. (Mary, 1997:8).

Sa i përket furnizimit me ujë, një potencial të madh për mosmarrëveshje ndërkombëtare dhe për konflikt ndërkufitar paraqesin edhe zonat rreth tre lumenjve kryesorë të regjionit: Tigër-Euftrat, Nil dhe Jordan (Xhordan). Lumenjtë Tigër dhe Euftrat burojnë në Turqi dhe rrjedhin poshtë deri në Siri (vetëm një pjesë e vogël e ujit nga lumi Tigër kalon përmes Sirisë) dhe pastaj në Irak, për të vazhduar më pastaj deri në Gjirin Persik. Deri në vitet 1960 të tria shtetet e kanë ndarë ujin ndërmjet tyre pa ndonjë problem, por duke filluar pas vitit 1960 kanë filluar marrëdhëniet e tyre të tensionohen. Si rezultat i kësaj lindi nevoja që këto shtete ndërmjet tyre të lidhin marrëveshje trepalëshe për përdorimin e ujit.

Egjipti është shumë i varur nga burimet ujore. Rreth 95 për qind e prodhimeve bujqësore të Egjiptit sigurohen nga toka e ujitur, por 85 për qind e ujit të Nilit që rrjedh në Egjipt e ka prejardhjen nga Etiopia.(Drake, 1997:8).

Ndonëse dhjetë shtete furnizohen nga Nili, por deri më tani nuk ka pasur ndonjë mosmarrëveshje në këtë drejtim. Megjithatë, Egjipti e përcjell me shqetësim jostabilitetin politik në Etiopi dhe Sudan. Nga faktorët që kërcënojnë Lindjen e Mesme janë edhe rritja e çmimeve të naftës, industria dhe bujqësia e pazhvilluar, kriza politike dhe integrimet regjionale.

1.2 Stuktura shoqërore e Egjiptit: (viti 2013)

Periudha e hershme e njeriut modern (*Homo Sapiens*) bazohet në historinë e kontinentit afrikan; më vonë kjo është shpërndarë edhe në vende të tjera; para 60.000 vitesh në Lindjen e Mesme, përpara 40.000 vitesh në Europë, në Azinë Verilindore dhe në ishujt australianë, para 12.000 vitesh duke kaluar Grykën e Beringut ka shkuar në Amerikë (Harman, 2002:3-5). Historia e Egjiptit arrin deri në vitet 10. 000 p.e.s. kur njerëzimi kaloi në periudhën neolitike. Egjipti që gjendet në pjesën verilindore të Afrikës, kufizohet me Detin Mesdhe në Veri, në Lindje me Izraelin dhe Detin e Kuq, në Jug me Sudanin dhe në Perëndim me Libinë. Egjipti është një vend me pozicion strategjik, është porta kryesore e Afrikës, Lindjes së Mesme dhe e Azisë. Egjipti që zë vend në pjesën pjellore të Nilit, është një nga qendrat kulturore më të rëndësishme jo vetëm për botën Arabe por për të gjithë njerëzimit. Që nga viti 3150p.e.s. është qeverisur nga ana e faraonëve që iu përkisnin dinastive të ndryshme. Pas sundimit të (Kleopatërës), Egjipti është bërë me radhë pjesë Greke, Perse, Romake, Osmane dhe e Britanisë së Madhe, duke qenë në të njëjtën kohë një vend i rëndësishëm në aspektin kulturor dhe politik.

Përveç kësaj, që nga Naseri deri sot nën kontrollin e Egjiptit është edhe kanali i Suezit, i cili mundëson transportin e drejpërdrejtë ndërmjet kontinenteve të Azisë dhe Europës duke lidhur Detin Mesdhe me Detin e Kuq. Përveç vendndodhjes gjeografike Egjipti është edhe djepi i qytetërimit. Egjipti, shteti i faraonëve ka qenë një vend i lakmuar nga Greqia, Roma, osmanët, Britania e Madhe e më pas nga fuqitë botërore si Rusia dhe Shtetet e Bashkuara të Amerikës (Arenson, 1995:34). Egjipti ka relevancë edhe në aspektin religjioz. Një vend ku gravitojnë dy fetë e mëdha abrahamike, Islami dhe Krishterimi. Është një nga shtetet prijëse të botës arabe. Përveç kësaj, me pasuritë nëntokësore dhe mbitokësore që ka, me potencialin e turizmit ajo është ende një nga rajonet e preferuara. Parë nga konteksti i punimit tonë është më e përshtatshme të trajtohet që nga fillimi i ndikimit të Islamit në Egjipt e për të ardhur deri në ditët e sotme.

Flamuri	
Kryeqyteti	Kajro (2013 popullsia e kryeqyteti 9.120.000)
Gjuha zyrtare	Arabisht
Grupet etnike	% 82 arabë egjiptianë , %18 koptë
Feja	% 90 Myslimanë (pjesa më e madhe sunnitë), % 9 Koptë të krishterë , % 1 të tjera.
Sistemi i qeverisjes	unitar semi-presidencial Familjet e para: 3150 p.e.s.
Themelimi	Pavarësia nga Britania e Madhe: 28 Janar 1922 Shpallja e Republikës: 18 Qershor 1953
Sipërfaqja	1,001,450 km ²
Popullsia	84.550.000 (2013)
Njësia e Monedhës	paundi egjiptian (1\$=6,99) 2013
BPV (2010)	254,9 miliardë \$ (ekonomia e 43-të në botë)
(Sipas barazisë fuqia blerëse)	Për frymë: 3,025 \$
Ekulibri ekonomik	-4,9 (2014)

shpejtësia e rritjes së Ekonomike	2,3% (2014)
Renditja Botërore-Eskportit	26,8 miliardë \$, Eksportuesi 64 në botë
Renditja Botërore –Importit	59,7 miliardë \$ / Importuesi i 49 në botë
Norma e inflacionit	11,2 % (2014)
Borxhi Publik	2010, 76,6 miliardë \$; 2014, 92,7 miliardë \$
Borxhi i jashtëm	2010, 14,8 miliardë \$; 2014, 18,5 miliardë \$
% e qytetarëve që dinë shkrim-Lexim	% 71.4 (2005)
Jetëgjatësia(2012)	73,5

1.2.1 Institucionet dhe sistemi i qeverisjes egjiptiane

Edhe pse presidenti Husni Mubarek theksonte se sistemi i qeverisjes egjiptiane bazohet në sistemin amerikan, me ndarje të pushteteve ndërmjet legjislativit, ekzekutivit dhe gjyqësorit, në realitet fuqia politike është koncentruar tek ekzekutivi. Sistemi politik i Egjiptit pjesërisht është ndërtuar edhe në bazë të sistemit Francez, pra është sistem i përzier presidencial–parlamentar (gjysmë- presidencial).

Dega ekzekutive sipas kushtetutës në fuqi të vitit 1971, e cila është amendamentuar në vitet 1980, 2005 dhe 2007, presidenti i Republikës është kreu i shtetit, komandant suprem i Forcave të Armatosura, *de facto* është kreu i Qeverisë. Personi i cili garon për President duhet të jetë banor i Egjiptit, i lindur prej prindërve egjiptianë, person që i gëzon të drejtat civile dhe politike të garantuara me kushtetutën e vendit. Mosha e kandidatëve për president nuk duhet të jetë më e re se 40 vjeç. Presidenti zgjidhet me zgjedhje të drejtpërdrejta popullore për mandat gjashtëvjeçar. Mandatet për rizgjedhjen e presidentit nuk janë të kufizuara. Presidenti egjiptian disponin kompetenca të shumta kushtetuese (Kushtetuta e Republikës së Egjiptit, Kapitulli 3, Pjesa 2, Nenet: 137-152) prej të cilat më të rëndësishme janë:

- Emëron dhe shkarkon kryeministrin
- Emëron këshillin e ministrave

- Është kreu i shtetit
- Është komandant suprem i Forcave të Armatosura
- Lëshon dekrete presidenciale që kanë rëndësinë e ligjit
- Shpall referendume
- Nënshkruan marrëveshje me shtetet e huaja
- I fal personat e dënuar
- E ka të drejtën e vetos.

Sipas sociologes egjiptiane, Masia El-Gamal, në Egjipt nuk ka masa institucionale për kufizimin e kompetencave presidenciale. (El-Gamal, 1992:2). Ajo konstaton se kjo mungesë e kufizimit ndodh për arsye se Presidenti nuk ndihet përgjegjës para ndonjë pjese të caktuar të elektoratit. Presidenti rizgjidhet pa u sfiduar seriozisht nga ana e opozitës formale që ekziston në Egjipt. Siç dihet Sadati dhe Mubaraku nuk janë zgjedhur, por janë emëruar në postet e tyre si President.

Sipas kushtetutës, ekziston edhe posti i zëvendëspresidentit, por ish-presidenti Mubarak nuk kishte emëruar pasardhësin e tij. Nëse vendi i presidentit mbetet i zbrazët në mungesë të zëvendëspresidentit, postin e merr Kryetari i Dhomës së Përfaqësuesve për një kohë të caktuar. Fakti se Naseri dhe Sadati kishin emëruar nënpresidentët e tyre, bëri që zëvendësimi i tyre të bëhet pa ndonjë vështirësi.

Përpos presidentit, në pajtim me kushtetutën egjiptiane, edhe Kabineti Qeveritar, i cili përbëhet nga Kryeministri, Ministrat, dhe ndihmësit e tyre, është i pajisur me kompetenca të shumta ekzekutive dhe administrative e që janë:

- Harton politikën publike dhe në bashkëpunim me Presidentin e Republikës e kontrollojnë implementimin e tyre,
- Drejton dhe koordinon punën e ministrave, të organizatave publike dhe të korporatave,
- Lëshon udhëzime ekzekutive dhe administrative në pajtim me ligjet dhe dekretet në fuqi, si dhe mbikëqyr implementimin e tyre,

- Përgatit draftet e ligjeve dhe të dekreteve,
- Përgatit draft-buxhetin e Shtetit,
- Përgatit planin e Qeverisë,
- Kontrakton dhe jep kredi në pajtim me rregullat kushtetuese,
- Mbikëqyr implementimin e ligjeve, përkujdeset për sigurinë e shtetit, mbron të drejtat e qytetarëve të shtetit, etj.

Por edhe përkundër këtyre kompetencave kabineti qeveritar mbikëqyrret në vazhdimësi nga Presidenti i vendit, i cili nuk lejon autonomi të theksuar as për kryeministrin dhe as për ministrat e kabinetit qeveritar.

1.2.2 Gjyqësori

Sistemi egjiptian i gjyqësisë është dega e pavarur e qeverisjes e cila përbëhet nga gjykatat sekulare dhe gjykatat religjioze. Sistemi juridik është bazuar në kodin legal të disa vendeve evropiane, e posaçërisht në kodin e gjyqësisë franceze.

Ekzistojnë tri lloje të ligjeve familjare : Islamik, i krishterë dhe sekular (bazuar në ligjet familjare të Francës). Çështjet personale, si martesat, divorci, gjykohen sipas ligjeve religjioze. (Abu-Odeh, 2004:37).

Gjyqësori luan një rol të rëndësishëm edhe në procesin politik të vendit, pasi atij i janë dhënë kompetencat për të mbikëqyrur mbarëvajtjen e zgjedhjeve parlamentare dhe presidenciale. Me rastet e shkeljeve të së drejtës së shprehjes politike merret Gjykata e Kasacionit, e cila është e barabartë me Gjykatat Supreme të vendeve tjera.

Gjykata e Kasacionit e ka selinë në Kajro dhe i ka pesë gjyqtarë. Kjo gjykatë i shqyrton rastet e apeluara nga gjykatat e ciklit më të ulët.

Anëtarët e Gjykatës Kushtetuese emërohen nga Presidenti i vendit. Pos gjykatës kushtetuese janë edhe dy organe tjera të cilat merren me kushtetutshmërinë dhe me zbatimin e ligjeve, e që janë:

- Këshilli i Shtetit dhe
- Prokurori Publik.

Këshilli i Shtetit i themeluar në vitin 1946, qëndron në pikën më të lartë të hierarkisë së gjykatave administrative, të cilat merren me rastet dhe problemet brenda burokracisë.

1.2.3 Qeveritë Lokale

Egjipti është i ndarë në 26 njësi administrative. Sistemi politik është mjaft i centralizuar, por edhe qeveritë lokale kanë disa kompetenca të deleguara në fushën e ekonomisë dhe të zhvillimit të infrastrukturës. Guvernatorët të cilët mbajnë pozita të rangut ministror, emërtohen nga Presidenti i vendit. Shumica e guvernatorëve janë ish-oficerë ushtarakë, kurse pjesa tjetër e tyre vjen nga burokracia civile. Pos këtyre, në nivel lokal janë edhe kryetarët e vendbanimeve, komunave të ndryshme apo fshatrave të cilët tradicionalisht para vitit 1952 janë emëruar dhe kanë dalë nga familje të njohura të fshatit. Por me politikat e fundit qeveritë lokale e kanë humbur autonominë e tyre.

Në vitin 1982 zgjedhja e kryetarëve të vendbanimeve lokale filloi të bëhej me anë të listave partiake, sistem ky përmes të cilit fituesi i merr të gjitha kompetencat e menaxhimit. Kjo është bërë për të siguruar monopolin e partisë në pushtet për ti siguruar votat.

1.3 Zhvillimi politik i Egjiptit dhe pozita e tij në botë

1.3.1 Historia politike e shkurtër e Egjiptit modern

Vendet e Lindjes së Mesme deri në Luftën e Parë Botërore ishin pjesë e Perandorisë Osmane. Administrata që Perandoria Osmane kishte ndërtuar në Egjipt kishte ndryshime të mëdha nga administrata qendrore. Në Egjipt udhëheqësit vendorë u fuqizuan duke futur në dorë toka me dhunë, si dhe duke marrë taksa nga të ardhurat e këtyre pronave. (Winter, 2001 : 128).

Pas çerekut të fundit të shek. 19 në Egjipt nisën aktivitetet kolonizuese të vendeve të Evropës Perëndimore, ndërsa në kuadër të reagimeve janë shënuar ato të “Lëvizjes Kombëtare Egjiptiane.”

Ndikimi evropian në Egjipt i cili nisi me fushatën e Napoleon Bonapartës në vitet 1798-1801 (Djurant, 2001: 404 ; Amare, 1998:14) dhe reformat që ndërmori Mehmet Ali Pasha, i cili konsiderohet si themeluesi i Egjiptit, ua hapën rrugën shumë ndryshimeve që do të ndodhin më vonë.

Pas okupimit të Egjiptit nga ana e Britanisë më vitin 1882, grupet shoqërore që kërkonin ndryshim u munduan të pasqyrojnë përpjekjet e tyre në konceptin e “Ringjalljes Islame dhe Bashkimit Islam” (Qevaqebi, 2007:49). Ata synonin të krijojnë një lëvizje politike kundër rritjes së mendimit dhe stilit të jetesës sipas mendimit evropian. Mendimtarë si Xhemaluddin Afgani bënë thirrje për bashkim ndaj “mësymjes britanike” (Abduhu, 1993:14). Ata kërkonin reformë në fe dhe një qeverisje të fuqishme duke marrë përsipër kështu një rol të rëndësishëm në formësimin e konceptit të “nacionalizmit arab”. Në sajë të unitetit, Egjipti kishte një administratë dhe prosperitet më të konsoliduar krahasuar me vendet e tjera arabe (Siria, Sudani) sepse Egjipti ishte homogjen për sa i përket popullsisë.

Kalimi nën sundimin e Perandorisë Osmane, nuk e kishte ndërprerë drejtimin Memluk në Egjipt. Domethënë, edhe pse Egjipti ishte nën administrimin osman dhe toka e Egjiptit ishte pronë e Sulltanit Osman, drejtimi real u ishte dhënë bejlerëve Memlukë. Ata, si udhëheqës vendorë, kishin marrë përsipër përgjegjësi për shfrytëzimin e tokave, mbledhjen e taksave dhe pagesën e vasalitetit ndaj Sulltanit. Por, në anën tjetër kishin vijuar mbajtjen në dorë të fuqisë politike. Në këtë periudhë bejlerët Memlukë kanë qenë pjesë e shumë revoltave ndaj Sulltanit ose rivaliteteve të ndryshme për pushtet. (Husejn, 2010 v. 2: 679).

Egjipti nuk ishte përballur me ndonjë okupim tjetër të huaj që nga koha e Javuz Sulltan Selimit deri në vitin 1798. Por, që nga kjo datë tokat e Perandorisë Osmane kishin nisur të jenë nën ndikimin ushtarak, kulturor, ekonomik dhe politik të imperializmit francez e anglez. Ndër arsytet e fushatës së Napoelonit në Egjipt ishte të pengonte kalimin e anglezëve për në Indi përmes Detit të Kuq. (Winter, 2001: 42). Fushata e Napoleonit në Egjipt e cila mund të cilësohet si fillimi i “Lëvizjes Kolonizuese Franceze” duhet vlerësuar si shembulli i parë i influencës franceze në fushat e politikës dhe kulturës në tokat që kishte pushtuar Franca. (Naxha, 2006:193).

Gjatë fushatës së Egjiptit, Napoleoni kishte tentuar të komunikojë drejtpërdrejt me popullatën duke i botuar fjalimet e tij si broshura në gjuhën arabe. Napoleoni i cili ishte kujdesur që këto fjalime të nisnin me “Besmele” (Në emrin e Zotit) ose me “Kelime-i Tevhid” (Me “Fjalën e dëshmisë”), kishte theksuar shpesh se kjo ishte rruga për t’i fituar zemrat e egjiptianëve. Në këto broshura, ai drejtonte kritika edhe kundër memlukëve duke u munduar që të legjitimojë okupimin francez. Në vitin 1801, forcat osmane dhe britanike i dhanë fund okupimit francez në Egjipt. Kështu, në Egjipt do të fillojë periudha e sundimit të Mehmet Ali

Pashës, i cili shkoi aty në gjysmën e parë të shek. 19 i shoqëruar nga flota osmane dhe arriti të bëhet njëri ndër personat më me ndikim në historinë e Egjiptit. Mehmet Ali Pashës i ishte dhënë titulli “Vali i Egjiptit” nga Sulltani Osman në vitin 1805 dhe kështu Egjipti ishte ndarë nga qendra administrative e Perandorisë Osmane. (Ozer, 2007:78).

1.3.2 Histori e përgjithshme e Egjiptit

Periudha ejubite (639-1250): qeverisja e Egjiptit, ka ndryshuar disa herë dorë para se të pushtohej nga kolonizatorët europianë; duke nisur nga viti 639 e deri më sot Egjipti është nën ndikimin e Islamit. Pasi siguruan unitetin islamik, arabët nisën fushatat e xhihadit dhe në vitin 639 ata pushtuan Egjiptin. Deri atëherë, Egjipti ishte i lidhur me Bizantin dhe sundohej nga një guvernator i cili e kishte selinë në Aleksandri. Në atë periudhë sundimi bizantin Melkit e akuzonte si heretik popullin egjiptian që kishte përqafuar krishterimin monofizit. Përveç kësaj, taksat e rënda që mbledheshin ishin bërë shkak që populli të ftohej ndaj sunduesit. Arabët që morën në dorë sundimin e vendit, i ofruan popullit dy alternativa: të pranonin islamin ose të paguanin taksat. Populli kishte pranuar pagimin e taksave dhe kështu islamizimi i Egjiptit ishte vonuar, duke zgjatur disa shekuj. Duke qenë se Arabët në përgjithësi nuk ndërhyjnë në konceptin e administrimit të mëhershëm të vendeve që pushtojnë, edhe në këtë periudhë ka vijuar dhe tëhuajësimi midis popullit dhe sundimtarëve. (Marsot, 2007:1-2).

Periudha e Memlukëve: (1250-1516): Sundimtari i fundit i ejubitëve, për të mbrojtur vendin nga pushtimi mongol vendosi, të përforconte ushtrinë dhe të sillte skllevër. Pjesa më e madhe e skllevërve ishin sjellë nga Veriu, nga brigjet e Detit të Zi dhe nga Kaukazi (në disa studime thuhet se këta skllevër ishin çerkezë dhe turq). Skllevërit me kalimin e kohës, duke marrë trajnim ushtarak u fuqizuan dhe pasi vranë djalin e Salih el-Melikut arritën të shtien në duart e tyre pushtetin. Pas luftës dhjetëvjeçare për fronin, Bajbars el-Bundukdari u bë sulltani i parë memluk i Egjiptit. (Sinoue, 2004:17). Pushteti në Egjipt duke qenë për 267 vjet Shteti Memlukësh u periodizua nga shkencëtarët e shkencave sociale në dy faza: Memlukët Bahri (1250-1382) dhe Mamlukë Burxhitë (1382-1517). (Solak, 2012:201) Memlukët e Bahrit (emër lumi) kryesisht njihen si turq apo mongolë. Ndërsa Memlukët Burxhi (e fortesës) njihen si me preardhje çerkeze dhe turke dhe mendohet se kanë qëndruar me tepër brenda kështjellës. (Marsot, 2007:27-28).

Memlukët në periudhen e Sulltan Bajbarsit dhe të Sulltanit Kalavunit janë zhvilluar, kanë përparuar kryesisht në fushat e mjekësisë dhe të ushtrisë. Por në periudhën e burxhive filloi korrupsioni qeveritar, u shënuan edhe vdekje të mijërave njerëzve nga murtaja e zezë. Atëbotë populli paguante taksa të rënda, trojet egjiptiane frekuentoheshin nga banda plaçkitëse të shumta. Edhe pse në periudhen e Katibaj-it pati një rimëkëmbje, në kohën e El-Eshref Kansu el-Gavri-iut rifilloi rënia si pasojë e menaxhimit të dobët dhe e shfaqjes së sërishme të murtajës së zezë. Në periudhën e Sulltan Selim Javuzit dhe Memlukëve Burxhitë, ushtria osmane e Sulltan Selimit u përball me memluket në fushat e Merxhidabikut pranë Halebit, duke iu shkaktuar këtyre të fundit një disfatë të rëndë. Kur Sulltani i ri Malik el-Eshref Tumanbej refuzoi propozimin për të qenë guvernator i osmanëve në Egjipt, Egjipti iu bashkua tokës Perandorisë Osmane në vitin 1517. Kështu që, do të nisë sundimi i Perandorisë Osmane në Egjipt i cili zgjati për më shumë se 350 vjet. (Marsot, 2007:40).

Periudha e Perandorisë Osmane : (1517-1805): Sulltan Javuz Selimi , me përfundimin e luftës së Ridanijes, më 1517, mori nën zotërimin osman Egjiptin bashkë me kalifatin. Gjatë periudhës Osmane në Egjipt u caktua një guvernator, shteti u nda në katërmëdhjetë pjesë që udhëhiqeshin nga përfaqësuesit qeveritarë dhe për rreth gjashtëdhjetë vite situata në Egjipt mbeti e stabilizuar. Por, me vonë me zbulimin e arit dhe argjendit, ndodhi dukuria e inflacionit. Me uljen e rrogave filloi edhe revoltimi i ushtarëve. Çdo guvernator që shkonte në Egjipt përballëj me të njëjtën situatë. Kjo bëri që guvenatorët të vareshin nga ndihma e memlukëve përballë këtyre revoltimeve. (Marsot, 2007: 41-43; Salabi, 2009:370)

Deri në shekullin e 18-të lufta e vazhdueshme për pushtet ndërmjet memlukëve dhe ushtarëve ka zgjatur deri kur Egjipti u pushtua nga Franca. Në vitin 1789, Napoleoni që luftonte për liri kundrejt Mbretit të Franceës me sloganin barazi, liri dhe vëllazeri e pushtoi Egjiptin dhjetë vite pas ardhjes në pushtet. Kështu filloi periudha koloniale e Egjiptit. Napoleoni që i jepte rëndësi shkencës dhe largimin e njerëzve nga feja , e shikonte veten e tij si përfaqësues i Perëndimit të civilizuar. Sipas tij Europa (e udhëhequr nga Napoleoni) duhet të ishte civilizuesi i rajoneve të tjera të botës. Napoleoni solli shumë risi në Egjipt. Shkelja e tij në dherat egjiptianë mund të quhet dhe fillim i modernizimit të gjeografisë Arabe-Islame, i invazionit europian në Egjipt dhe në vende të tjera. Sipas Tibit, Napoleoni kishte zgjuar nga gjumi dymijëvjeçar Princeshën e Lindjes. (Tibi,1998: 97).

Sovraniteti i Napoleonit nuk kishte zgjatur shumë dhe Britania e Madhe e detyroi Napoleonin të tërhiqet nga Egjipti në vitin 1801. Perandoria Osmane për të siguruar bashkëpunim politik në Egjipt, caktoi si guvernator të Egjiptit Mehmet Ali Pashën nga Kavalla. Në vitet në vazhdim sado që Mehmet Ali Pasha dukej si guvernator i Perandorisë Osmane ai në të vërtetë qe sundimtari i vendit, pra Egjiptit. (Marsot , 2007).

1.3.3 Periudha e Dinastisë së Kavallalive (1805-1952)

Mehmet Ali Pasha nga Kavalla, vali i Egjiptit në periudhën e Perandorisë Osmane, pranohet si themeluesi i Egjiptit modern. Ai e kishte shpallur veten si udhëheqësin e parë (Hidiv) të Egjiptit duke e drejtuar vendin gjatë viteve 1805-1848 (Abduhu, 1993:58). Mehmet Ali pasha i kishte kaluar vitet e para të qeverisjes në luftë me opozitarët dhe më pas ishte mundur të formonte një autoritet qendror përmes reformave që kishte kryer në ekonomi dhe ushtri (Azemi&Halimi, 1993:17). Fillimisht ai kishte hapur akademinë ushtarake duke krijuar kështu një ushtri moderne. Mehmet Ali pashai i cili synonte të krijonte një shtet të fuqishëm nga një Egjipt që ishte në gjendje amullie, i kishte dhënë rëndësi edukimit dhe shkencës, e kishte përmirësuar prodhimin bujqësor duke u mundur të rrisë prodhimtarinë. Me fushatën modernizuese që Mehmet Ali pasha kishte nisur pati zhvillime edhe në Siri e Irak. Kështu në Egjipt ishin hapur fabrika tekstili, duke bërë të mundur lindjen edhe të modeleve të tjera të prodhimit. Por, sipas disa studiuesish Mehmet Ali pasha kishte pasur ca magësi: i pasuksesshëm në eksport dhe në instalimin e industrisë dhe kishte hyrë në shumë luftëra të panevojshme. Megjithatë asnjëri nga ndjekësit e dinastisë së Kavallalive nuk ia doli t'i arrinte sukseset e tij. Në këtë periudhë, pjesëtarët e fisit të tij dhe zotëruesit e tokave që ishin pranë qeverisjes së vendit ishin fuqizuar. (Marsot, 2007: 55-65)

Në fillim të shekullit 19, në kohën e Mehmet Ali pashës, kur sistemi kapitalist botëror po pësonte rritje, Egjipti i cili ishte një vend periferik kishte nisur të zhvillohej por në kushtet e kolonizimit nuk e kishte arritur zhvillimin që duhej. Duke qenë se anglezët kontrollonin Kanalin e Suezit, ata i kishin përcjellur burimet e Egjiptit në Britani. (Amin, 2011) Britania e importonte pambukun e Egjiptit dhe më pas ia shiste atë sërish si pëlhurë me një çmim shumë të lartë. Një arsye tjetër e rëndësishme e mosrimëkëmbjes së Egjiptit është marrja e një borxhi nga Perëndimi në vitet 1850 për ndërtimin e kanalit të Suezit. Kjo gjendje e kishte rrënuar tërësisht ekonominë e Egjiptit. Ndërsa populli egjiptian jetonte në varfëri dhe mjerim të huajt (anglezët) jetonin në

pasuri të madhe. Në rastin kur problemet ekonomike u bashkuan me ato politike historia e Egjiptit u kthye në një histori të invazioneve dhe grushteve të shtetit. Ushtaraku osman Mehmet Ali Pasha zë një vend të veçantë nëpërmjet kontributit të tij në këtë proces të modernizimit të shtetit egjiptian. Ai merret si një burrështetas që kreu reforma të rëndësishme të cilat nga madhësia mund të krahasohen edhe me ato të Tanzimatit. Ai arriti ta ndërtojë Egjiptin si një shtet të pavarur nga Perandoria Osmane, si një njësi politike që mbahej në këmbë me fuqinë e vet. (Ozer, 2007: 96 – 102).

Ndryshimi i madh që Egjipti kaloi në shek. 19-të nuk mund të shpjegohet vetëm me një faktor si Mehmet Ali Pasha. Kjo periudhë për Egjiptin është përplot dimensione e ndërlikime të natyrave të ndryshme. Por, në themel të sukseseve egjiptiane të shekullit në fjalë qëndrojnë reformat dhe sukseset që arriti Mehmet Ali Pasha, sidomos ato në fushën ushtarake. Në vitet e para të sundimit Mehmet Ali Pasha kishte treguar kujdes që t'i mbante lidhjet me Perandorinë Osmane dhe kështu kishte arritur suksese të mëdha në emër të Sulltanit Osman. Por, fakti që nga vitet 1830, Egjipti i Mehmet Ali Pashës nuk ishte më një çështje e brendshme e Perandorisë Osmane, solli me vete edhe rivalitetin e “Fuqive të Mëdha” në çështjen e Egjiptit. Mehmet Ali Pasha gjatë viteve 1831-1840 kërkonte nga Perandoria Osmane gjithnjë e më shumë privilegje për djemtë e tij. Në shek. 19 kur Mehmet Ali Pasha arriti në Egjipt mbizotëronte “Sistemi i Pronës” dhe pronat mbilleshin e korreshin nga ana e fshatarëve. Në këtë periudhë rreth katër të pestat e popullatës arabe që përbënin shumicën e popullsisë së Egjiptit ishin fshatarë që punonin në fushën e bujqësisë. Me gjithë rregullimet e përmirësimit në aspektin ligjor, duke nisur nga gjysma e shek. 19, ka filluar edhe aplikimi i “Sistemit të Pronës Private”. (Gurbal, 2012 : 24-27).

Mehmet Ali Pasha, i cili nga origjina nuk ishte arab por shqiptar, mund të cilësohet si një burrë shteti me pikëpamje kozmopolite.

Pas vdekjes së Mehmet Ali Pashës, në detyrën e valiut (udhëheqësit) të Egjiptit janë emëruar Abaz Pasha (1848-1854), Said Pasha (1854-1863) dhe Ismail Pasha (1863-1879). Nga kjo periudhë nis edhe procesi i marrjes së borxheve, nisur nga ardhja në detyrë e djalit të Mehmet Ali Pashës, Said Pashës (1854-1863), i cili erdhi në këtë post pas Abaz Pashës dhe i cili u bë i njohur veçanërisht me politikat e reja që u aplikuan në vitin 1861. (Emin, 2012: 17).

Anglezët që ndihmuan osmanët të largonin francezët nga rajoni, më vonë do të luajnë të njëjtin rol si pushtuesit e mëparshëm: në vitin 1882 Anglia aneksoi Egjiptin. Kështu Egjipti ashtu si në periudha të tjera të historisë së tij do të hyjë në shekullin e 20 i pushtuar. Nëse në Egjipt

ekzistonte një qeverisje prej egjiptianëve, ky drejtim ishte simbolik dhe në të vërtetë vendi drejtohej nga anglezët. Një tregues i rëndësishëm i këtij aspekti është fakti se në drejtimin e Egjiptit kishte një numër të konsiderueshëm punonjësish anglezë. Në shërbimet administrative egjiptianët përbënin vetëm 30 %-in. (Guler, 2004: 68)

Si reagim i invazioneve franceze e britanike ka lindur para-nacionalizmi arab. Emra si Rafi et-Tantavi (1801-1873) futë në botën arabe nocione si “atdhe” dhe “atdhedashuri”. Edhe Xhemaluddin Afgani (1839-1897) futi termin “qytetërim” në botën islame. Një pjesë e madhe e myslimanëve arabë mbështesnin qëndrimin me osmanët. Njëri ndër këto emra është Mustafa Kamili (1874-1908) i cili mbështeste një nacionalizëm që ishte sintezë e islamit me osmanizmin. Mustafa Kamili i cili kishte studiuar për juridik në Francë në vitin 1898 shkruajti librin “Çështja Perëndimore” (*el-Mesele el-garbijje*) ku kundërshtonte ashpër thashethemet për formimin e një hilafeti arab në tokat që do të shkëputeshin nga osmanët me ndihmën e anglezëve; ai mendonte se kjo gjë do të sillte fundin e osmanëve dhe do t’i fuste popujt arabë nën sundimin e perëndimit. Mustafa Kamil formoi përkufizimin “Egjipti osman”. Ai mbrojti tezën se për të shpëtuar Egjiptin nga anglezët, turqit, çerkezët, pasardhësit e faraonit, koptët dhe të gjithë të tjerët duhet të bashkëpunonin me njëri-tjetrin. (Yalcin, 2010)

Mustafa Kamil dhe shokët e tij në vitin 1907 themeluan Partinë Kombëtare “el-Hizbu’l-Vatani”. Partia ishte kundër anglezëve dhe nacionalizmit arab. Pjesëtarët e saj besonin se grupet e tjera me natyrë ekskluziviste të nacionalizmit arab nuk do të kishin sukses në përpjekjet kundër anglezëve. Ata sugjeronin një strukturë politike në formën e federatës që do të ishte nën hilafetin osman. Rivalët e “Hizbu’l Vatani” ishte partia me motive fetare “Hizbu’l-Umme” (Partia e ummetit*) që drejtohej nga Ahmet Lutfi es-Sejjid. “Sipas kësaj partie, nëse Egjipti kishte nevojë për një mbrojtës ky nuk do të ishin osmanët por anglezët.” (Yalcin, 2010)

Gjatë kohës kur Mustafa Kamil dhe shokët e tij luftonin kundër anglezëve dhe Hizbu’l Umme-s që ishte kukull e tyre, në të njëjtën kohë ata mbetën të detyruar të luftonin edhe kundër Hidiv Abbas Hilmi pashait (1874-1944), që ishte i afërt me anglezët. (Yalcin, 2010; Guler, 2004:68-69)

Ata që u ndikuan nga dashuria e Mustafa Kamilit për osmanët dhe qasja e prerë politike karshi anglezëve formuan organizata të ndryshme. Gha el-Arabi el-Osmani, el Kahtanijje, la-Merkezijje (Decentralizimi), el-Fetat (Të rejtat) janë vetëm disa nga këto organizata. Organizatat la-Merkezijje dhe el-Fetat me kohë u larguan nga rruga e Mustafa Kamilit i cili kishte luftuar

* E bashkësisë islame gjithëbotërore, planetare.

kundër imperializmit anglez. Ata nuk e kishin kuptuar se problemi më i madh ishte vetë imperializmi. Pa kaluar shumë kohë ata i ranë të se ishin kthyer në vegla të anglezëve por tashmë ishte vonë. Pikërisht për shkak të tyre tokat arabe ende sot nuk kanë shpëtuar së qeni gjysëm-koloni. (Yalcin, 2010)

Me shtimin e kryengritjeve popullore dhe studentore të vitit 1905 qeveria liberale u rrëzua, më pas u krijua një qeveri e re pjesë e së cilës ishte Saad Zaghlul dhe kryeministër ishte Mustafa Kamili. Kryekonsulli britanik Lord E. B. Crommer i cili kundërshtojë nga Mustafa Kamili dha dorëheqje dhe në vend të tij u emërua Sir E. Gorst. Ndërsa në vitin 1911 në vend të Sir E. Gorst u emërua Vikont H. H. Lord Kichener (por këtë herë si guvernator i Britanisë). (Guler, 2004: 70-71)

Në kushtet e Luftës së Parë Botërore në qytete ishte shtuar numri i anglezëve, ishin mbushur kafenet dhe fshatarët që përbënin shumicën e popullsisë rrezikoheshin nga uria. (Benna, 2012) Reagimi i popullit ndaj Anglisë dhe kukullës së tij Hidivit ishte shtuar dhe nëpër sheshet vazhdimisht shënoheshin revolta. Ky invazion në pamje të parë i kishte bashkuar egjiptianët e të gjitha drejtimeve dhe provinienëve. (Ganim, 2012: 47)

Hyrja e Turqisë në Luftën e Parë Botërore (1914) e bëri Mbretërinë e Bashkuar të kërkojë të drejtën e hegjemonisë mbi dy zona osmane. Këto ishin Qiproja dhe Egjipti. Influenca angleze mbi Egjiptin bëri që të rigjallërohej nacionalizmi egjiptian i cili zhvillohej që nga koha e Arabi pashës (1841-1911). Krahas kësaj ngjarjeje, ajo që i forcoi shpresat për pavarësi të egjiptianëve ishin edhe principet që presidenti i SHBA-ve Wilson dëshironte t'i zbatonte në kuadër të “rendit të ri botëror” që do të zhvillohej në përfundim të Luftës së Parë Botërore. Por kjo pritshmëri nuk u realizua. Në vitin 1919 Saad Zaghlul pasha (1857-1927) partia “nacionalo-sekulariste” Vefd e cila bëri një opozitë të ashpër duke organizuar protesta e kryengritje në gjithë Egjiptin; si pasojë e syrgjynosjes së liderëve nationalistë dhe si rezultat i shumë takimeve të fshehta që bëri në vitin 1922 arriti të shpallë në mënyrë të njëanëshme pavarësinë nga Britania. Kështu Egjipti kaloi sërish në sistem monarkik dhe Hidiv Ahmed Fuad pasha (Fuad I) (1922-1936) nga dinastia e kavallasve u bë mbreti i Egjiptit. Egjipti arriti pavarësinë nga Perandoria Osmane por kjo ishte një pavarësi nën influencën dhe kontrollin e Anglisë. (Çağlayan: 2011; Marsot, 2007: 85; Güler, 2004: 74-75; Aboul-Enein, 2013: 1-22)

Në vitin 1922, me një kushtetutë liberale u zhvilluan zgjedhje sa për t'u dukur. Zgjedhjet i fitoi partia Vefd e Zaghlul pashait i cili mori edhe postin e kryeministrit. Por, ai pati vazhdimisht

përplasje me mbretin Fuad dhe për këtë arsye u detyrua të japë dorëheqje. Anglezët arritën ta bindin mbretin që të mos e bënte më kryeministër atë. (Marsot, 2007: 85) Partia nacionaliste Vefd luftoi në periudhën e pavarësisë në të njëjtën kohë edhe kundër anglezëve dhe kundër Fuadit I. Gjatë kësaj kohe lindi edhe Lëvizja e Vëllazërisë Myslimane (LVM) nën drejtimin e Hasan el-Bennasë, për të cilën do të flasim më gjërësisht në kapitujt e ardhshëm. Partia Vefd e cila gëzonte mbështetjen e shumicës së popullit egjiptian i fitoi të gjitha zgjedhjet e zhvilluara gjatë viteve 1923-1930. I gjendur nën influencën angleze dhe përballë fuqisë së Vefd, në vitin 1930 Fuadi I e shpërndaui parlamentin duke kaluar në një diktaturë monarkike dhe emëroi si kryeministër Ismail Sidkiun. Qeveria që formoi Sidkiu, që doli me shumicë votash nga zgjedhjet e Qershorit 1931 të cilat u bojkotuan nga Vefd-i, qëndroi në pushtet deri në shtator të vitit 1933. Sulmi i Abisinisë nga Italia dhe nxitja që Italia me Gjermaninë u bënin nacionalistëve arabë kundër Anglisë dhe Francës e detyrun mbretin Fuad I që në vitin 1935 të vinte në zbatim sërish kushtetutën e vitit 1923. Por vetëm katër muaj më vonë Fuadi ndërroi jetë. Në vendin e tij kaloi djali 16 vjeçar Faruku I. Zgjedhjet e vitit 1936 i fitoi partia Vefd me shumicë dërrmuese. Lideri i Vefdit dhe në të njëjtën kohë kryeministri Mustafa en-Nahas (1876-1965) në vitin 1936 firmosi marrëveshje dypalëshe me anglezët për partneritet dhe mbrojtje të përbashkët. Ky konsiderohej si një hap i parë drejt pavarësisë së plotë të Egjiptit dhe i njëjti parashikonte që në një afat 20 vjeçar të përfundonte invazioni anglez që vijonte prej vitit 1882. Si rezultat i marrëveshjes Egjipti do të ishte i pavarur në punët e brendshme por hegjemonia angleze do të vazhdonte në çështjen e kanalit të Suezit. Në maj të vitit 1937 u hoqën kapitullimet dhe Egjipti u bë anëtar i Kombeve të Bashkuara. (Işık, 2012: 362; Çağlayan: 2011; Marsot, 2007: 85; Güler, 2004: 79)

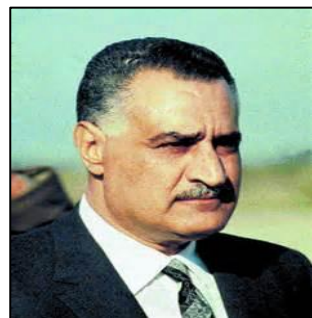
Mbreti Faruk u mundua të ishte i paanshëm duke mos e ngritur zërin kur anglezët i përdornin bazat në Egjipt në fillim të Luftës së Dytë Botërore. Por, i frikësuar nga një sulm i mundshëm i Gjermanisë në shkurt të 1945 i shpalli zyrtarisht luftë Japonisë e Gjermanisë. Pas fitimit të zgjedhjeve në janar të vitit 1950 nga partia Vefd, kryeministri Mustafa en-Nahas pashai nuk arriti të binte në ujdin me anglezët dhe kështu në tetor 1951 e prishi në mënyrë të njëanshme marrëveshjen për mbrojtje. Protestat kundër anglezëve u ndoqën nga sulme guerilase të cilat u kryen ndaj trupave në zonën e kanalit. Fushata ushtarake angleze në Ismailije në janar 1952 i shtoi edhe më shumë protestat në Kajro në të cilat spikasnin aktet radikale të Lëvizjes së Vëllazërisë Myslimane. Lëkundjet e shpeshta në qeveri e futën vendin në një amulli politike.

Përveç problemeve socio-ekonomike që vëreheshin në Egjipt, një ngjarje tjetër që e rriti nacionalizmin arab dhe mbështetjen për partinë Vefd (ardhje, mbërritje) ishte edhe “formimi si fqinj” i Izraelit. Humbja e Egjiptit në luftën arabo-izraelite të vitit 1948-1949 ishte ngjarje kulminante e cila u pasua nga grushti i shtetit i ushtrisë në vitin 1952 (grushti i oficerëve të lirë.) Ndërsa më 18 Qershor 1953 Egjipti u shpall Republikë. (Baker, 1978: 29-32).

1.3.3.1 Periudha e Republikës (1953-1970)

Periudha e Gjeneralit Xhemal Abdunaasir (1952-1970):

Shumë të rinj anti-anglezë më 1 shkurt 1952 sulmuan trupat ushtarake angleze. Anglezët e quajtën si përgjegjës të kësaj policinë egjiptiane; në përleshjet midis ushtrisë dhe policisë u vranë me dhjetëra policë. Po ashtu u dogjën shumë biznese që u përkisnin anglezëve. Kjo ngjarje në historinë e Egjiptit njihet si *E premtja e zezë*. (Marsot, 2007: 105)



Duke treguar si shkak trazirat më 23 korrik 1952 ushtria bëri grushtshtet. Kështu shtypja dymijëvjeçare e Egjiptit mori fund dhe vendi për herë të parë nisi të drejtohej nga një egjiptian. “Oficerët e Lirë” që organizuan grushtin ishin fëmijë të popullit të thjeshtë të cilët kishin hyrë në ushtri në sajë të marrëveshjes egjiptiano-britanike të 1936-ës. Shumica e tyre kishin marrë pjesë në grupacione të ndryshme si ato islamiste, nacionaliste, apo grupacione të ndryshme socialiste; për shembull Naseri (Abdunnasiri) dhe pasardhësi i tij Sedati vinin nga LVM.

Ushtarët që kryen grushtin fillimisht shpallën një periudhë tranzitore prej tre vjetësh. Më vonë Këshilli i Komandës Revolucionare (KKR) e shfuqizoi kushtetutën e vjetër duke shpallur një kushtetutë të re që legjitimonte grushtin e shtetit. KKR-ja e hoqi monarkinë. Lideri i Oficerëve të Lirë gjeneral Muhammed Nexhip u bë presidenti i parë. (Nexhip, 1984:159) Koloneli Xhemal Abdunnasir mori postin e kryeministrit dhe të Ministrit të Punëve të Brendshme. (Çağlayan, 2011: 198) Lufta për pushtet që nisi midis “Oficerëve të Lirë” u fitua nga Naseri i cili në vitin 1954 e kishte marrë të gjithë kontrollin dhe në vitin 1956 u bë presidenti i dytë i vendit. (Marsot, 2007:107)

Ai e vendosi fillimin e “Revolucionit Egjiptian” në korrik të 1952 dhe kështu duke e fshirë të gjithë periudhën midis viteve 1919-1952, vendosi një ligjërime ideologjik. (Amin, 2011) Nën mendimet e tij të ekonomisë socialiste, Naseri në të vërtetë ishte ndër emrat më kryesorë të nacionalizmit arab. Gjatë pushtetit të tij (1956-1970) Egjipti së bashku me Jugosllavinë dhe

Indinë iniciuan “Lëvizjen e Vendeve të Paangazhuara.” Ai në raportet me Europën ishte i detyruar të ndiqte një politikë pro-ruse; në vitin 1956 shtetëzoi kanalin e Suezit; ndërsa në vitin 1958 u bashkua me Sirinë duke u kthyer në një shtet me emrin “Republika e Bashkuar Arabe.” Por, ky bashkim u shpërbë me tërheqjen e Sirisë në vitin 1961; në vitin 1967 me gjithë mbështetjen e vendeve arabe e myslimane Egjipti u mund rëndë nga Izraeli në luftën gjashtëditëshe. (Örmeci, 2011 ; Qishk, 1988:21)

Me rritjen e nacionalizmit arab (dhe me rritjen e rrymës socialiste në botë) dhe me influencën që kishte, Naseri u kthye në njërin ndër liderët më të dashur të Lindjes së Mesme. Por, zhvillimet demokratike që priteshin në kohën e Naserit nuk u ndodhën. Parlamenti u kthye në një mjet nën kontrollin e qeverisë dhe legjitimiteti i regjimit më shumë se në themelet juridike, politike e ekonomike u mbështet në karizmën e Naserit. “Në sajë të qëndrimit ndaj Izraelit dhe botës Perëndimore Naseri u kthye në një hero të botës arabe dhe duke marrë pjesë në Konferencën e Bandungut (1955), bashkë me kryetarin e shtetit jugosllav Josip Broz Titon, kryeministrin Indian Jawaharlal Nehrunë dhe kryetarin e shtetit të Indonezisë Ahmed Sukarno krijuan Lëvizjen e Vendeve të Paangazhuara (1961) si një alternative ndaj bllokut Perëndimor e atij Lindor.”(Salah, 1990:76).

Shtetëzimi i kanalit të Suezit bëri që Izraeli, Britania dhe Franca të sulmonin Egjiptin. SHBA dhe Bashkimi Sovjetik e dënuan sulmin. U firmos një marrëveshje armëpushimi në nivelin e Kombeve të Bashkuara. Fuqia e ndërhyrjes urgjente e Kombeve të Bashkuara kaloi në veprim dhe si rezultat Izraeli u tërhoq nga gadishulli i Sinait që e kishte okupuar. Edhe pse vendi i tij u pushtua, Naseri e quajti veten fitimtar. Kjo e forcoi edhe më shumë imazhin e tij për hero në botën arabe. Naseri refuzoi të bënte pjesë në Paktin e Bagdadit (që ishte nën influencën e amerikanëve), që u themelua në vitin 1955, dhe doli kundër vendeve që morën pjesë në pakt. Si reagim ndaj kësaj në vitin 1958 u bashkua me Sirinë në një shtet të vetëm nën emrin “Republika e Bashkuar Arabe”, të cilave më vonë iu shtua edhe Jemeni. Në këtë bashkim qëndronte mendimi nacionalis/sekular i lëvizjes dhe partisë Baath (Rilindje). Por, ky bashkim i kryer me influencën Sovjetike për shkak të tërheqjes së Sirisë mundi të jetonte vetëm tre vjet. (Shadi, 2005: 68; Örmeci, 2011; Marsot, 2007: 109-111; Güler, 2004: 139).

Mendimi i Naserit për të bashkuar arabët, krejt në të kundërtën e asaj që ai mendonte u hapi rrugë ndarjeve të thella midis arabëve. Sidomos jomyslimanët dhe ata që nuk ishin arabë e kishin kuptuar tehuajësimin dhe ndiheshin të shqetësuar nga ky fakt. Ndërsa vendet e tjera arabe

që ishin jashtë lidhjes (Libani, Arabia Saudite, Jordania etj.) nisën të ndiqnin politika pro-amerikane. Kronologjia e ngjarjeve të rëndësishme në këtë periudhë është kështu: kur falimentoi ekonomia e Jordanisë, një grup myslimanësh dhe jomyslimanësh të cilët ishin pro-Naserit e morën në dorë pushtetin. Në grushtin e shtetit që u bë ndaj Baath'istëve në Irak, në pushtet erdhi gjeneral Abdulkerim Kasimi i cili ndoqi politika kundër Naserit. Në Jemen, si pasojë e lëvizjes së krijuar nga oficerët që ishin kundër monarkisë, shteti ishte ndarë në dy pjesë dhe ishte themeluar Republika e Jemenit të Veriut. Në këtë ngjarje revolucionarët u mbështetën nga Arabia Saudite; trupa ushtarake që kishte dërguar Naseri kishte pësuar disfatë. Këto përplasje midis arabëve kishin zgjatur deri në luftën arabo-izraelite të vitit 1967. (Marsot, 2007: 116-119; Güler, 2004: 148)

Për shkak të urrejtjes së rritur në Perëndim ndaj Naserit, ai u detyrua që nga lëvizja e të paangazhuarve të rrëshqasë drejt një politike pro-ruse. Me ndihmat teknike e financiare të Bashkimit Sovjetik ai ndërmori një nismë të gjerë të rimëkëmbjes: u shtua numri i fabrikave, u ndërtuan hidrocentrale, iu shpërnau tokë fshatarëve dhe krahas këtyre hapave ndërmori reforma edhe në fushat sociale, si zgjerimi i të drejtave të grave, përhapja e arsimimit etj. Si rezultat i politikave shtetëzuese dhe industriale ekonomia e Egjiptit arriti të rritej në masën 6 %. Për shkak të politikave socialiste modernizuese, kombëtare porautoritare Naseri ra në kundërshtim me borgjezinë e tij dhe u përball me ambargon e Perëndimit ndaj tij. Kështu, Naseri u dobësua shpejt. Për shkak të politikave kundër Izraelit, Naseri ndau burime të mëdha financiare për armatim. Kjo i shtoi edhe më shumë problemet ekonomike dhe humbja e Egjiptit në luftën me Izraelin e përkeqësoi në maksimum gjendjen. (Örmeci, 2011; Güler, 2004: 147; Marsot, 2007:118-125).

Politika pro-sovjetike e Naserit u bë një arsye e rëndësishme që SHBA-të të angazhohen në Lindjen e Mesme. Një shembull konkret i kësaj është fakti se me mbështetjen e Amerikës në vitin 1967 Izraeli e mundi Egjiptin që mbështetej nga të gjitha vendet arabe. Kjo ngjarje në një këndvështrim tjetër ka bërë të mundur që të dobësohej karizma e Naserit por edhe nacionalizmi arab dhe ndikimi sovjetik.

Shkaku që në një kohë të shkurtër prej dhjetë vjetësh (1955-1965) projekti i Naserit e humbi të gjithë potencialin përparimtar ishte fuqizimi dhe mobilizimi i Izraelit që mbështetej nga imperializmi amerikan. Humbja e vitit 1967 ka sjellë edhe fundin e asaj lëvizjeje gjysmëshekullore. Tërheqja e lëvizjes, përveç shumë aspekteve që kanë lidhje me Naserin (i cili

vdiq në 1970) u hapi rrugën tendencave drejt së djathtës (kapitalizmit) më shumë se zërave për radikalizim të lëvizjeve studentore. (Amin, 2011)

1.3.3.2 Politika e Naserit me Bashkimin Sovjetik

Si Bashkimi Sovjetik, ashtu edhe Shtetet e Bashkuara të Amerikës, fillimisht patën vështirësi në qëndrimin e tyre ndaj “Oficerëve të Lirë” të cilët e morën nën kontroll shtetin me anë të grushtshtetit në vitin 1952, sepse ky ndryshim i menjëhershëm që ndodhi në Egjipt i habiti të dyja palët. Kështu, Bashkimi Sovjetik e vlerësoi qeverinë e oficerëve të lirë si “një lëvizje e lidhur me Amerikën,” ndërsa Republika Popullore e Kinës si një “diktaturë anti-revolucionare”. Në një ambient të tillë, Naserit i mbajti në pozita pragmatiste marrëdhëniet me Bashkimin Sovjetik dhe vendet e tjera socialiste. Nga ana tjetër, shkak i eksperiencave me kolonializmin, popullsia arabe ishte e irrituar kundrejt perëndimorëve. Një shkak tjetër i qëndresës kundër perëndimorëve ishte edhe krijimi i shtetit izraelit dhe lindja e problemit palestinezo-izraelit. (Said, 2002 : 123).

Bashkimi Sovjetik ka mbështetur qëndrimin e Egjiptit ndaj Anglisë gjatë viteve 1953-1954 dhe në janar të vitit 1954, Ministri i Mbrojtjes së Egjiptit pati zhvilluar vizitë të gjatë në Bashkimin Sovjetik. Pas këtyre kontakteve, Bashkimi Sovjetik për herë të parë ka përdorur të drejtën e vetos në Këshillin e Sigurimit të Kombeve të Bashkuara për përdorimin e kanalit të Suezit nga ana e Izraelit. Në këtë drejtim, Bashkimi Sovjetik vazhdoi ta mbështesë regjimin në Egjipt dhe marrëdhëniet vijuan të rriten deri në vitin 1955.

Pakti i Bagdadit mund të cilësohet si ngjarja që afrooi Naserin me Bashkimin Sovjetik. Iraku, duke shpërfillur angazhimet e Egjiptit lidhur me “Sistemin e Mbrojtjes Arabe” mori pjesë në Paktin e Bagdadit së bashku me Pakistanin dhe Turqinë, ndërsa Izraeli më 28 shkurt kishte sulmuar pozicionet ushtarake në Gaza duke shkaktuar vrasjen e 38 personave. Ngjarja e tretë e rëndësishme e vitit 1955 ishte Konferenca e Bandungut në prill të atij viti, në të cilën kishte marrë pjesë vetë Naseri. (Said, 2002:106).

Shtetet e Bashkuara dhe Anglia reagues lidhur me refuzimin e Paktit të Bagdadit nga ana e Naserit dhe për këtë kishin tërhequr mbështetjet financiare për hidrocentralin që ishte planifikuar të ndërtohej në Asuan. Si kundërpërgjigje, qeveria e Naserit në korrik të vitit 1956 vendosi të “shtetëzojë” kanalin e Suezit. Këto reagime të ndërsjella u pasuan nga bojkoti tregtar që u vendos nga Anglia dhe Franca. (Ridwan, 1986: 63).

Sulmi i Izraelit më 28 shkurt 1955 në gjirin e Gazës që ishte nën mbikëqyrjen ushtarake të Egjiptit e detyroi qeverinë e Naserit të blejë armë nga Shtetet e Bashkuara të Amerikës. Por, fakti që ekzistenca dhe siguria e Izraelit ishte një pikë kyçe e politikës së jashtme amerikane bëri që Senati amerikan t'i zgjaste procedurat për blerjen e armëve nga ana e Naserit dhe për këtë shkak, qeveria më 27 shtator 1955 vendosi që armët t'i blinte nga Çekosllovakia.

Bisedimet për blerjen e armëve nga Bashkimi Sovjetik kishin nisur që në vitin 1953 dhe deri në kohën kur ato u blenë, Egjipti zhvilloi paralelisht bisedime edhe me Amerikën, por Sekretari i atëhershëm amerikan i shtetit John Foster Dulles i vendosi kusht Egjiptit të merrte pjesë në boshtin perëndimor.

Viti 1958 mund të cilësohet si vit kur marrëdhëniet egjiptiano-ruse pësuan ngritje dhe rënie. Kjo sepse në këtë vit, Siria dhe Egjipti kishin marrë vendim bashkimi duke formuar Shtetin e Bashkuar Arab dhe në këtë mënyrë edhe ndikimi i Naserit mbi arabët ishte rritur. Më 14 korrik në Irak ndodhi grushtshteti që solli në pushtet gjeneral Abdulkërim Kasimin dhe nxorri në pah mundësinë e hyrjes edhe të Irakut në këtë bashkësi. (Shadi, 2005:23).

Në muajin prill të vitit 1958, Naseri zhvilloi vizitën e parë në Bashkimin Sovjetik ku u prit nga kryetari i atëhershëm sovjetik Nikita Hrushçev për 18 ditë të plota. Bashkimi Sovjetik përmes Egjiptit mendohej të shtonte influencën në Lindjen e Mesme dhe për këtë shkak marrëdhëniet e mira me Naserin ishin të rëndësishme. Në muajin tetor të vitit 1958, edhe shefi i Shtabit të Përgjithshëm të Egjiptit Abdul Hakim Amir vizitoi Moskën. Në këtë periudhë, regjimi i Naserit kishte nisur të kërkonte borxhe shkaku se paratë ishin larguar jashtë vendit dhe nevojiteshin të ardhura për investime. Fillimisht mendohej se fondet për të gjitha projektet mund të siguroheshin nga SHBA dhe Kombet e Bashkuara. Madje vetë Naseri ishte zgjedhur “burri i vitit” nga revista *Time* në vitin 1956. Por, zhvillimet e atëhershme mundësuan që qeveritë arabe dhe ajo egjiptiane duhej t'u jepnin peshë më shumë praktikave socialiste në mënyrë për të shpallur pavarësitë dhe për të zhvilluar modele ekonomike. (Fauzi, 1990:33; Qishk, 1988:76).

Në Egjipt janë zhvilluar një sërë mbledhjesh dhe konferencash përgatitore për sa i përket Lëvizjes së vendeve të painkuadruara. Konferenca e Kajros në vitin 1957-1958 ishte zhvilluar në cilësinë e përgatitjes së Konferencës së Bandungut, (që do të mbaheshte më vonë) e cila filloi në Universitetin e Kajros më 26 dhjetor 1957. Në organizimin e Konferencës së Kajros, të cilës pushteti i Naserit i kushtoi një rëndësi të veçantë ka marrë pjesë numri dy i regjimit, Enver Sedati. Ndryshe nga Konferenca e Bandungut, në atë të Kajros nuk morën pjesë vetëm

përfaqësuesit e shteteve, por edhe përfaqësuesit e lëvizjeve politike opozitare të vendeve të ndryshme.

Në vitin 1967, Egjipti u tërhoq gradualisht nga pozicionet e veta në Jemen pas humbjes në konfliktin e armatosur izraelito-arab. Kështu edhe ndikimi i Naserit kishte rënë në rajon, ndërsa regjime si ato të Arabisë Saudite dhe të Jordanisë kishin nisur të shkëlqenin. Bashkë me këtë humbje, edhe qëndrimi i mbyllur i kanalit të Suezit do të rezultonte si një humbje e madhe të ardhurash për Egjiptin dhe si opsion ishte diskutuar madje edhe rafinimi i naftës egjiptiane në Aden. Në vijimësi të këtyre ngjarjeve, Egjipti hyri në një fazë të ridimensionimit të marrëdhënieve me të gjitha vendet arabe, përfshi edhe vetë Arabinë Saudite. Por, SHBA-të ia ndërprejnë Egjiptit ndihmat ekonomike dhe eksportin e drithit, ngjarje të cilat e shtynë Egjiptin të afrohej me Bashkimin Sovjetik. Si përfundim, Naseri gjatë gjithë pushtetit të tij nuk është marrë vetëm me politikën e jashtme, por edhe me problemet e brendshme politike në vend pavarësisht problemeve si “nacionalizmi arab” dhe “bashkimi arab”. (Saraf, 2017: 53).

Pas vdekjes së Naserit në vitin 1970 nga një atak kardiak, në vend të tij erdhi Enver Sedati, një nga “Oficerët e Lirë”. Në kohën e Naserit populli kishte qenë më shumë se kurrë i lidhur ndaj vendit të vet dhe pushtetit. Për këtë arsye vdekja e Naserit ishte e dhimbshme për shumë arabë dhe simpatia duket edhe në ditët e sotme. (Marsot, 2007: 128; Hamuda, 2000: 87)

1.3.3.3 Periudha e Enver Sedatit (1970-1981):

Kur Xhemal Abdun Nasiri vdiq më 28 shtator 1970, ai prapa vetes kishte lënë një krizë në sistem, një popull që po degradohej moralisht, një strukturë shoqërore të ndarë, ndërsa më e rëndësishmja ishte çështja se kush do ta trashëgonte pushtetin e tij. Paqartësitë lidhur me çështjen e drejtimit të vendit kishin shkaktuar ndasi në popull dhe për të mënjeluar trazirat e mundshme, sipas kushtetutës duhej që në vend të Naserit të vendosej zëvendësi i tij.



Për këtë, zëvendësi i tij Enver Sedati u ul në kolltukun e kryetarit dhe me referendumin e mbajtur më 15 tetor 1970, posti i tij u aprovua edhe nga vetë populli. (Sadat, 1979 : 286; Graziano, 2014:76)

Edhe pse nuk kishte marrë pjesë në disa takime të rëndësishme në mënyrë efektive gjatë periudhës së pushtetit të Naserit, Enver Sedati ishte njeriu që dukej më shpesh pranë Naserit. Në

goditjen e parë në zemër që Naseri kishte pësuar në vitin 1969, Enver Sedati drejtoi në vend të tij “Kryesinë e Lidhjes së Socialistëve Arabë” dhe pas shërimit të tij, ishte caktuar zëvendës kryetar në Samitin Arab të zhvilluar në Rabat.

Enver Sedati gjatë gjithë kohës aprovonte çdo gjë që Naseri vepronte dhe për këtë njihej me nofkën “Kryetari Po”. Por, përkundër kësaj nofke, Sedati është vlerësuar si person që ushtronte trysni për të arritur atë që dëshironte. Kjo veti e tij bëri që pavarësisht gjitha kundërshtimeve të arrinte postin e kryetarit të shtetit. (Emin, 2007:101).

Mund të thuhet që mbështetja e opozitës në pozicionimin e Enver Sedatit për president qëndronte në faktin se ai dukej si një “burrë i dobët”, sepse me sjelljen e tij opozita mendonte se ai nuk do të sillej si “burr i vetëm” apo kokë më vete. Opozita mendonte se do të mund të realizonin atë që kishin në plan dhe kjo ishte arsyeja pse mbështetnin kandidaturën e tij. Përplasjet midis Oficerëve të Lirë dhe pjesës elite rreth Enver Sedatit ishin më shumë nga druajtjet se fuqia mund të mblidhej vetëm në dorën e një njeriu siç ndodhi në periudhën e Naserit.

Gjatë këtij procesi, Enver Sedati ka marrë disa vendime kritike për sa i përket politikës së jashtme, duke zgjatur marrëveshjen e armëpushimit me Izraelin deri në shkurt të vitit 1971, akt ky që duhej të përfundonte në shtator 1970 dhe firmosur në vitin 1967 gjatë periudhës së Abdul Naserit nën pretekstin se vendi akoma nuk ishte i gatshëm për luftë. Opozitarët kundërshtuan më së shumti qëndrimet e Enver Sedatit për firmosje të marrëveshjes së paqës midis Egjiptit dhe Izraelit. Më 4 shkurt 1971, në fjalimin e mbajtur në parlament, Enver Sedati theksonte se në rast se Izraeli do të tërhiqej nga gadishulli i Sinait, kanali i Suezit mund të rihapej, madje me Izraelin mund të firmosej edhe marrëveshje paqeje dhe mund të bëheshin përpjekje për përmirësimin e marrëdhënieve me Amerikën, fjalim ky që u kundërshtua ashpër nga opozita. Kjo qasje e kundërshtuar nga opozita, por e mbështetur nga SHBA-të është e rëndësishme për faktin se Sedati ishte kryetari i parë i një Shteti Arab që theksonte se mund të firmosej marrëveshje paqeje me Izraelin. (Sadat, 1978:143).

Një element tjetër ku reagimet e opozitës ndaj Enver Sedatit arritën kulmin ishte çështja e një aleance midis Egjiptit, Sirisë dhe Libanit. Teksa në Egjipt mbizotëronte opinioni se aleanca me Sirinë mund të zgjaste vetëm tre vjet, me përfundimin e saj në vitin 1971 duke parë edhe gjendjen ekonomike dhe politike brenda vendit, nisën përgatitjet për një marrëveshje midis këtyre tre shteteve. Më 17 prill 1971, të tre delegacionet e shteteve u mblodhën në Bingazi në

praninë edhe të kryetarëve të shteteve dhe pavarësisht qëndrimeve të ashpra të opozitarëve, Enver Sedati e kishte firmosur Planin e Federatës së Republikave Arabe duke e shpallur atë bashkë me presidentët e tjerë. Që plani të mund të aplikohet ai duhej të publikohet në disa organe shtetërore dhe për këtë Enver Sedati paraqiti një kërkesë të tillë pranë Këshillit Ekzekutiv të Lidhjes Socialiste Arabe, por kërkesa nuk iu pranua. Një refuzim i tillë nënkuptonte refuzimin nga ana e organit më të lartë të shtetit. Me refuzimin nga ana e Lidhjes së Socialistëve Arabë, Enver Sedati kërkoi që plani të diskutohet në Komitetin Qendror, por edhe në këtë rast, diskutimet lidhur me planin nuk përfunduan. Kështu, për të siguruar pranimin e planit Enver Sedati u mundua të bënte disa ndryshime në të. Më i rëndësishmi ndër këto ndryshime ishte ai që vendimet e marra të mos merrnin fuqi me votimin e shumicës së presidentëve, por me votim unanim. Pas këtij ndryshimi të bërë dhe diskutimit të tij në Komitetin Qendror, Plani është pranuar unanimisht më 19 prill të vitit 1971.

Enver Sedati priste një moment të përshtatshëm për eliminimin e opozitës për të tejkaluar gjendjen e vështirë në të cilën gjendej dhe, duke menduar që në politikën e brendshme e kishte siguruar mbështetjen e nevojshme, ai u mundua të bënte disa lëvizje në politikën e jashtme. Në takimin me ambasadorin e Bashkimit Sovjetik ai theksonte se vendi nuk mund ta përballonte një betejë tjetër për pushtet dhe për këtë kishte vendosur të shkarkonte Ali Sabriun i cili mendohej se gëzonte mbështetjen e Bashkimit Sovjetik. Për këtë ai kërkonte nga Bashkimi Sovjetik që ky hap të mos merrej si një akt personal apo një fyerje.

Enver Sedati i tregoi ambasadorit në fjalë se pas shkarkimit të Ali Sabriut ai do të tregonte kujdes për mbajtjen e marrëdhënieve të mira me Bashkimin Sovjetik. Në fjalimin që mbajti me rastin e festës së 1 majit, Sedati theksonte se Ali Sabriu dhe shokët e tij mendonin se e kanë të trashëguar pushtetin nga Naseri, gjë kjo e papranueshme. Kështu me 2 maj 1971, Sedati shpalli shkarkimin e Ali Sabriut nga të gjitha detyrat, ndërsa si hap të dytë, ndryshoi gjithë kuadrin përfaqësues në Lidhjen e Socialistëve Arabë. Kështu, ai kishte arritur të eliminonte opozitarët dhe të siguronte pushtetin të cilin do ta mbante deri në vdekje. Enver Sedati ditën e parë pas lëvizjes së spastrimit, 15 majin fillimisht e kishte quajtur Dita e Revizionimit dhe më pas e kishte emëruar si Dita Revolucionare e Revizionimit duke e bërë një festë kombëtare.

Politika që ndoqi Sedati kryesisht mund të konsiderohet si e shkëputur nga ajo që ndoqi më parë Naseri. Ai ishte treguar i gatshëm për të ndërtuar marrëdhënie të ngrohta me SHBA-të

dhe Izraelin dhe kishte hapur në Egjipt rrugën e kapitalizmit dhe të liberalizmit. (Cleveland, 2004: 415; Marsot, 2007: 134)

Në vitet e para të sundimit të tij Enver Sedati bashkë me kryetarin e Sirisë, Hafiz Esadin dhe mbretin Husein të Jordanisë morën vendim për të sulmuar Izraelin. Forcat egjiptiane dhe siriane e sulmuan në mënyrë të koordinuar Izraelin duke i shkaktuar humbje. Edhe nëse në fund të luftës Izraeli nuk pësoi një disfatë totale, ai e humbi imazhin e të qenit i pamundur. (Marsot, 2007: 132) Qëllimi i kësaj fushate ishte t'i jepnin fund supremacisë izraelite dhe të siguronin që SHBA-të të kishin një qëndrim më të përmbajtur në raport me Izraelin. (Cleveland, 2004: 416)

Kur lufta dhe borxhi i jashtëm i varfëroi në mënyrë të tejskajshme egjiptianët, Enver Sedati ka shkuar në Jerusalem për të takuar kryeministrin Begin me qëllimin e kërkimit të një rruge shpëtimi. Ky takim ka zgjatur deri në marrëveshjen e “Camp David”(1979) e cila u firmos me kontributin e SHBA-ve. Kjo marrëveshje, për Sedatin nga njëra anë nënkuptonte vendosjen e paqes dhe të prosperitetit në Egjipt dhe në anën tjetër sillte fundin e luftërave të pambarueshme me Izraelin. Lidhja Arabe fillimisht nuk reagoi ndaj kësaj marrëveshjeje por kur vlerësoi se marrëveshja nuk kishte ndonjë rëndësi të veçantë përveç rimarrjes së Sinait nga Egjipti, e përjashtoi Egjiptin nga Lidhja. (Marsot, 2007: 134-135)

1.3.3.4 Lufta e vitit 1973

Bota arabe hyri në vitet e 1970 me shqetësime të thella. Humbja e Palestinës në vitin 1948, ishte përcjellë me një katastrofë tjetër dhe me humbje të reja terroresh. Arabët nuk shihnin zgjidhje tjetër për të tejkaluar turpin e shkaktuar nga lufta e fundit, përpos me një luftë të re. Për egjiptianët dhe sirianët më nuk ishte në plan të parë liria e palestinezëve, por rikthimi i territoreve të tyre të humbura. Për ta realizuar këtë Egjipti vendosi të fillojë një luftë të re me Izraelin.

Presidenti i ri egjiptian Sedati kishte nevojë politike për një fitore të shpejtë ushtarake. Herët në mandatin e tij, me Sinain ende të okupuar, Sedati nuk ishte në pozitë për të arritur marrëveshje paqësore me Izraelin. Qëllimi i tij kryesorë ishte hapja e Kanalit të Suezit, i cili kishte një rëndësi të dorës së parë për restaurimin e ekonomisë egjiptiane.

Në atë kohë nëpërmjet një emisioni televiziv, Sedati iu kishte drejtuar popullit me këto fjalë: *“Viti 1971 do të jetë vit i vendimeve për të shkuar drejt luftës ose paqes dhe këto vendime nuk do të mund të shtyhen për më vonë. Ne jemi përgatitur nga brenda dhe duhet të jemi të*

gatshëm për detyrat që shtrohen para nesh... çdo gjë varet nga ne. Kjo luftë nuk është as e Amerikës e as e Bashkimit Sovjetik, por është luftë e jona që buron nga vullneti dhe gatishmëria e jonë”. (Sadat, 1978:109).

Por viti i vendimeve kishte kaluar pa ndonjë rezultat konkret. Sedati që mos t'i zhgënjejë masat kishte nevojë për mbajtjen e retorikës apo për ndonjë sukses diplomatik. Në korrik të vitit 1972, ai i përzuri rreth pesëmbëdhjetë mijë këshilltarë sovjetikë, të cilët po e ndihmonin Egjiptin për t'i rindërtuar forcat ushtarake pas disfatës së vitit 1967.

Në të njëjtën kohë Sedati i prishi marrëdhëniet edhe me Mbretin e Husein, pasi ky i fundit kishte propozuar formimin e një Federate Jordaneze me sovranitet mbi palestinezët.

Lufta filloi me 6 tetor 1973, atëherë kur ishte pritur më së paku, në mesin e muajit të shenjtë të Ramazanit dhe të Yom Kipurit hebraik (Aker, 1985:21; Xhelejend, 2008:168). Izraelitët nuk e kishin menduar se egjiptianët do të sulmonin gjatë muajit të Ramazanit, kur ushtarët e tyre agjërojnë dhe aq më pak se sulmi do të fillonte pasdite në orën 14:00. Me një sulm të planifikuar dhe të koordinuar për mrekulli, forcat egjiptiano-siriane vetëm brenda disa orësh i kaluan forcat izraelite në Golan dhe në anën lindore të Suezit.

Kurse në frontin e Sinait në sulm ishin angazhuar rreth 700 tanke egjiptiane. Rezultatet fillestare ishin mjaft inkurajuese për arabët, pasi forcat izraelite po përjetonin një humbje të thellë. Por, lufta nuk kishte përfunduar, në saje të ndihmës amerikane rezultati filloi të ndryshojë në favor të Izraelit. Një ndër episodet më spektakulare të luftës ndodhi më 15 tetor, kur gjenerali i forcave Mbrojtëse Izraelite Ariel Sharon, e udhëhoqi një numër të vogël komandosh izraelitë përtej Suezit, duke shkaktuar një numër të madh viktimash në radhët e forcave egjiptiane.

Por duhet theksuar se një lëvizje e tillë taktike vështirë që do të ishte e mundur, po të mos ishte teknologjia e sofistikuar ushtarake, e cila Izraelit i erdhi si ndihmë nga Amerika vetëm për disa orë, nga tanket e deri te aeroplanët ushtarakë. (Tibi, 1998:109).

Ndërkohë sekretari amerikan i shtetit, Henri Kisinxher (Henry Kissinger), e nisi diplomacinë e tij fluturuese (shuttle diplomacy) duke udhëtuar prej një kryeqyteti në tjetrin në kërkim të një marrëveshje për armëpushim.

Më 22 tetor, Këshilli i Sigurimit i Kombeve të Bashkuara nxori Rezolutën 338, me të cilën bënte thirrje për ndërprerjen e menjëhershme të armiqësive, për implementimin e Rezolutës 242 të vitit 1967 dhe fillimin e bisedimeve paqësore me ndërmjetësimin e bashkësisë

ndërkombëtare. Egjipti dhe Siria u pajtuan me rezolutën, kurse Izraeli nuk i kishte ndërprerë aktivitetet e tij luftarake deri më aprovimin e një rezolute tjetër më 23 tetor.

Presidenti egjiptian Sedati e kishte kuptuar me kohë se mënyra e vetme për ta rikthyer Sinain ishte nëpërmjet negociatave me Izraelin me ndihmën amerikane. Më 19 nëntor 1977, për befasi të të gjithëve, Sedati fluturoi në Jerusalem për të dëshmuar para izraelitëve se ai ishte i interesuar seriozisht për një paqe të qëndrueshme. (Sadat, 1978:306).

Në shtator të vitit 1978, presidenti Amerikan Xhimi Karter (Jimmy Carter), e ftoi Sedatin dhe kryeministrin izraelit Begin, në Camp David SHBA), për të punuar në procesin paqësor. Marrëveshja e Kemp Dejvidit rezultoi me një pajtueshmëri për tërheqjen graduale të forcave izraelite nga Sinai, hap ky që çoi në izolim tërësor të Egjiptit nga ana e shteteve tjera arabe. Në mars të vitit 1979, derisa po nënshkruheshin draftet finale të marrëveshjes, liderët arabë u mbledhën në Bagdad ku u dakorduan për vendosjen e sanksioneve ekonomike, diplomatike dhe politike kundër Egjiptit. (Khouri, 1985:414).

Përpos iniciativave diplomatike, pas luftës së vitit 1973, Sedati nisi një program serioz për reformimin e ekonomisë, program ky i cili u bë i njohur me emrin “*Politika e derës së hapur*”. Qëllimi kryesor i kësaj politike ishte liberalizimi i ekonomisë egjiptiane duke tërhequr investimet e huaja. Në vitin 1978 Sedati mbikëqyri themelimin e një partie tjetër korporatiste, Partisë Demokratike Kombëtare.

Në vitin 1981 kur përplasja pozitë-opozitë në Egjipt kishte arritur kulmin, gjatë festimit të pavarësisë së vendit, Enver Sedati u vra në një atentat gjatë ceremonisë ushtarake në përkujtimin e fitores ndaj izraelit të vitit 1973. (Marsot, 2007: 137; Hamuda, 1985: 37) Sedati në shumë rrethe cilësohej si “kukull e Naserit” dhe në të vërtetë nuk e kishte fituar plotësisht simpatinë e të varfërve. Megjithatë ai mbetet një njeri që ka lënë gjurmë në historinë e Egjiptit. (Cleveland, 2004: 416)

1.3.3.5 Periudha e Husni Mubarakut (1981-2011) dhe zhvillimet e fundit

Pas vdekjes së Enver Sedatit, si pasojë e një atentati në vitin 1981 (Hamuda, 1985:9), në vend të tij do të vijë Husni Mubarak. Mubaraku, i cili kishte marrë përsipër të drejtonte shtetin që ishte në shtetrrethim donte që jo vetëm në aspektin politik, por edhe në atë ekonomik duhej të bënte ndryshime e reforma. Meqë këto ndryshime mund të dëmtonin strukturën sociale, Mubaraku mendonte që në jetën ekonomike dhe politike të Egjiptit duhej aplikuar metodat

liberale. Kjo periudhë që përkonte me shpërbërjen e Bashkimit Sovjetik dhe lëvizjet demokratike në botë, edhe në Egjipt ka konsistuar me lëvizje politike dhe kërkesa për lirim të burgosurve të shumtë që gjendeshin nëpër burgje. Në aspektin e të drejtave të njeriut, periudha e Husni Mubarakut ka konsistuar në zgjerimin e disa të drejtave krahasuar me regjimet paraardhëse. Në këtë kontekst, Mubaraku parashtroi disa masa për moskufizimin e të drejtës së medias dhe kërkoi zvogëlimin e kontroleve në këtë fushë, por procesi i demokratizimit nuk arriti në nivelin e duhur. (Emin, 2011:39).



Periudha e Mubarakut, e cila mund të cilësohet si një periudhë ku presioni i shtetit mbi popullatën ka vazhduar me gjithë forcën e tij, është cilësuar si një mospërshtatje e tij me botën që po ndryshonte dhe rendin e ri global, si periudhë kur nuk janë hedhur hapa radikalë për të përmbushur kërkesat për liri të popullit. Në fakt, Mubaraku më shumë i ka kushtuar rëndësi rritjes së fuqisë së vet politike. Në kontekstin e politikës së jashtme, periudha e Mubarakut ka ndjekur linjën e politikës pozitive pro-Izraelit dhe SHBA-ve të nisura në periudhën e Enver Sedatit, duke u munduar të përmirësojë edhe perceptimin negativ të popullit lidhur me këtë çështje. (Qamil, 2012:267).

Ndërkohë, Egjipti është parë nga SHBA-të si një aktor i cili mbante nën kontroll elementet radikale në rajon dhe veçanërisht Iranin dhe për këtë arsye, pas Izraelit, ka qenë vendi të cilit i janë dhuruar më së shumti ndihma ushtarake. Kjo gjendje, e cila në rastin e Egjiptit mund të cilësohet si një privilegj, nuk ka vazhduar në periudhën e Mubarakut dhe krizat diplomatike të përjetuara në raste të ndryshme kanë qenë shkak që ortakëria strategjike egjiptiano-amerikane në disa raste të pësonte dëmtime.

Në këtë drejtim, presidenti amerikan Xhorxh Bush, i shqetësuar nga praktikat e regjimit të Mubarakut në fjalimin e mbajtur në hapjen e Forumit të Davosit në vitin 2008, ka theksuar se do të ketë një ftohje midis dy shteteve pas reagimit të Mubarakut mbi politikën amerikane. Kështu, ndihma prej dy miliardë dollarësh që SHBA-të i jepnin Egjiptit që prej vitit 1979, do të tkurret në 1.3 miliard duke nisur nga viti 2009. (Hejqel, 2012: 268).

Nga ana tjetër, Husni Mubaraku përkundër reagimeve në vend, në zgjedhjet e vitit 2005 kishte ndërmarrë disa rregullime ligjore, kishte hedhur disa hapa në përmirësimin e akteve ekzistuese. Në këtë periudhë, Husni Mubaraku duke u nisur nga të drejtat që ia njihje atij neni

189 i kushtetutës, propozoi ndryshim kushtetues që zgjedhjet presidenciale të zhvilloheshin me votë të fshehtë dhe në zgjedhje të merrnin pjesë më shumë se një kandidat. Me ndryshimin e pikës 76 të kushtetutës në vitin 2005, në Egjipt ka nisur procesi i zgjedhjeve presidenciale me më shumë se një kandidat.

Deri në këtë periudhë, Egjipti drejtohej nga një sistem ku parlamenti përcaktonte kandidatin për president dhe ia paraqiste popullit, i cili e pranonte ose e refuzonte. Por, me ndryshimin e pikës 76 të kushtetutës u bë e mundur që në zgjedhjet presidenciale të merrnin pjesë më shumë se një kandidat. Prosesi në fjalë mund të cilësohej i rëndësishëm, por kishte mangësi sepse sillte pengesa në procesin e përzgjedhjes së kandidatëve. Për shembull: ligji ekzistues i periudhës në fjalë parashikonte që kandidati që do të merrte pjesë në zgjedhjet e vitit 2011 duhej të merrte së paku 5% të votave nga parlamenti. Gjithashtu, sistemi në fjalë parashikonte edhe disa kriterë tjerë të cilat rezultonin penguese për kandidatët që dëshironin të kandidonin si të pavarur. Për shembull, për ta kërkohej kushti që një kandidat i cili dëshironte të merrte pjesë në zgjedhjet presidenciale duhej të merrte mbështetjen e 65 deputetëve nga Parlamenti popullor, 25 përfaqësuesve nga Parlamenti i Shurasë (kuvendi Konsultativ), të siguronte përfaqësimin gjeografik dhe të merrte mbështetjen e 10 nga 14 anëtarët e Këshillit të prefektëve.

Nga këto ligjore vihet re që edhe pse Husni Mubaraku theksoi se nga viti 2005 në Egjipt do të ndërmarreshin “reforma demokratike” në çështjen e zgjedhjeve presidenciale, në fakt këto reforma sollën vështirësi të tjera për kandidatët për president. Këto reforma të aspektit ligjor fillimisht u përshëndetën nga SHBA-të dhe më pas nga shumë shtete tjera evropiane. Për shembull, përfaqësuesi i atëhershëm i lartë i Bashkimit Evropian Javier Solana në lidhje me reformat e ndërmarra nga Husni Mubaraku theksoi se ato duhet të cilësohen si paraprirje e proceseve demokratizuese në Lindjen e Mesme. (Siraxhudin, 2016:388).

Por, populli egjiptian nuk mendonte si Mubaraku dhe SHBA-të. Populli mendonte që Mubaraku i hidhte këto hapa vetëm për të forcuar pushtetin e tij. Gjithashtu Mubaraku duke theksuar që “Vëllazëria Myslimane” ishte një strukturë e jashtëligjshme, doli kundër propozimit të një kandidature nga ana e tyre për president. Kështu, ai mundohej të vështirësonte kandidimin për zgjedhjet presidenciale të një personi me rëndësi ndërkombëtare si El-Baradej ose të kandidatëve të tjerë potencialë.

Në një situatë të tillë, në zgjedhjet presidenciale në Egjipt të mbajtura më 7 shtator 2005 morën pjesë 10 kandidatë krahas Mubarakut. Rezultatet e zgjedhjeve u shpallën më 9 shtator dhe Mubaraku duke marrë 88.7% të votave të zgjedhësve egjiptianë u shpall president edhe për gjashtë vite të tjera. Në zgjedhjet presidenciale të vitit 1999 ai kishte marrë 93% të votave. Në zgjedhjet presidenciale të vitit 2005 morën pjesë vetëm 23% e 31 milionë zgjedhësve dhe për këtë ato u cilësuan si zgjedhje që nuk i pasqyronin kërkesat demokratike. Kjo shifër e pjesëmarrjes së qytetarëve tregon që rregullat dhe reformat demokratike të përcaktuara vetëm nga ana e Mubarakut nuk vlerësoheshin njëjtë, si pozitive, edhe nga ana e popullit.

Pas zgjedhjeve presidenciale të vitit 2005, në Egjipt u zhvilluan edhe zgjedhjet për parlamentin 454 anëtarësh. Zgjedhjet e përgjithshme të zhvilluara në tre faza përfunduan në muajin dhjetor. Zgjedhjet e përgjithshme të zhvilluara në një mjedis më demokratik se ato presidenciale u mbyllën me fitoren e partisë në pushtet. E ndaluar ligjërisht, “Vëllazëria Myslimane” doli në zgjedhje me kandidatë të pavarur duke fituar 88 karrige në kuvend. Deri në këtë periudhë, për rreth 30 vjet të qeverisjes së vet, Husni Mubaraku nuk u kishte lënë mundësi zhvillimi lëvizjeve radikale politike. Mubaraku e kishte qeverisur vendin me gjendje të jashtëzakonshme të shpallura vazhdimisht dhe në këtë mënyrë kishte arritur ta mbante larg popullin nga qeverisja. Ai e kishte forcuar aparatin e shërbimit informativ dhe elementët e tjerë të sigurisë për të shmangur ndonjë grushtshteti të mundshëm dhe në këtë drejtim, në vitin 2011 nuk kishte emëruar edhe zëvendës presidentin, emërimi i të cilit ishte kërkesë kushtetuese. Mos hedhja e një hapi të tillë nga ana e Mubarakut kishte sjellë në mendje mundësinë e emërimit në këtë post të djalit të tij Xhemal Mubarakut dhe kjo ishte bërë shkak shqetësimi në strukturën burokratike të shtetit. Gjithashtu, aplikimi nga ana e tij i politikave që i jepnin rëndësi sigurisë së Izraelit, qasja pro-izraelite dhe moszhvillimi i një politike kombëtare lidhur me çështjen e Palestinës bënë që populli egjiptian të kthehej kundër tij. (Awedi, 2009: 93)

Në kontekstin ekonomik, përkundrejt mospërspektimit në fushën politike, Egjipti kishte arritur të rriste të ardhurat për frymë në qeverisjen 2005-2010 të Mubarakut duke u bërë vendi i 26-të më i zhvilluar në botë. Por, kjo rritje në ekonominë kombëtare solli edhe probleme sociale. Të pasurit ishin bërë më të pasur, ndërsa të varfërit më të varfër duke e kaluar kështu, më shumë se gjysmën e popullsisë së Egjiptit jetonte nën nivelin e varfërisë.

30 vitet e sundimit të Mubarakut janë vite të progresit relativ. Liritë e partive politike dhe të organizatave civile ishin siguruar deri diku, ishte arritur një farë lirie e shtypit dhe lirisë së

shprehjes. Por, megjithatë në këtë periudhë liberalizmi politik nuk ishte realizuar plotësisht. Rëndësia qendrore e shtetit kishte vazhduar edhe në periudhën e Mubarekut dhe shumica e lirive ishin siguruar në mënyrë që të mos e cënonin autoritetin qendror, shtetin. (Örmeci, 2011; Hür, 2011; Kılavuz, 2012: 35)

Në politikën e jashtme u vazhduan marrëdhëniet e ngrohta me SHBA-të dhe Izraelin që ishin zhvilluar në kohën e Sedatit dhe pavarësisht reagimit të popullit nuk u mbajt i njëjti qëndrim radikal në konfliktin Izrael-Palestinë siç ishte në kohën e Naserit. Mubaraku mbështeti Amerikën në Luftën e Gjirit në vitin 1991 kundër Irakut i cili kishte aneksuar Kuvajtin dhe si shpërblim fitoi kredi dhe donacione nga Perëndimi për të zbutur sadopak problemet ekonomike. Me kalimin e kohës Mubaraku i rregulloi edhe marrëdhëniet me botën arabe dhe në vitin 1989 Egjipti u pranua sërish në Lidhjen Arabe. (Örmeci, 2011; Hür, 2011; Kılavuz, 2012: 35)

Në 30 vitet e regjimit të Mubarakut në dukje kishte “zhvillime” por nuk u realizua plotësisht një demokraci funksionale dhe prosperitet i shoqërisë. Pas revolucionit tunizian të javëve të para të vitit 2011 edhe në Egjipt plasën trazira të mëdha të cilat sollën fundin e regjimit të Mubarakut. Ndërsa ai po mundohej të krijonte një qeveri tjetër e të jepte premtime të reja, organizimi i rinisë përmes rrjeteve sociale si Facebook, Twitter dhe faqeve të tjera të internetit u bënë shkak që të organizoheshin protesta në të cilat morën pjesë qindra mijëra njerëz si rezultat i të cilave mori fund edhe regjimi i Mubarakut.

Mospasja e mbështetjes së regjimit të Mubarakut i cili në Perëndim kishte shumë aleatë zgjoi tek shumë njerëz mendimin se në Pranverën Arabe mund të kishte gisht Perëndimi. Gjatë procesit të Pranverës Arabe në Egjipt u proklamuan shumë figura të shquara botën arabe si ish kryetarit i Institucionit Ndërkombëtar të Energjisë Atomike dhe fituesit i çmimit Nobel Muhammed el-Baradej, i cili mori edhe mbështetjen e Vëllazërisë Myslimane. (Örmeci, 2011)

Pas rrëzimit të drejtimit të Mubarakut; në zgjedhjet e 30 qershorit të vitit 2012 ku morën pjesë 52% e zgjedhësve kandidati i Vëllazërisë Myslimane Muhammed Mursi u zgjodh president me 52% të votave prkunder kandidatit tjetër Ahmet Shefik, i cili njihej si njeri i sistemit të vjetër e që mori 48 % të votave. Në njëvjëtorin e drejtimit Mursi u rrëzua nga pushteti (3 korrik 2013) pas një puçi ushtarak. Vendin e tij e zuri Adli Mansur.

Pas grushtit të shtetit u përgatit një kushtetutë tjetër nën mbikqyrjen e drejuesve të grushtit ushtarak. Kushtetuta hyri në fuqi pas referendumit të mbajtur në datat 14-15 janar 2014 në të cilin morën pjesë 38% e numrit të përgjithshëm të zgjedhësve. Ndërsa në 26-27 maj 2014 u

mbajtën zgjedhjet presidenciale në të cilat morën pjesë 47 % e zgjedhësve dhe presidenti i ri i vendit u zgjodh Abdel Fattah es-Sisi i cili mori 97% të votave.

Periodha e Husni Mubarakut mund të thuhet se ishte periudhë që solli probleme serioze për Egjiptin, sepse ashtu si në periudhën e Enver Sedatit edhe në atë të Husni Mubarakut vënia në aplikim e politikave liberale konsistoi në marrjen e borxheve nga Fondi Monetar Ndërkombëtar (FMN) nga dhe Banka Botërore duke e bërë Egjiptin kështu të varur nga bota.

Drejtimi i shtetit nga ana e Husni Mubarakut e kishte ndaluar themelimin e partive me karakter fetar. Mubaraku me elementët e gjendjes së jashtëzakonshme kishte arritur të mbante nën presion rrymat fetare, gjendje kjo që përbënte shqetësim në mesin e popullit. Kjo mungesë komunikimi midis popullit dhe udhëheqjes rritej dita ditës dhe nisi të ndikonte në mënyrë të drejtpërdrejtë në jetën sociale. Kështu, në janar të vitit 2011, filluan protesta të ndikuar nga rrethanat e sipërpërmendura dhe populli mendoi se mund ta shpreh veten tashmë vetëm duke dalë në rrugë ku edhe ne ishim prezent . Për t'u dalë ballë këtyre protestave, Omar Sulejmani ishte sjellë në postin e zëvendës presidentit, ndërsa vetë Mubaraku kishte theksuar se nuk do të merrte pjesë në zgjedhjet e ardhshme presidenciale.

Mubaraku i cili e kuptoi që nuk mund t'u rezistonte më presioneve, që nga dita e nisjes së protestave kishte nisur të përdorte fjalët se “dëshironte të vdiste në Egjipt”, por ndalimi i vrullit të partive opozitare dhe lëvizjeve rinore nuk ishte më i mundur. Kështu, Mubaraku më 11 shkurt 2011 deklaroi dorëheqje nga detyra. Populli ndoqi rrugën e padive në gjykata për shkeljet e të drejtave të njeriut, drejtimin e keq të vendit, shtypjen e njerëzve dhe vrasjen e 800 personave gjatë 30 viteve qeverisjeje të Mubarakut. Çështjet nuk kishin përfshirë vetëm Mubarakun, por edhe djalin e tij Xhemal Mubarakun dhe ministrin e brendshëm Habib el-Adlyn duke kërkuar gjykimin e tyre. Në këtë kontekst, 84 vjeçari Husni Mubarak, i cili u mundua t'u rezistojë protestave të nisura nga janari 2011, u shpall fajtor për të gjitha akuzat që nga “Revolucioni egjiptian” dhe deri te periudha e mëvonshme duke u dënuar me burgim të përjetshëm. (Shehib, 2011:123).

1.3.4 Ekonomia e Egjiptit

Modernizmi dhe kapitalizmi kanë lindur në Europë. (Hardt dhe Negri, 2000:109) Europa moderne me kalimin e kohës kolonizoi Azinë, Amerikën dhe Afrikën. Njëra ndër këto koloni është edhe Egjipti. Në kuadër të marrëveshjeve që Perandoria Osmane kishte firmosur në

shekullin e 19, me kapitullimet dhe me politikën e “dyerve të hapura” bëri që ekonomia të zhvillohej duke qenë e varur nga jashtë. Në shekujt 18 dhe 19 Britania nisi aktivitetet e kolonizimit në disa zona të Afrikës dhe Azisë. (Arighi, 2000) Menjëherë pas pushtimit të Egjiptit nga ana e Napoleionit, në vitin 1802 anglezët duke bashkëpunuar me osmanët e rimorën Egjiptin nga francezët. Brenda sistemit kolonizator, anglezët nisën disa aktivitete modernizuese në Egjipt. Në këtë drejtim duhet përmendur ato që nisën në periudhën e guvernatorit osman Mehmet Ali pasha. Si rezultat i këtyre reformave të Mehmet Ali pashës, në fund të shekullit të 19 Egjipti ishte njëri ndër hapësirat më të pasura të Lindjes së Mesme. Prodhimi bujqësor e kryesisht ai i prodhimit të pambukut pati shënuar rritje të madhe në vitet 1880. Me mbështetjen e anglezëve, në vitet 1880-1914 prodhimi i pambukut që rritur dy herë e gjysmë duke shkuar nga 3 milionë në 27,5 milionë tonë. (Tür, 2009: 184) Si rezultat i këtyre aktiviteteve modernizuese Egjipti duke nisur nga vitet 1850 është bërë pjesë e tregut të jashtëm. Por, zhvillimi i vendit nuk ka qenë në linjën e nevojave të shoqërisë, përkundrazi kanë qenë interesat e huaja ato që i kanë dhënë formë këtij zhvillimi. Për shembull, edhe sistemi hekurudhor është ndërtuar me këtë qëllim. (Erkilet, 2004: 222)

Në fillim të shekullit të 20 pjesa më e madhe e tokave të vendit (45%) ishte në duart e të huajve ose pronë private. Edhe nëse Egjipti e fitoi pavarësinë në vitin 1922, influenca e Britanisë dhe vendeve perëndimore në politikën dhe ekonominë e vendit ka vijuar. Liberalizimi dhe përqendrimi drejt tregut të jashtëm të ekonomisë e ka thelluar edhe më shumë varfërinë. Me themelimin e “Bank Mistr” në vitin 1920 kanë nisur të krijohen burime për zhvillimin e industrisë vendore dhe për investimenë sektorë të ndryshëm. Gjithnjë e më tepër fitonte në peshë mendimi për të zhvilluar Egjiptin me burimet e veta. Me fuqizimin e politikës “egjiptianizuese” që u përhap gjerësisht në vitet 1930 në vend nisi të formohet një industri kombëtare, një klasë financiare dhe tregtare. 84 % e firmave të formuara gjatë viteve 1946-48 ishin themeluar nga egjiptianët. Edhe nëse në ekonomi ishte zvogëluar influenca e të huajve, nuk mund të thuhet se pasuria ishte e ndarë në mënyrë të barabartë në të gjitha klasat dhe kjo gjendje ka vazhduar edhe gjatë periudhës së grushtit të “Oficerëve të Lirë”. Pësia e firmave të huaja që kryesisht ishin angleze, franceze e amerikane në ekonominë e shtetit të Egjiptit ishte rreth 13%. Në këtë aspekt, fakti se sa “vendase” ishte borgjezia e Egjiptit, sa i shërbente kapitali i Egjiptit interesave të vendit ka nisur të diskutohet veçanërisht në periudhën e Naserit. (Tür, 2009: 184-186)

Puçi i “Oficerëve të Lirë” në vitin 1952 ka çuar në pavarësinë e vërtetë Egjiptin gjatë gjithë historisë së tij dymijëvjeçare. Naseri i cili e mori plotësisht në dorë drejtimin e vendit në vitin 1954 në vitet e para kishte nisur të ndjekë një politikë të ekuilibruar në marrëdhëniet me SHBA-të dhe Bashkimin Sovjetik. Por, pas krizës së kanalit të Suezit në vitin 1956 dhe pas mosmarrjes së kredisë nga SHBA-të që Naseri priste, Egjipti do t’i përkeqësonte marrëdhëniet me SHBA-të, Izraelin, Francën dhe Anglinë. Nën efektin e këtij zhvillimi Naseri i cili ishte një nacionalist egjiptian i hapi rrugë fuqizimit të pronës publike duke shtetëzuar firmat e huaja (angleze dhe franceze). Kjo ishte një zgjedhje e detyrueshme sepse qëllimi i Naserit ishte shkatërrimi i përkrahësve të regjimit të vjetër. (Tibi, 1998:65; Marsot, 2007; Amin, 2011)

Nëse gjatë viteve 1952-1956 është mbështetur sektori publik, kjo nuk ka ndodhur si favorizim kundër sektorit privat por, si një investim në sektorët ku ai nuk zgjatej dot. Pavarësisht kësaj, sektori privat, pra “aristokracia borgjeze” e kishte ndjekur me shqetësim kalimin e fuqisë në duart e “Oficerëve të Lirë”. Për këtë arsye është e rëndësishme reforma e tokës e vitit 1952. Reforma e tokës e kufizonte në 200 feddanë (masë për matjen e tokës në egjipt, 1 fedan është 4046 metra katrorë) pronën private dhe parashikonte që pjesën tjetër të tokës t’ua shpërndante fshatarëve pa tokë. (Tür, 2009:186) Reforma e tokës e Naserit që ngjante me modelin socialist është parë më shumë si hegjemoni e shtetit kundër pronarëve të tokës. (Erkilet, 2004:227)

Qeveria egjiptiane nën drejtimin e Naserit në vitin 1957 kishte vënë në zbatim planet industriale pesë vjeçare, ndërsa pas vitit 1960 kishte nisur të drejtohej e gjithë ekonomia sipas këtyre planeve pesëvjeçare. Shqetësimet e sektorit privat në lidhje me regjimin u rritën edhe më shumë kur *Grup Misr* dhe *Bank Misr* nga prona private u kthyen në prona shtetërore. Në vitin 1961, me “vendimet socialiste” u shtetëzuan pothuajse të gjitha industritë e mëdha, bankat, sigurimet, firmat e huaja tregtare, hotelet dhe shumë magazina dhe kështu lidhja midis sektorëve privatë me ato shtetërore kishte marrë fund. Pushteti i Naserit nisi të zbatojë politika të pavarura në të cilat u konfiskuan pasuritë në duart e aristokracisë dhe ndjekësve të monarkisë duke ua shpërndarë “pronarëve të vërtetë”. Pas vitit 1961 kur ai kishte shtënë në dorë të gjithë aktivitetin ekonomik të shtetit, në Egjipt nisi të aplikohet një model ekonomik i qëndrueshëm. (Tür, 2009: 187) Në periudhën e Naserit “socializmi” është zbatuar si një “kapitalizëm shtetëror.”

Me projekte gjigante si hidrocentrali Asuan, Naseri ka dëshiruar që modernizimin e shtetit ta çonte përpara në mënyrë të pavarur nga fuqitë perëndimore. (Diriöz, 2012: 86) Gjithashtu, preferimi i Nasrit për të qëndruar në Lëvizjen e të Paangazhuarve (1961) mund të

vlerësohet si një mënyrë e për të mos mbetur një vend periferie. Kjo ishte tentativa e dytë në këtë aspekt pas asaj të Mehmet Ali pashës.

Politikat ekonomike që u ndoqën në kohën e Naserit në emër të idealit të barabartë egjiptian në vitet e mëvonshme kanë patur pasoja politike: ky ishte “islami politik”. Sipas analizës së Samir Aminit, *nasrizmi* konsistonte plotësisht në këtë formulim: një qëndrim i vendosur ndërkombëtar anti-imperialist (së bashku me lidhjet pan-arabe dhe pan-afrikane) dhe një pjesë e reformës popullore përparimtare (por që nuk ishte “socialiste”). Çdo gjë u aplikua në formën e imponimit nga lart; jo vetëm “demokracinë” por edhe duke “anuluar” të gjitha llojet e jetës politike. Kjo është vlerësuar si një hapësirë e krijuar për islamin politik. (Amin, 2011; Birer, 2013: 97)

Sedati, i cili erdhi në pushtet pas Naserit, krejt në mënyrë të kundërt nga paraardhësi zgjodhi të ketë marrëdhënie të ngrohta me SHBA-të dhe me Perëndimin duke favorizuar liberalizmin ekonomik. Ai ndoqi politikën e braktisjes së kapitalizmit shtetëror të instaluar nga Naseri. (Kılıç, 2012: 17) Vendimet e marra në paketën e reformës së presidentit Sedat të miratuara në maj të vitit 1974 konsistojnë në disa pika si: “Egjipti do të zhvillohet deri në vitin 2000 dhe për këtë duhet rinisur ‘lufta për të ndërtuar’”. Në themel të këtij zhvillimi qëndron rritja ekonomike dhe kjo nuk mund të kryhet pa marrë ndihmë nga jashtë. (Tür, 2009: 190) Në këtë rast, ekonomia u soll në një gjendje të orientimit drejt ekonomisë së jashtme. Në fakt kjo do të thoshte edhe një kurth rimëkëmbjeje që lidhej me teorinë e varësisë që do ta shpjegojmë në kapitullin e dytë. Investimet shtetërore u privatizuan dhe këto më së shumti kalonin në duart e kapitalit të huaj; fitimet shkonin drejt Perëndimit. Prapë me huazimin jashtë, burimet e shtetit rridhnin drejt Perëndimit duke e kthyer vendin në një treg për vendet e huaja. Në këtë kontekst, politikat e “rimëkëmbjes” të imponuara nga jashtë nuk bënin asgjë tjetër veçse e bënin Egjiptin më të varur nga imperializmi. (Amin, 2005; Wallerstein, 2000)

Husni Mubaraku erdhi në pushtet në vitin 1981 pas vrasjes së Enver Sedatit. Ky regjim i ndoqi politikat e ekonomisë liberale. Në drejtimin e Naserit ekonomia e Egjiptit në pjesën më të madhe të saj ishte në dorën e shtetit. Politikat e ekonomisë liberale që vërehen në periudhat e Sedatit dhe të Mubarakut e kanë rritur varësinë e Egjiptit ndaj botës së jashtme. Kreditë e marra nga Fondi Monetar Ndërkombëtar dhe Banka Botërore nga njëra anë e rrisnin borxhin e vendit dhe nga ana tjetër kanë qenë të dëmshme për ekonominë e mesme dhe të vogël. Çmimet e rritura vazhdimisht e zvogëlonin fuqinë blerëse të popullit. Edhe shtresa e edukuar kishte nisur të

përballej me papunësinë. Papunësia që mbizotëronte gjatë viteve 2000 mendohet të ketë qenë ndër shkaqet kryesore të trazirave të vitit 2011. (Tıgılı, 2011: 8; Xhelal, 2012:62).

Mosprodhimi i vendeve të punës nga sektori privat në Egjipt solli me vete sistemimin në shtet të fuqisë së rritur të punës. Çdo vit rreth 500 mijë njerëz i shtoheshin fuqisë punëtore. Kishte përpjekje që pjesa më e madhe e kësaj kategorie të sistemohej në administratën publike. Por kjo krijonte probleme në defiçitet brenda shtetit sepse të qenit e ekonomisë egjiptiane e varur kryesisht ndaj importi krijonte probleme në çështjet e pagesës. (Zengingönül, 2005: 97) Lavdërimet për shumë vite me radhë të Bankës Botërore në lidhje me rritjen ekonomike të Egjiptit nuk kishin asnjë vlerë. Për më shumë, rritja ekonomike e Egjiptit ishte tejet delikate sepse rritej pabarazia dhe shumica e rinisë kishte mbetur pa punë. Kjo nënkuptonte rrezikun e plasjes së trazirave të cilat do të ndodhnin më vonë. (Amin, 2011)

Me krizën ekonomike globale të vitit 2008 u rritën çmimet e ushqimeve të cilat e futën ekonominë egjiptiane nën presionin e inflacionit që e dëmtoi edhe më shumë shpërndarjen e të ardhurave. Ekonomia egjiptiane e cila gjatë viteve 2005-2008 pati një rritje prej 7% në vitet 2009-2010 ra në 5%, në vitin 2011, në 1.8%, në vitin 2012 u shënua sërish rritje 2.2% dhe në vitin 2013, 2.3 % duke arritur në një rritje ekonomike në volumin 255 miliardë dollarë.

Egjipti eksporton naftë dhe gaz natyror. Por nëse krahasohet me Libinë, rezervat e naftës i ka shumë të limituara. Mendohet se rezervat e naftës bruto janë rreth 4.6 miliardë fuçi. Industria e naftës kap rreth 10% të të ardhurave të vendit. Ndërsa produktet e naftës dhe të gazit natyror mbërthejnë rreth 40% të eksportit total të Egjiptit. Turizmi gjithashtu zë një vend të rëndësishëm në ekonominë e Egjiptit por trazirat në vend e kanë dëmtuar rëndë edhe këtë sektor. Është e vërtetë se kanali i Suezit që lidh Mesdheun me Oqeanin Indian është një burim i rëndësishëm të ardhurash për qeverinë e Egjiptit por qeverisë i nevojitet një industrializim tërësor. Mjedisi aktual i trazuar politik në Egjipt i rrit edhe më shumë problemet në sektorin ekonomik dhe në këtë aspekt rezervat e shtuara të valutës po krijojnë probleme në ekuilibrin e pagesave me jashtë. Pas ngjarjeve të vitit 2011 mendohet se vendi ka patur një dëm financiar prej rreth 30 miliardë dollarësh. (Ekonomia e Egjiptit, 2014)

Ashtu si në shumicën e vendeve përreth Forcat e Armatosura të Egjiptit janë një aktor i rëndësishëm i ekonomisë së vendit. Në aspektin e rritjes ekonomike mund të duket e parëndësishme fakti se kush është “ndërmarrësi.” Por, në një vend ku ka një pabarazi në ndarjen e të ardhurave, pasurimi i ushtarëve shqetëson me miliona qytetarë. Sipas Magdit, (Birer, 2013)

kontrolli i imperializmit Amerikan mbi naftën në pjesën më të madhe kryhet përmes ushtrisë. Ushtria egjiptiane përveç se merr ndihma të konsiderueshme në armë dhe para nga SHBA-të, ajo është edhe një ndër investorët më të mëdhenj në ekonominë e vendit.³ Roli i ushtrisë në ekonomi është një ndër tabutë më të mëdha në ekonominë politike të vendit. Në 30 vitet e fundit ushtria i fsheh investimet e saj në ekonomi duke iu shmangur transparencës. Si pasojë e marrëveshjes së Tregëtisë së Lirë të firmosur në vitin 2007 midis Turqisë dhe Egjiptit, marrëdhëniet tregtare midis dy vendeve tregojnë zhvillim edhe pse mbeten në nivel të ulët. Volumi tregtar mes Egjiptit dhe Turqisë në vitin 2013 rezulton në vlerën e 4,8 miliard dollarëve. (Ekonomia e Egjiptit, 2014)

³ Ushtria egjiptiane merr nga SHBA-të 130 milionë dollarë ndihmë në vit. Në sajë të marrëveshjeve dypalëshe që kanë vijuar për shumë vite me radhe, fuqia e ushtrisë ka ardhur duke u rritur dhe ajo kontrollon rreth 20-30% të prodhimit të brendshëm. (Abascal, 2013: 86)

KAPITULLI I DYTË

2.1. Modern/ Moderniteti/Modernizmi/Modernizimi

Sipas kuptimit që i jep fjalori, nocioni “modern” që ndërlidhet me fjalët “e re” dhe “risi” në shkencat shoqërore përdoret si antonim i “traditës”, pra “të vjetrës”. Në literaturë gjenden edhe fjalë të tjera si “modern”, “modernizëm” dhe “modernizim” që kanë lidhje me të por që përdoren në kuptime të ndryshme (Pajaziti, 2009: 421).

Moderniteti: me përkufizimin më të shkurtër do të thotë gjendje e formimit të një shoqërie të re, e cila nuk i ngjan asaj të vjetrës, e që është formuar si një akumulim që ka ardhur përgjatë historisë së gjatë të njerëzimit. Sipas Anthony Giddens, kjo është një formë e “re” e organizimit dhe jetesës shoqërore që kishte nisur në Europë në shekullin e 17 e më vonë ishte përhapur në gjithë botën. Sipas analizës së detajuar të Bermanit, moderniteti është një “mënyrë e ndarjes së eksperiencës me të tjerët.” Brendësinë e eksperiencës së modernitetit e plotësojnë hapësira dhe koha, uni dhe tjetri, mundësitë dhe vështirësitë e jetesës. Vendi i modernitetit i tejkalon kufijtë gjeografikë, etnikë, klasorë, kombëtarë, fetarë dhe ideologjikë. Moderniteti është një gjendje “paradoksale”; është bashkim edhe ndarje. Periudha e modernitetit është më e gjatë se 500 vjet. Sado të perceptohet se moderniteti i ka shembur traditat e “Parajsës së Humbur” para saj, ajo vetë ka krijuar një traditë në këto 500 vjet. (Shih: Hobsbawm dhe Ranger, 1992)

Moderniteti është ushqyer nga shumë burime: zbulimet gjeografike, dijet shkencore, teknologjia, industrializimi, migrimet, urbanizimi, sistemet e komunikimit masovik, burokracia, shtetet kombe, lëvizjet shoqërore, tregu botëror kapitalist. Të gjitha këto procese kanë krijuar një vorbull që ne e quajmë “modernizim”, pra një “formim i vazhdueshëm”. (Berman, 1982; Hobsbawm dhe Ranger, 1992 : 223).

Fjala e cila ka derivuar nga termi “modo” në latinisht, mund të përkthehet si “më i fundit, ose pikërisht e tashmja.” Në shekujt 5 dhe 7 “kohët moderne” u përdorën në kuptimin e fjalës “njerëz të së sotmes.” Për këtë arsye, moderniteti ka lindur në Mesjetën e Krishterë. (Kumar, 2008 : 97) Nuk ekziston një datë e saktë e dhënë mbi lindjen e modernitetit. Sipas Krishen Kumarit, moderniteti është një term i përdorur në veprat e artistëve, filozofëve dhe shkencëtarëve si Bacon, Hobbes dhe Montaigne në shekullin e 17.

Sipas Mike Featherstone moderniteti ka lindur bashkë me Renesancën. (1995:21) Ai trajtohet si një reagim ndaj sistemit tradicional dhe nënkupton një ndryshim dhe racionalizim të vazhdueshëm të gjithë botës në aspektin ekonomik, social e politik. (Featherstone, 1995: 22). Në

thelb të modernitetit ka një kundërshti ndaj traditës por edhe në periudhat e modernizimit të shoqërisë tradita nuk humbet, ajo vijon të luajë rol të caktuar. (Giddens, 1991: 39-40)

Sipas Giddensit, moderniteti nënkupton lindjen e një sistemi të ri shoqëror pas epokës feudale, dhe shumica këtë formë të re e quajnë “shoqëri moderne”. Sipas Giddensit, moderniteti ka katër dimensione institucionale. Këto janë: Vëzhgimi (kontrollimi i informacionit dhe shoqërisë), pushteti ushtarak (kontrolli i mjeteve të dhunës në kuadër të industrializimit të luftës), kapitalizmi (akumulimi i kapitalit në kuadër të tregjeve të prodhimit dhe konkurrencës së lirë) dhe imperializmi (ndryshimi i natyrës dhe zhvillimi i mjedisit artificial) (Giddens, 1991: 58). Përderisa Giddens i jepte përparësi thelbit “kapitalist” të shoqërisë moderne (Pierson, 2001: 85), Castells i jep përparësi “sistemit të informimit” dhe zhvillimit të tij (2011), ndërsa tek Foucault moderniteti lexohet si një shoqëri ku rritet “mbikëqyrja” dhe “kontrolli” e ngushtohet dhe zvogëlohet individualiteti. (1995)

Sipas Nilüfer Göle, moderniteti është një produkt i shumë mjediseve historike e sociologjike ku një impakt të rëndësishëm kanë aktorët e modernitetit. Nga njëra anë moderniteti është vepër e “aktivistëve” e nga ana tjetër, e “analistëve”. Inxhinierët, politikanët, investitorët, pra ata që e ndryshojnë shoqërinë, shtetin, ekonominë e natyrën janë të rëndësishëm për shoqërinë. (Göle, 2012)

Moderniteti i ka ndryshuar në mënyrë revolucionare perceptimet, sjelljet dhe qëndrimin e njeriut duke i mbyllur rrugët e kthimit pas. Për Habermasin, që e mbështet këtë tezë, moderniteti është një projekt që nuk ka mbaruar ende. Pra, moderniteti nuk është i përkryer; ai është një proces ndryshimi që ka edhe anë negative. Giddens shprehet se moderniteti u krijon njerëzve një mjedis të sigurt dhe të mirë për zhvillimin e shoqërisë, nga ana tjetër ka vizatuar edhe tablo të errëta. Giddens shprehet se ky mendim i tij nuk është i ri dhe që edhe Marksi, Durkheim apo Weberi në veprat e tyre kanë patur një qasje kritike ndaj modernitetit duke e parë atë si një fushë me probleme (1991:14). Ndërsa Peter Wagner e përngjason modernitetin me medalionin; teksa nga njëra anë ai të çliron, nga ana tjetër të disiplinon. Në kohët moderne termat “siguri” dhe “risk” kanë fituar epërsi. Nocioni “risk” nënkupton çlirimin nga e shkuara dhe marrjen e përgjegjësisë për të mbartur peshën që sjell e ardhmja. Ndërsa nocionet e sigurimeve (shoqërore) dhe të sigurisë janë fytyra tjetër e riskut. (1994:25). Sipas post-modernistëve, të cilët ende janë pesimistë, në fund të modernitetit mbizotëron “paqartësia” dhe “mos-vazhdimësia”; me radikalizimin e modernitetit dhe përhapjen në çdo vend të botës është formuar edhe shoqëria e

riskut. (Beck , 1992:19). Pra, nëse do të analizohen mendimet e modernistëve⁴ dhe post-modernistëve⁵ kritikë; moderniteti nga njëra anë i sjell (ose i premt) individit dhe shoqërisë prosperitet e bollëk, bashkë me këto ai sjell me vete edhe problemet e riskut dhe të sigurisë. Tejmbushja e qyteteve, standardizimi i jetesës dhe rritja e kontrollit sjell me vete ndjenjat e vetmisë dhe të pasigurisë. Kjo gjendje vërehet në veprat e shumë autorëve e mendimtarëve.

Modernizmi: si përkufizim “modernizmi” nënkupton (a) një formë të mendimit modern (të ri/krijues), (b) veçoritë e një mendimi apo produkti të kohës moderne, (c) interesin që ndjehet ndaj modernes. (Arslanoğlu, 1988: 59) Në të vërtetë modernizmi është “vetëdije e të qenit modern”. Ky vetëdijësim ka nisur në Europë në shekullin e 16; Europa e ka zbuluar zhvillimin dhe modernizmin e saj karshi Lindjes. Zhvillimi ekonomik/teknologjik që mbështetej në filozofinë iluministe solli me vete edhe fuqizimin politik. Me sigurinë dhe ambicien që jepte kjo fuqi, mendimi i ri kishte nisur të sundonte mbi të vjetrat (traditën); mënyra tradicionale e jetesës është perceptuar si një pengesë për zhvillimin. Sipas kësaj, të qenit modern do të thoshte të jetoje në një botë që nuk i përkiste të djeshmes.

Në fund të shekullit të 19, modernizmi është përdorur edhe për të përkufizuar ndryshimet radikale në letërsi, art dhe shkencë. (Marshall, 2003: 508) Sipas Featherstone, modernizmi është një stil i lindur në shekullin e 20 dhe që ka siguruar epërsi në degë të ndryshme të shkencës e artit. Si përfaqësues të rrymës moderniste mund të përmenden emra si Joyce, Faulkner, Kafka, Eliot, Lorca, Picasso etj. (2005: 28)

Në përgjithësi modernizmi perceptohet si pozitivist, pro teknologjisë dhe me bazë në teknologji, mund të njehsohet me zhvillimin e drejtpërdrejtë, me besimin në të vërtetat absolute, me planifikimin në mënyrë racionale të sistemit shoqëror dhe me standardizimin e dijes dhe prodhimit. Në modernizëm që pranohet si një projekt i iluminizmit, mendimi objektiv dhe universal i shkencës dhe në vijim të këtyre etika universale dhe mundësia e jurisprudencës mund të shihen si parametra themelore.

Modernizimi: me përkufizimin më të thjeshtë, modernizimi përfaqëson procesin që zgjatet drejt modernitetit. (Altun, 2002) Nga shkencëtarët perëndimorë të shkencave shoqërore modernizimi është përkufizuar si një term (teori) sipas të cilës të gjitha shoqëritë në zhvillim do

⁴ Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Jürgen Habermas, (pjesërisht) Anthony Giddens etj.

⁵ Martin Heidegger, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Richard Rorty, Jean Baudrillard, Frederic Jameson, Douglas Kellner etj.

të kalojnë nëpër disa faza të ngjashme me ato që kanë kaluar shoqëritë perëndimore. (Kongar, 2003) Sipas këtij mendimi, ndryshimet ekonomike në botë (më saktë zhvillimi i kapitalizmit) do t'i ndryshojë shoqëritë dhe strukturat tradicionale. Sipas konceptit të modernizimit, zhvillimet e shkencës dhe të teknologjisë do ta mbështesin këtë ndryshim, kurse koncepti i shteteve kombe do të përhapet dhe paralelisht me këtë do të shtohet urbanizimi, shekullarizmi dhe rregullat e shoqërisë racionale etj. (Featherstone, 2005: 22) Elementët kryesorë të këtij procesi “rilindjeje” janë industrializimi dhe përparimi i shkencës e teknologjisë. (Kızılcelik dhe Erjem, 1996: 385) Në procesin e industrializimit mbizotëron koncepti i rritjes së prodhimit dhe racionalitetit. Elementi që e siguron produktivitetin konsiston në përdorimin e metodave moderne. (Marshall, 2003:195)

Modernizimi, që më së shumti përmendet në lidhje me terma si urbanizim, racionalitet, përdorimi i shkencës dhe teknologjisë në prodhim, nuk përbëhet vetëm nga këto që u përmenden këtu. Krahas zhvillimit teknologjik dhe industrializimit priten ndryshime edhe në strukturën socio-kulturore të shoqërisë. Këtu parashihet që rregullat ligjore, përbërja familjare, bota e dëfrimit, jeta e përditshme dhe elementë të ngjashëm me këto do të pësojnë një ndryshim të ngjashëm me atë të shoqërive moderne perëndimore.

2.2. Sekularizmi

Sekularizmi është një prej lëvizjeve të civilizimit perëndimor, lëvizje e re dhe bashkëkohore e cila thërret që feja të mos jetë kornizë dhe kriter ekuilibruar në aktivitetin jetësor të njeriut. Ai kështu shkëput lidhjen dhe ndan marrëdhëniet e legjislacionit hyjnor me shtetin, politikën, shoqërinë, ekonominë dhe vlerat, pra e ndan fenë nga bota. (Amare, 2003:17; Sawi, 1992:28; Kutub, 2005:28, Kardavi, 2008:14).

Sekularizmi u themelua në Perëndim, pas rilindjes si një kundërveprim ndaj pushtetit dhe kishës, kur ky pushtet kishtar e shndërroi çështjen e jetës në klerikalizëm të shenjtë fetar (Messiri, 2002:101; Amare, 2005:12; El-Hawali, 1999:21). Sa i përket sekularizmit si një burim jostandard, me të u nënkuptua *bota* në kuptimin e *jetës*, përkundër termit *fe* dhe *i shenjtë*. Rrënja e kësaj fjale ka të bëjë me *botën* në kuptimin e *jetës* dhe realitetit, të cilat as nuk janë të shenjta e as të qëndrueshme. Në këndvështrimin sekularist feja nuk duhet t'i udhëheqë çështjet e jetës dhe realitetit. (Latiç, 2006:59).

Do theksuar se sekularizmi ka një përmbajtje të ndryshme nga laicizmi. Laicizmi e sheh veten të ndarë nga feja, nuk i shërben asgjëje hyjnore, por vetëm kërkesave materiale të njerëzve. Shteti drejtohet sipas disa rregullave që janë përftuar nga analiza e drejtpërdrejtë e praktikës shoqërore e politike. (Erdogan, 1995:54) Ndërsa sekularizmi konsiston në një koncept që ka si qëllim pastrimin nga vlerat fetare në të gjitha sferat e jetës. Sipas disa teoricienëve, laicizmi është një botëkuptim, në kuazife. Në botën katolike përdoret koncepti i laicizmit, në atë protestante parapëlqehet koncepti i shekullarizmit. (Pajaziti, 2009:351,654)

2.2.1. Mordernizmi dhe shekularizmi

Modernizmi është një proces i ndryshimit i cili i ka rrënjët në Renesancë dhe që nga shek. 18 e ka zhvendosur qendrën e botës drejt Perëndimit. Me efektin e pozitivizmit mendohej që në fund të modernizmit, feja do të dobësohej dhe me emancipimin e shoqërive njeriu do të largohej nga besimi. Teza e shekullarizmit është se në fund të modernizmit rëndësia e fesë në shoqëri do të zvogëlohej.

Është e pranuar se konkretizimi i shekullarizmit do të mundësohej në tre procese. Me *diversitetin shoqëror* në shoqëri do të dilnin institucione të reja dhe kështu do të prishej multifunksionalizmi i shoqërive tradicionale. *Shoqërizimi* do të shkatërronte organizimet lokale duke forcuar shtetin-komb. Vendin e komunitetit grupacionit në këtë shoqëri do ta zinte burokracia dhe kështu do të zvogëlohej pesha e besimit në shoqëri. Nga ana tjetër, *racionalizmi* do të mundësonte përdorimin e mjeteve teknike dhe shkencore për të gjitha qëllimet materiale dhe kjo do të ishte shkak që feja dhe besimet metafizike të tërhiqeshin nga jeta publike. (Erdogan, 1995:160)

Sa ndikoi në të vërtetë ky botëkuptim që solli modernizmi në qëndrimin negativ ndaj fesë? Touraine thekson se ky është një dizenjim ideologjik në Francë dhe vende të tjera ku mbizotëronte kultura katolike. Feja ishte e shkuar, ishte errësirë; modernizmi ishte ndriçim i mendjes dhe fitore ndaj iracionalitetit të besimit. Ky mendim është forcuar më së shumti me përplasjen besimtarë-laikë që rridhte nga lufta midis klasave të mesme dhe klasës punëtore.

Giddens thekson se në zhvillimin e modernizmit dy grupacione themelore mbartin një rëndësi të veçantë. Këto janë *shteti-komb* dhe *prodhimi sistematik kapitalist*. Që të dy i kanë rrënjët brenda historisë së Europës dhe tregojnë pak paralelizëm me periudhat apo me mjediset kulturore të mëhershme. (Giddens, 1994:156.)

2.2.2 Nevoja e një Koncepti të Ri Filozofik

Koncepti i besimit që solli modernizmi duke qenë se nuk i bindi njerëzit, ajo nuk e ndaloi daljen në dritë të kërkimeve të reja. Kështu, edhe lëvizjet fetare që dalin në ditët tona nuk duhet të konceptohen si armiq apo fuqi të errëta të Perëndimit. Edhe nëse në thelb problemi është filozofik dhe i hap derë mendimeve të reja të teorive postmoderniste, duket e pamundur që nga ky këndvështrim të sjellin ndonjë zgjidhje për problemin.

Në thelb të problemit qëndron ndryshimi tërësor i konceptit të njeriut bashkë me shoqërinë moderne. Një historian i filozofisë këtë e shpreh kështu: “*Bashkë me shoqërinë moderne ndodhi një ndryshim drastik, bota e objekteve u kthye në të vërtetën themelore të njeriut. Kjo vlen edhe për filozofinë, që nga fillimi i kohëve të reja sa herë që natyra teorike e filozofisë tronditej, aq më shumë fitonte terren mendimi se detyra e saj ishte të trajtonte sa më shumë dijet praktike. Madje edhe njeriu veten e tij kështu e kupton. Njeriu nuk është më një “homo sapiens” por është një “homo faber.”*” (Ritzer, 2015:22)

Ndërsa një historian tjetër i mbledh në katër pika kërcënimet mbi veten në botën bashkëkohore:

1. Njeriu është një makinë llogaritëse
2. Njeriu është një kërkues i rehatisë
3. Njeriu është një vegël në makinën e prodhimit
4. Njeriu është një kafshë (Shinn, 1970:21)

Dy mendimtarë të epokës sonë e kanë kthyer në nocion këtë ndryshim në konceptimin e njeriut duke e vënë titull të librave të tyre. Emri i librit të mendimtarit francez Gabriel Marcel ishte *Etre et Avoir* (Të jesh dhe të Posedosh) i cili ka të njëjtin emër me Erich Fromm që është frymëzuar nga ai duke e titulluar librin *To Have or To Be* (Të kesh apo të jesh). Që të dy mendimtarët shprehen se tashmë njeriu i ka lënë mënjane qëllimet e botës së brendshme dhe shpirtërore, ndërsa materializmi dhe ambicja për të fituar sa më shumë kanë dalë në pah. Marceli si një mendimtar katolik propozon për një lartësim drejt Absolutes, kurse sugjerimet e Frommit duken larg kontekstit metafizik.

Fjalitë e para të librit *Njeriu Kryengritës* i filozofit francez Albert Camus, e tregojnë më së miri deri në çfarë pike e ka çuar racionalizmin njeriu i kohëve tona: “*Ka vrasje pasioni siç ka edhe vrasje logjike. Ligji penal këto të dyja i ndan në mënyrë të qartë me nocionin e qëllimit. Jetojmë në epokën e vrasjeve të qëllimita dhe të përkryera. Përbindëshit tashmë nuk janë më ata fëmijët që lidhin shpresë tek preteksti i dashurisë. Përkundrazi, janë në epokën e pjekurisë, edhe*

provat e tyre të pafajësisë janë të pakundërshtueshme; janë një filozofi që e kthen çdo gjë në gjykatës, edhe vrasësit madje.” (Camus, 1967:5)

Ja pra, në themel të kësaj amullie që vërehet në botën moderne qëndron ky koncept filozofie. Por, vërejmë se shumica e mendimeve që parashtrihen kundrejt kësaj amullie mbledhen në pika shumë të ndryshme.

2.2.3. Postmodernizmi dhe Feja

Siç mund të kuptohet edhe nga vetë emri postmodernizmi i referohet një periudhe që vjen pas asaj të modernizmit. Ka nga ata që e trajtojnë si një pjesë të modernitetit ashtu siç ka të tjerë që e cekin në mënyrë të shkëputur. Ashtu siç mendohet si një ndryshim material, mendohet edhe si një formë mentaliteti.

Para së gjithash postmodernizmi nënkupton një epokë të hegjemonisë kulturore. Në këtë epokë vendin e përplasjeve klasore e kanë zënë ato kulturore. Kritika e dijes universale dhe ajo e strukturave teorike unifikuese janë ndër temat e teorive postmoderniste. Vendin e një mendje të vetme tashmë e kanë zënë shumë mendje. Tashmë bota e kulturës duket si shumë rrënjë që rriten brenda një strukturë e vetme. (Hacisalihoğlu, 2000:87).

Pranohet që subjekti do të humbasë centralizmin, do të duket ndjenja e grupacioneve, masa të gjera do të bashkohen në grupacione me karakter emocional por të përkohshme dhe do të formohet një stil i ri jetese. Kështu secili do të ketë të drejtën ta kthejë në kulturë mënyrën e tij të jetesës, gjë që e bën të detyrueshme një strukturë (shoqëri civile) që bazohet tek pluralizmi; ashtu si çdo mënyrë tjetër jetese edhe feja e ka legjitimuar vendin e saj për të kthyer në një kulturë stilin e saj të jetesës. (Saribay, 1994:10)

2.2.4. Kritikrat që i drejtohen koncepteve të Fesë Moderne dhe Postmoderne

Konceptet e fesë së modernizmit dhe të postmodernizmit janë kritikuar në aspekte të ndryshme si në aspektin teorik ashtu edhe në atë praktik. Fillimisht duhet theksuar se pretendimi se shekullarizmi është një proces shoqëror universal i pakthyeshëm, është larg së qeni një mendim shkencor. Ai është produkt i një këndvështrimi mbi njeriun dhe historinë. Është shprehje e një paradigme të caktuar. Një mendim i tillë e neglizhon aspektin e të sjellurit të vullnetshëm të njeriut. Kështu del në pah një qëndrim ideologjik.

Nga ana tjetër, perceptimet e vrojtueshme japin rezultate të kundërta në lidhje me konceptin se me modernizimin feja është tkurrur. (Erdogan, 1995:163) Pas viteve 1975, lindi nevoja e konsiderimit të riorganizimit të sistemit shoqëror, për formimin e një strukture fetare mbi një themel të shenjtë në vend të vlerave laike. Ky zhvillim nuk vërehet vetëm tek myslimanët por edhe brenda disa lëvizjeve të krishtera dhe hebraike. (Kepel,1986: 7)

Postmodernizmi e personalizon fenë, madje këtë e çon edhe më tutje. Sipas postmodernizmit, ne gjendemi në një proces ku refuzohet Zoti si burim i *shpjegimit të madh*. Koha kur Zoti i jepte drejtim dhe kuptim historisë dhe ku përkufizohej si shkak i moralitetit dhe të vërtetës absolute, tashmë ka përfunduar. Paralelisht me këtë, elementë të besimit si dashuria, filantropia dhe ndjenjat e drejtësisë sipas postmodernizmit nuk frymëzohen nga Zoti por lindin nga një emërtim midis subjekteve të ndryshme.

Kështu me shtyrjen e fesë në një element të kulturës dhe kalimin e fesë si një alternativë e asaj kulture në postmodernizëm ashtu si edhe në modernitet na del feja përpara si një problem themelor. (Saribay, 1994:92)

Postmodernizmi është kritikuar edhe nga aspekti islam. Islami i jep rëndësi durimit, përparimit në mënyrë të ngadaltë e të vazhdueshme dhe ekuilibrit. Ndërsa periudha postmoderne konsiston më shumë në shpejtësinë. Veçanërisht media fuqizohet nga shpejtësia dhe duket sikur dehet nga ajo. Megjithatë heshtja, asketizmi dhe meditimi këshillohet nga të gjitha fetë e mëdha, këto sjellje nuk këshillohen nga media. Virtyte të botëkuptimit islam si besnikëria, modestia dhe ndjenja e turpit në Perëndim kuptohen dhe përkthehen në mënyrë të gabuar. Ashtu siç e bëjnë të qartë myslimanët, sekretet e një shtëpie të lumtur ka lidhje me besnikërinë ndaj familjes. Ndërsa në Perëndim kjo mënyrë e jetesës brenda familjes duket sikur po shkon në drejtimin e gabuar. (Akbar, 2004:54)

2.2.5. Kritikën që i drejtohen edukimit sekularist

Edhe edukimi mbart ndikimet negative të së njëjtës amulli sekulariste dhe në këtë kontekst ka shumë kritika që janë bërë në lidhje me edukimin. Mbi këtë temë do të paraqesim tre shembuj nga të cilat njëri është i filozofit katolik Jacques Maritain dhe të tjerët u përkasin dy mendimtarëve myslimanë.

Maritain thekson se edukimi është një art shumë i vështirë dhe për këtë arsye i përket fushës së moralit dhe dijes praktike. Edukimi është një art moral, pra një dije praktike në të cilën merr formë një moral i caktuar. Ashtu si çdo art tjetër, edhe edukimi ka qëllimet e veta.

Pikërisht këtu qëndron edhe gabimi i edukimit në ditët e sotme. Pikësëpari dominimi i mjeteve mbi qëllimet është mungesë e edukimit bashkëkohor. Mjetet nuk janë të këqia, përkundrazi ato janë më të mira se mjetet e pedagogjisë, madje është aq e mirë sa që nuk i mendon edhe qëllimet. Në ditët e sotme vërejmë se mjetet funksionojnë shumë mirë dhe fëmijët përgatiten më mirë shkencërisht. Kjo i ngjan rastit të një doktori i cili ka në dispozicion mjetet më perfekte por që ka humbur dëshirën e mjekimit të sëmurëve. Në fakt paralelisht me përmirësimin e mjeteve duhet të fuqizohet edhe dija praktike.

Gabimi i dytë sipas Maritain nuk është harrimi i finales, por të dhënit e informacioneve të gabuara në lidhje me natyrën e njeriut. Nëse qëllimi i edukimit është ta ndihmojë fëmijën në të plotësuarit e tij si njeri, atëherë ai nuk mund të largohet nga problemet që paraqet filozofia e edukimit. Është i detyruar t'i përgjigjet një pyetjeje të rëndësishme: Ç'është njeriu?

Maritain thekson se mbi njeriun ekzistojnë dy mendime dhe dy nocione; mendimi i pastër shkencor dhe mendimi fetar-filozofik. Kuptimi i njeriut me anë të shkencave empirike e largon atë nga çdo mendim ontologjik. Në këtë pikë neo-pozitivistët vienezë kanë të drejtë. Mendimi i dijes së njeriut ka specifikë ta paraqesë atë sipas të dhënave të matshme. Asnjëherë nuk kërkon përgjigje për pyetje të ngjashme si ka apo jo shpirt, duhet besuar tek liria apo determinizmi e të ngjashme.

Përkundrazi mendimi filozofik-fetar është një mendim ontologjik. Megjithëse ka njësi matëse dhe argumente të veta ai nuk dallohet me eksperimente. Edukimi shkencor më vete mund të japë të dhëna mbi mjetet e edukimit por nuk mund të tregojë ç'është njeriu, të tregojë natyrën e tij apo të prodhojë vlerat që ka.

Maritain i kalon përmes një kritike tejte rigoroze filozofitë e edukimit brenda këtij këndvështrimi. Brenda filozofive të edukimit që ai ka kritikuar më shumë vijnë pragmatizmi, sociologjizmi, intelektualizmi, vullnetarizmi. (Maritain, 1959:29).

Një kritikë e ngjashme mbi filozofitë bashkëkohore të edukimit vjen nga bota islame. Sipas mendimtarit iranian Hadi Sherifit nuk është e drejtë që filozofinë tradicionale të edukimit islam ta krahasojmë me filozofi të edukimit laik si idealizmi, realizmi, pragmatizmi, marksizmi, ekzistencializmi dhe humanizmi. Në filozofinë e mendimit islam urtësia zë një vend të

rëndësishëm sepse urtësia në dritën e revelatës të çon drejt dijes së të urtit Absolut (el-Hakim). Nga ana tjetër, në të gjitha filozofitë moderne të edukimit në përgjithësi nuk ka vend për urtësinë dhe mendjen (në kuptimin islam). Sipas Sherifit, në filozofitë moderne të edukimit një anë e caktuar e njeriut –sociale, materiale, individuale, biologjike ose psikologjike- trajtohet si një veçori e vetme e tij dhe kështu zhvillohet një teori edukimi ku nënvlehtësohet natyra e përbashkët dhe veçoria e të kutpuarit të njeriut. Për këtë arsye filozofitë moderne të edukimit para së gjithash janë jetëshkurtra. Së dyti mund të kritikohen lehtësisht nga kushtet dhe mënyra e këndvështrimit që iu bëhet dhe së treti përplasjet midis këndvështrimeve të ndryshme shihen si fenomene tejet normale.

Sherifi gjithashtu flete dhe për turbullinë që ekziston midis qëllimit dhe objektivave të edukimit në botën moderne. Ky problem është rezultat i turbullimit në sistemin e vlerave. Ky turbullim është kuptuar në dy mënyra. Teksa një pjesë e shkencëtarëve shprehin dyshimet rreth qëllimit të edukimit, një pjesë tjetër e mbështeti sistemin duke thënë se edukimi duhet të mbetet i paanshëm në çështjen e vlerave. Kështu, ose do të pranojmë që edukimi ka vetëm një qëllim të shprehur qartazi ose do të vazhdojmë të durojmë mospërshtatshmëritë dhe mospasjen e sukseseve në këtë fushë.

Një tjetër veçori që Sherifi sheh në filozofitë e edukimit është edhe theksimi i anës së mendimit duke e përjashtuar vendin dhe rëndësinë e zemrës në edukim. Kjo për faktin se njeriu nuk është vetëm një qenie racionale. (Attas, 1991:120)

Vërejmë që njëri ndër emrat e mëdhenj të botës islame Muhamed Ikbali ankohej për edukimin në kohën e tij. Në një poezi të tijën ai i bën disa pyetje Mevlanës dhe përgjigjet i jep po nga ai duke dhënë disa mesazhe nga *Mesnevi*-a. Mevlana shprehet kështu:

Edukimi i trupit material i ngjan gjarpërit plot helm,

Nëse drejtohet nga zemra përkulet e kthehet në mik.

Po ashtu Ikbali i prek ndikimet negative që edukimi anglez kishte shkaktuar mbi myslimanët indianë dhe sërisht duke cituar Mevlanën tregon se si ky sistem kishte shkatërruar individualizmin:

Një zog që është burgosur për vite në kafaz,

Do të fluturojë, por ç'ndjenjë ka liria!

Tashmë nuk fluturon dot sepse i janë verbuar aftësitë,

Bie lehtë si një pre në dorë të maces grabitqare.

Kjo vjershë kritikon edukimin tradicional dhe atë bashkëkohës: nga këto, sipas Ikbalit edukimi tradicional e burgos edhe mendjen edhe shpirtin. Ndërsa edukimi perëndimor iu jep rëndësi vetëm vlerave të larta njerëzore dhe jo vetëm që nuk mjaftohet duke dhënë një edukim material që bie ndesh me kulturën shpirtërore islame por tek rinia myslimane ngjiz mendimin se kultura perendimore është superiore. (Fazlurahman, 2010:150)

2.2.6 A është fat i pandryshueshëm edukimi sekularist?

Vallë a është sekularizmi një kusht i patjetërsueshëm i një shoqërie demokratike?

Fillimisht duhet theksuar se në shoqëritë perëndimore nuk ka një model të vetëm sa i përket zhvillimit të mendimit fetar dhe marrëdhënieve të fesë me shtetin. Modeli i ashpër që doli në Francë dhe që mund të quhet si anti-klerikalizëm nuk gjendet në traditën protestante.

Në fakt kolonializmi që lindi pas procesit të industrializimit u bë shkak që të largoheshin nga veçanëritë e pastra kristiane dhe të formohej një botë me njerëz të pangopur. Kryepeshkopi i Canterburit George Carey që e dha këtë verdikt, pasi e përgjasonte kishën me “një plakaruqe pa dhëmbë e cila murmurit fjalë të kohërave të vjetra” shton këto fjalë: “Nga ky aspekt, shoqëria sekulariste është një dhuratë e fituar pas shumë shekujsh e që duhet mbrojtur me çdo kusht. Një hapësirë sado e vogël që t’i jepet fesë do të krijonte tronditje në shoqëri. Ky është dhe një shkak që në Perëndim ndihet një reagim ndaj shprehjes së besimit islam.” (Akbar, 1995:97)

Në fakt zhvillimi i shoqërive joperëndimore del në pah në mënyra të tjera. Institucionet fetare kishin më pak rëndësi dhe ishin zhvilluar në mënyra të ndryshme si në hebraizëm apo islam, besime në të cilat institucionet hierarkike vërehen rrallë. Madje po të vërejmë zona të ndryshme të botës islame vërejmë linja të ndryshme të zhvillimit të botëkuptimit islam.

Vende si Egjipti, Algjeria dhe India në të cilat del në plan të parë islami politik, në të njëjtën kohë janë vende të cilat kanë qenë koloni perëndimore në kohë të hershme. Krijimi i interpretimeve elastike të islamit nga ana e turqve të cilët nuk kanë jetuar kurrë nën sundim të huaj, është një aspekt i historisë së tyre. Po të shohim brenda Perandorisë Osmane do të vërejmë se intelektualët turq janë para të tjerëve në zhvillimin e teorive demokratike. (Turkone, 1994:21).

Moslejimi i krijimit të një klase klerikale, refuzimi epërisë në bazë të pasurisë dhe origjinës tregon strukturën e barabartësisë së islamit. (Akbar, 1995:77) Nga ana tjetër, pozita e pushtetit të ligjshëm në kontekstin islam shihet nga shumë mendimtarë si një çështje e të menduarit të lirë dhe për këtë arsye është e hapur për ndryshim në bazë të diskutimeve racionale.

Fakti që burimet islame (Kurani dhe Sunneti) flasin në mënyrë shumë të kufizuar mbi pushtetin politik janë shkak që të arrihet në këtë përfundim.

Në ditët e sotme vërehet se në botën islame problemi qëndron më shumë në aspektin praktik. Të qenit e shumicës së vendeve të botës islame nën drejtimin e regjimeve laike por autoritare bëhet shkak që lëvizjet islame të shihen nga këto qarqe dhe nga Perëndimi si rrezik potencial dhe kjo ia hap rrugën lindjes së rrymave më të rrepta islame. Megjithatë duhet të theksojmë se në botën islame ka dy lloje lëvizjesh nga të cilët të parat janë lëvizjet islame bashkëpjesëmarrëse, pluraliste dhe demokratike. Ndërsa të tjerët vërejmë që kanë një karakter politik dhe janë kundër secilit që bashkëpunon me sistemin. Këto lloj lëvizjesh parashohin një ndryshim masash dhe mbartin një veçori revolucionare sepse synojnë të shtijnë në dorë fuqinë e shtetit. (Gole, 2004:131)

Koha do e tregojë se cilat lëvizje do të zhvillohen në rajone të ndryshme të botës islame. Por duhet të theksojmë se lëvizjet e tipit të parë, pra ato që mundohen të ndjekin mënyra demokratike, teksa e bëjnë këtë kanë veçori që u hapin rrugë edhe qasjeve të reja metafizike. Nga ana tjetër, edhe lëvizjet që kanë dalë në botën perëndimore është e pamundur të thuhet se ç'drejtim do të kenë në të ardhmen.

2.2.7 Demokracia, Laicizmi dhe Sekularizmi

Në këtë pikë duhet vlerësuar fakti se në ç'pikë duhen zhvilluar veçoritë laike dhe sekulariste në mënyrë që të kemi një shoqëri demokratike. Duhet theksuar se demokracia e cila është një regjim pluralist dhe me dominancë të lirisë ka nevojë të mbështetet në një strukturë laike si në aspektin politik ashtu edhe në atë legjislativ. Por për të pasur me të vërtetë një shoqëri demokratike nuk është e mundur të mjaftohemi me kaq. Në strukturën e një shoqërie demokratike mbart një rëndësi të madhe të menduarit e personave në mënyrë racionale. Në këtë mënyrë edhe pluralizmi politik i demokracisë në planin shoqëror edhe pavarësia e individëve do të fitojë një bazament të shëndoshë. (Erdogan, 1995:2,191; Maclure&Taylor, 20015:17)

Në këtë rast besimi i njerëzve dhe mendimet fetare nuk përbëjnë ndonjë problem në të qenit të një shoqërie demokratike. Por, të qenit e administratës e mbizotëruar nga një shumicë që niset nga principe të caktuara (kjo vlen edhe për ata që janë të lidhur pas një feje apo ideologjie) formon një handikap për funksionimin e një shoqërie demokratike.

Duke qenë se besimi fetar mbart elementë që përfshijnë të gjitha fushat e jetës, është e natyrshme që të dojë të bëjë rregullime e përfshijnë edhe hapësirën publike. Ndërsa garantimi i pasqyrimin të besimeve në jetën publike duhet të jetë një funksion i sistemit demokratik. Në këtë rast e kemi të pamundur të themi se nuk do të ketë asnjë përplasje midis vlerave fetare dhe funksionimit të jetës shoqërore. Është e natyrshme që të ketë përplasje midis njerëzve që u përkasin rretheve të ndryshme shoqërore e ekonomike dhe të cilat janë pjesë e së njëjtës jetë shoqërore. Ndërsa ajo që e bën të mundur jetën shoqërore është mbajtja e një ekuilibri në rastin e këtyre përplasjeve.

Demokracia pretendon se mund ta krijojë këtë ekuilibër me anën e një qajseje politike që kalon nga kompromisi, e jo me anë të dhunës. Ajo çka është kundër demokracisë nuk është fakti se feja të marrë pjesë në jetën shoqërore, por të jetë një pikë reference dhe të përdoret si mjet i presionit.(Abdulxhebar, 2000:18)

2.2.8 Depërtimi i Sekularizimit në Egjipt

Depërtimi i sekularizmit në Egjipt ka ndodhur gjatë epokës së sundimit Memluk-Osman në të cilën shteti mori formë ushtarake dhe gjatë historisë së tij, këtë ngjyrë e morën shumë prej institucioneve civile.

Depërtimi i sekularizmit në Egjipt ndodhi pjesë-pjesë dhe i kufizuar. Para periudhës memluke, marrëdhënia në mes sundimtarit dhe popullit njohu padretësi dhe tirani, ku ndiheshte një padrejtësi e madhe, por as shteti emevit dhe as ai abasit nuk njohën ndonjë rivalitet me ndonjë ligj njerëzor apo diçka të huaj për legjislacionin islam. Kur sunduan memlukët për herë të parë filluan t'i ofrojnë ligjet joislame në shtetin mysliman, siç ishte rasti në gjykatën ushtarake, regjistrat perandorakë, institucioni i perandorisë. Në të njëjtën kohë supermacia e legjislacionit islam dhe islamizimi i jetës mbeti nën pushtetin e popullit dhe institucioneve të tij në tërë fushat e jetës. (Amare, 2014:45)

Ky ishte fillimi i çarjes që i ndodhi legjislacionit islam në historinë e civilizimit, pikërisht kur memluku Jasa Xhengiz Han (1167-1227) vuri një numër ligjesh duke përzier në të paganizmin, krishterimin me islamin si një ligj për gjykimin ushtarak dhe regjistrat perandorakë. Me kalimin e kohës njerëzit shtrembëruan shqiptimin e fjalës *Jasa* në *Sijase* – politikë. Tërë këto ishin fillesat e çarjes të depërtimit të ligjit njerëzor në legjislacionin islam. Kjo ishte fusha e depërtimit për të cilën flet historiani i shquar në atë kohë El-Makrizi (1365-1441) i cili lidhur me

termin politikë shprehet: “njerëzit në kohën tonë madje qysh në kohën e shtetit turk (memluk) në Egjipt dhe Siri, kanë parë se dispozitat ndahen në dy pjesë:

Dispozita të legjislacionit fetar që janë ato dispozita të fesë që ka zbritur e urdhëruar Zoti, si namazi, haxhi dhe tërë veprat bamirëse. Politika është ligj njerëzor për ruajtjen e etikës, interesave dhe rregullimin e gjendjes shoqërore.

Dispozita të politikës, e cila është dy llojëshe: politika e drejtë e cila i jep të drejtën atij që i është bërë padrejtësi dhe kjo është prej dispozitave të legjislacionit, dhe politikë e padrejtë të cilën legjislacioni islam e ndalon. (Amare, 2014:46).

Kur Perëndimi erdhi në vendet e islamit me mësymjen e tij kolonialiste të re që filloi me fushatën e Bonapartës (1871-1821) ndaj Egjiptit, ky perëndim ndryshonte nga perëndimi i luftërave kryqtare (1096-1291). Këtë herë bashkë me topin solli idenë, ekspedita shkencore me ushtrinë, gazeta të shtypura, qëllitjen ekonomike. Erdhi me fuqinë e revolucionit industrial dhe me natyrën sekulariste të mendimit të epokës së rilindjes dhe iluminizmit.

Filloi etapa e teorisë perëndimore me shkollat e saj të ndryshme të përfaqësuara nga ligji, politika dhe filozofia perëndimore. Ky depërtim solli ndryshime në popullatë, shtet dhe në ligj .

Perëndimi filloi të përhapë në vendet islame e në veçanti në Egjipt sekularizimin, i cili nuk ndaloi në kufijtë e ndarjes së fesë nga shteti, por shkoi edhe më larg, duke ndarë fenë nga jeta me tërë konturet dhe institucionet e saj.

Gjuha arabe njohu të parin përkthim të termit sekularizëm (El-Hawali, 1999: 21) në fjalorin arab-frëngjisht që ishte një prej ndikimeve të fushatës franceze në Egjipt. Luis Butrus Masri (Zerklij, 1992), mësoi të folurit popullor egjiptian dhe botoi fjalorin e tij në vitin 1828, ku fjalën *laicizëm* e përktheu si *ilmanijje*.

Me dobësimin e shtetit egjiptian dhe atij otoman, nisi depërtimi i ligjeve perëndimore dhe përplasja e tyre me ligjin islam në Gjykatat Konsullore: në rastin kur një nga palët ishte e huaj, ajo gjykohej sipas ligjit të huaj. Kështu, filloi ndikimi perëndimor edhe në gjykatat dhe ligjin islam.

Sipas përshkrimit gjykatësit hollandez, Van Bemelen, një prej shtyllave më të forta të sundimit evropian mbi Egjipt ishte gjykata konsullore që përfaqësonte grabitjen e të drejtave të dobhtëve nga më të fortit.

Në periudhën 2 maj deri më 13 nëntor të vitit 1883 ligji sekularist perëndimor u shkri në kodin civil, tregtar, tregtinë detare dhe paditë për tërë gjykatat rajonale egjiptiane. E njëjta gjë

ndodhi me më pak ndryshime ne kodin penal. Si fryt i këtij sekularizimi që i ndodhi ligjit, më 30 dhjetor 1883, u sekularizuan edhe gjykatat egjiptiane në të cilat më parë emëroheshin dy dijetarë të legjislacionit islam, njëri i shkollës juridike hanefite dhe tjetri i asaj shafiite. Në secilën gjykatë rajonale në vend të këtyre dijetarëve u emërua një gjyqtar i huaj, si kufi minimal dhe në gjykatën e apelit u emëruan katër gjyqtar të huaj. (El-Misri, 1980).

Nga ithtarët më me nam të sekularizimit në botën arabe ishin: Ahmed Lutfi Sejjid (1872-1963), Ismail Madhhar (1891-1962), Kasim Emin (1865-1908), Abdulaziz Fehmi (1870-1951), Mishel Aflak (1919-1989), Anton Seade (1904-1949), Abdunnasiri (1918-1970) dhe Sedati (1918-1981), ithtar i maksimës “*pa fe në politikë dhe pa politikë në fe*”. (Bajrami, 2005:20).

Refa’a Tahtavi (1801-1873) është njëri nga më të zëshmit që refuzoi sekularizimin në botën arabe; ai ka folur për rrezikun dhe gabimin e idesë që ligji i huaj të zënë vendin e legjislacionit islam.

Edhe dijetari Muhamed Abduhu (1849-1905) ka qenë i zëshëm kundër sekularizimit, duke pohuar se islami është rruga e vetme e shpëtimit të Egjiptit (Abduhu, 1993, 183).

2.3 Globalizmi

“Globalizmi” është nocioni kyç për të shpjeguar procesin e ndryshimit të botës së kohës së sotme. Nocioni i globalizmit që kishte nisur të përdorej në fusha të ndryshme si arkitektura apo artet e bukura që nga vitet 1960, pas viteve 1980 ka gjetur vend edhe në shkencat shoqërore. Themeli i përdorimit shkencor të nocionit të globalizmit mbështetet në veprën *Ndarja dhe Përdorimi i Burimeve* që Garrett Hardi shkroi në vitin 1968. Pavarësisht se globalizmi analizohet si një fenomen i lindur në periudhat e vona, sipas disa shkencëtarëve ai është shumë më i vjetër. Sipas Wallersteinit, për nga natyra që ka vetë kapitalizmi është global dhe në fakt vetë ne kemi më shumë se 500 vjet që jetojmë brenda një rrjeti të marrëdhënieve në rang global (2001).

Në mënyrë të përgjithshme globalizmi mund të përkufizohet si lëvizjen e njeriut në një mënyrë të shpejtë të paimagjinuar më herët dhe zhvillimi po aq i shpejtë i rrjetit të parasë, mendimeve dhe shërbimeve në nivel global.⁶ Sigurisht që lëvizja e parave/ mallrave, mendimeve dhe shërbimeve, në mënyrë të paevitueshme u hap rrugë edhe ndërveprimeve politike e kulturore. Rrjeti i marrëdhënieve globale që lind si rezultat i këtij procesi, siç thotë edhe

⁶ Tregtia e mallrave të industrisë ndërkombëtare gjatë viteve 1955-2007 është rritur më shumë se 100 herë (nga 95 miliard \$ në 12 trilionë \$)(BBC News, “Globalisation Shakes The World”, 21 janar 2007)

McLuhan (1992), e ka kthyer botën në një fshat të madh apo global (*global village*). Ndryshimet globale janë tre dimensionale si ato të aspektit ekonomik, politik e kulturor.

2.3.1 Dimensioni Ekonomik i Globalizmit

- Ndoshta dimensionimi më i rëndësishëm i globalizmit është ekonomia botërore kapitaliste. Bota, gjithnjë e më shumë po kthehet në një treg të përbashkët dhe shitësit e këtij tregu janë kompanitë ndërkombëtare (kompanitë që prodhojnë mallëra e shërbime, insitucionet financiare e bankat). Veçoritë e spikatura të ekonomisë botërore kapitaliste mund të radhiten në këtë mënyrë : Punëtorët janë larguar nga kontrolli i mjeteve të prodhimit dhe fuqia punëtore është zhvlerësuar. Përkundër kësaj, makineritë teknologjike (kompjuterat, robotët, çipat...) në prodhimin e mallrave dhe të shërbimeve kanë fituar epërsi.
- Pjesët e një produkti të caktuar prodhohen në vende të ndryshme dhe bashkohen në një vend të përbashkët (prodhimi modul).
- Në vend të prodhimit lokal, standart dhe të stokut është kaluar në prodhimin global, elastik dhe të çastit. (kalimi nga fordizmi në post-fordizëm)
- Në procesin e globalizmit është vështirësuar veçoria e shteteve që formojnë një ekonomi të mbyllur. Kapitali dhe poseduesit e kapitalit janë “ndërkombëtarizur” dhe epoka e kapitalit kombëtar ka marrë fund.
- Fabrikat e pozicionuara më së shumti në Perëndim janë zhvendosur drejt vendeve periferike dhe në këtë mënyrë prodhimi qendror ka marrë fund (decentralizimi). Ka nisur periudha e industrializimit të vendeve periferike (veçanërisht të shoqërive Lindore) dhe për Perëndimin ka nisur periudha e “de-industrializimit”. Me qëllim përsheptësimit e rimëkëmbjes në vendet periferike politikat industrializuese në vend të preferencave afatgjata kanë zgjedhur mënyrat afatshkurtëra të cilat nuk i kushtojnë rëndësi natyrës dhe në këtë mënyrë ndotja e shkaktuar nga industrializimi është në rritje e sipër. (Giddens, 1991: 69-73; Ritzer, 2015 : 53)

Në kuadër të tezave si “qëndrimi i shtetit jashtë ekonomisë do të jetë racional” dhe se “është e pashmangshme që shteti të adaptohet sipas nevojave të ekonomisë globale”, është kthyer në rregull që të aplikohen politikat neo-liberale të ekonomisë. Ato që e përcaktojnë këtë janë vullnetet e shteteve qendrore me në krye SHBA-të. (Kızılcelik, 2004:64)

Të gjitha këto ndryshime kanë nxjerrë një strukturë dikotomike të ekonomisë globale në “fitues” dhe “humbës”: vendet periferike janë bërë më të varura ndaj atyre të qendrës; nuk e kanë fituar dot pavarësinë ekonomike ose e kanë humbur plotësisht atë. Me anë të insitucioneve

ekonomike globale si “Fondi Ndërkombëtar Monetar” (IMF) dhe “Organizata Botërore e Tregtisë” (WTO) merren nën kontroll ekonomitë e vendeve në zhvillim. SHBA-të dhe disa shtete të tjera të zhvilluara i përcaktojnë politikat financiare dhe tregtare të këtyre institucioneve.

Në aspektin e nivelimit ekonomik vërehen diferenca klasore brenda shoqërive të cilat thellohen në mënyrë të vazhdueshme. Sipas të dhënave të raportit të zhvillimit njerëzor (HDR) të Kombeve të Bashkuara të vitit 2010, pasuria e 358 miliarderëve më të mëdhenj në rang global është e barabartë me të ardhurat e 2,3 miliardë njerëzve që përbëjnë pjesën më të varfër (% 45 e popullsisë së botës). Sipas Ritzerit, i cili nisët nga këto të dhëna, e gjithë bota në fakt po globalizohet. Sot, baronët e mallrave, tregtisë dhe armëve përjashtojnë dy të tretat e botës. Pra, po përjetojmë “procesin e globalizimit nga maja”. Sot, “Grupi i të Tetëve”⁷ (G8) të cilat janë fuqi globale po i mbartin në qendrat e tyre burimet e vendeve të periferisë/ të varfra. Me vazhdimin e këtij imperializmi ekonomik, globalizmi do të vijojë të jetë një makth i vërtetë për shumicën tjetër të mbetur të botës. (Talas, 2007:76).

2.3.2 Dimensioni Politik i Globalizmit

Ndryshimi rrënjësor politik në botë ka nisur me “shpërbërjen e Bllokut Sovjetik”: janë braktisur ekuilibrat statike të sistemit politik bipolar gjatë Periudhës së Luftës së Ftohtë dhe në vend të tyre është kaluar në një periudhë dinamike por në të cilën mbizotëron paqartësia. Shpërbërja e strukturave politike midis sistemeve i ka hapur rrugë lindjes së një boshllëku të madh në gjeografinë politike. Nociune si “Rendi i Ri Botëror” pasqyrojnë tendencat për të mbushur këtë boshllëk por në të njëjtën kohë nuk bëhet dot edhe përkufizimi i qartë i këtij nocioni. Madje, është rritur numri i atyre të cilët duke parë gjendjen politike në të cilën ka arritur bota sugjerojnë se do ishte më i përshtatshëm nocioni “Çrregullimi i Ri Botëror”. (Hacısalıhoğlu, 2000: 49)

Në aspektin politik, edhe nëse në botë vërehet një tendencë për t’u unifikuar, struktura formuese e procesit të globalizmit e pamundëson këtë. Panorama aktuale konsiston në një gjendje prej shumë aktorësh, një konkurrencë e shumëfishtë dhe një atmosferë tejet e ngatërruar, e paqëndrueshme dhe shumë dinamike e politikës e cila paraqet një përbërje politike të luhatshme.

⁷ SHBA-të, Japonia, Gjermania, Mbretëria e Bashkuar, Franca, Italia, Kanadaja, Rusia.

Në luftën dhe rivalitetin politik, edhe nëse SHBA-të janë lojtar kyç, pas periudhës së Luftës së Ftohtë nuk duhet neglizhuar fakti se shtetet europiane dhe vende si Japonia kanë përgatitur skenarë të rinj në të cilat ato duhet të jenë aktorë kryesorë. Ky zhvillim ka qenë edhe lajmëtari i parë i Çrregullimit të Ri Botëror por një zhvillim i rëndësishëm është edhe fakti se Rusia dhe Kina janë në kërkim të një faktorizimi. (Hacısalıhoğlu, 2000: 49-51) Argumenti më i qartë në këtë kontekst është Organizata e Bashkëpunimit të Shangait.⁸ Kryetari i shtetit të Rusisë Putin, në forumin e Organizatës së Bashkëpunimit të Shangait në Bishkek në Gusht të vitit 2007 ka theksuar se është e pa pranueshme një botë me një drejtues.

Ndryshimet ekonomike globale e përcaktojnë dhe e formësojnë në masë të gjerë edhe dimensionin politik të globalizmit. Njëri ndër ndryshimet më të rëndësishme politike ka të bëjë edhe me sistemet e shteteve kombe. Në procesin e globalizmit hegjemonia e shtetit-komb ka nisur të diskutohet. Gjatë këtij procesi, asnjë shtet nuk mund të ndërmarrë hapa në mënyrë të njëanshme duke patur parasysh sistemin politik ndërshtetëror që mbizotëron. Kjo gjendje është më e dukshme për vendet periferike. (Wallerstein, 2001). Komandanti legjendar i zapatistëve Markos, në lidhje me fenomenin e globalizmit është shprehur: *“Kur shteti del në skenën e globalizimit nis të striptizojë, dhe në fund të shfaqjes i mbeten vetëm nevojat e saj urgjente, pra fuqitë e të bërit presion.”* Shteti-komb, i është shkatërruar themeli material, i është anuluar hegjemonia dhe pavarësia, i është fshirë elementi politik dhe është kthyer në një bashkësi sigurie e thjeshtë e kompanive të stërmëdha. Zotërinjtë e rinj të botës tashmë nuk e ndiejnë më nevojën për të drejtuar në mënyrë të drejtpërdrejtë; qeveritë kombëtare i kanë marrë përsipër t’i vënë punët në vijë në emër të tyre. (Bauman, 2011: 77).

Paradoksi themelor që spikat në dimensionin politik të procesit të globalizmit është fakti se ndryshimi që cilësohet si “vjetërsim i shtetit-komb” nuk funksionon në mënyrë të barabartë si në shtetet e qendrës ashtu edhe në ato të periferisë. Shoqëritë e zhvilluara Perëndimore teksa përcaktojnë kornizën institucionale të jetës ekonomike botërore, ende vijojnë të mbrojnë/sigurojnë interesat kombëtare dhe t’i kontrollojnë ekonomitë e tyre. Për shembull, dihet se Bashkimi European është një “bashkësi e shteteve kombe” të cilat janë integruar në shumë fusha, ku nuk janë pakësuar instinktet kombëtare, madje në këtë drejtim janë zhvilluar edhe

⁸ Republika Popullore e Kinës, Rusia, Kazakistani dhe Taxhikistani cilësohen si të Pestët e Shangait. Në vitin 1996 ato formuan një strukturë me qëllime ekonomike, politike, ushtarake e kulturore. Kjo organizatë në vitin 2001 me hyrjen e Uzbekistanit e zgjeroi në gjashtë numrin e vendeve pjesëmarrëse. Ndërsa India, Irani, Mongolia dhe Pakistani kanë statusin e vëzhguesit. Në 2012-ën Turqia u bashkangjit në Organizatën e Bashkëpunimit të Shangait si një ortak në dialog. (Organizata e Bashkëpunimit të Shangait, 2014)

politika të reja. Ndërsa modeli që u propozohet vendeve të Lindjes së Mesme të cilat zotërojnë pasuri në naftë, është modeli i “shteteve etnike”. (Hacısalıhoğlu, 2000: 57)

2.3.3 Dimensioni Kulturor i Globalizmit

Në masa të gjera, sot mbrohet teza se në procesin e globalizmit shteti-komb do të tejkalohet gjithnjë e më shumë dhe se në rang global do të sigurohet një bashkim kulturor. Theksi kryesor që i bëhet kësaj teze qëndron në parashikimin se “do të krijohet një kulturë e përbashkët botërore” dhe se “globalja do ta përthithë lokalen pa e përjashtuar atë.” (Hacısalıhoğlu, 2000)

Mendohet se pasqyrimet kulturore të globalizmit kryesisht do të ndjekin dy drejtime të zhvillimit. Fillimisht, në lidhje me parashikimin se do të formohet një kulturë e “përbashkët botërore”, dilet se në përfundimin se në procesin e globalizmit ndryshimet ekonomike (ashtu si edhe në dimensionin politik) përcaktojnë ose formësojnë në pjesë të madhe edhe dimensionin kulturor. Në industritë e reja kulturore, ka një besim drejt një bashkimi kulturore botëror dhe kjo i hap rrugë mendimit se kjo do të ndikojë në të gjithë kulturat botërore si në aspekt të jetesës por edhe të konsumit. (Hacısalıhoğlu, 2000: 65). Agjentët kryesorë të globalizmit kulturor, kompanitë shumëkombëshe, me anë të supermarketeve, të lokaleve të zbukuruar në qytete, përmes markave dhe imazheve të tyre, përmes reklamave të llojit “*rini e çmendur, kur je e uritur, nuk je vetja!*” mundohen të krijojnë një “qytetari botërore” dhe “botë konsumerizmi.” Përfundimi është se në vend të formimit të një kulture botërore, në fakt po shfarosen kulturat ekzistente. (Talas dhe Kaya, 2007:152).

Së dyti, është i diskutueshëm edhe ligjërimi se “globalja do e përthithë lokalen pa e përjashtuar.” Sipas vërtetimit të Kılıçbay i cili ka ndjekur zhvillimet në botë, zhvillimet në nivel planetar tregojnë se në botë ekziston perandoria e Mc Donalds-it dhe Levi’s dhe gjithçka lokale gjithnjë e më shumë po lokalizohet, po marginalizohet dhe po e humbin gjithnjë e më shumë shansin për të qenë elementë globalë. Edhe ushqimet më tipike nuk mund të mbijetojnë duke i përkitur vetëm një gjeografie, ose do të globalizohen ose do të shfarosen.” (2002: 86)

Njëri ndër ndryshimet kulturore në procesin e globalizmit ka lidhje edhe me çështjen e “identitetit”. Para viteve 1980 kur nuk flitej shumë për nocionin e globalizimit, identitetet e përkufizuara në botë ishin të karakterit “kombëtar”. Por, në vitet kur procesi i globalizimit fitoi shpejtësi, mikro kulturat gjetën mundësinë të prezantojnë vetëveten me shtimin e mundësive të

komunikimit. Në vijim, mikro kulturat dhe mikro nacionalizmat janë kthyer në rryma të cilat e kanë kërcënuar identitetin kombëtar. Sipas vendit, ato që e mbrojnë me zell procesin e globalizmit e vështirësojnë identitetin kombëtar me tentativat për krijimin e një identiteti sub-kombëtar. Por, është e vështirë të pretendosh se identitetet që krijohen do të jenë të mjaftueshme për të tejkaluar pasiguritë që sjell bota bashkëkohore.

Një gjendje tjetër që tërheq vëmendjen në çështjen e “identiteteve” ka të bëjë me faktin se popujt e zhytur në ëndrrën e kapitalizmit perëndimor janë kthyer në masa që shpenzojnë më shumë se sa prodhojnë e që konsumojnë vetëm për t’u dukur. Ky është një ndryshim i rëndësishëm i cili do ta ndryshojë edhe “perceptimin e identitetit lokal”. Megjithëse nuk e kanë pjesë të kulturës, në Arabi, në Indi, Turqi e në vende të ndryshme vërehen të rinj që ushqehen në këmbë me hamburgerë e kola, që e ndjekin modën perëndimore në veshje, që dëgjojnë muzikë rap e xhaz. Këto të rinj i paraqesin më së miri shembujt e “asimilimit të vullnetshëm” të identiteteve lokale.

Me dominimin gjithnjë e më shumë të kapitalizmit institucioni i besimit po bëhet gjithnjë e më shumë një element folklori. Shoqëritë perëndimore e përjetuan këtë eksperiment dhe duket se tani radha ka ardhur tek ato të popujve periferikë. (Kılıçbay, 2002: 86)

Një nocion tjetër i rëndësishëm i ndryshimit kulturor është edhe “hegjemonia kulturore” dhe gjuha si mjet i saj. Luftën për dominim midis gjuhëve e ka fituar anglishtja me ndikimin e SHBA-ve dhe Mbretërisë së Bashkuar dhe bashkë me globalizimin edhe anglishtja do të përhapet gjithnjë e më shumë. (Kılıçbay, 2002: 86) Anglishtja flitet zyrtarisht në tetë vende të botës dhe është gjuha e tretë që flitet më shumë. Megjithatë ajo pranohet si gjuha e komunikimit. (Renditja e gjuhëve, 2014) Së bashku me faktin e të qenit një mjet i hegjemonisë kulturore, anglishtja depërton tek gjuhët lokale duke prishur strukturën dhe origjinalitetin e tyre.

Mjeti më efikas i procesit të ndryshimit global mbi kulturat është media. Media globale përdoret në fushat ekonomike, politike e kulturore për të siguruar legjitimitetin e politikave dhe praktikave dhe formimin e shoqërisë së konsumit. Sergie Latouche (1996) shprehet se bota është përngjasuar me atë perëndimore përmes kulturës e veçanërisht përmes medias. Sipas të dhënave që Latouche përdor si argumente tre nga katër lajme që kalojnë në agjensitë e lajmeve në ditë në botë dalin nga katër agjensi (AP, CNN, BBC, Reuters). Shumë media lokale të botës janë të abonuara në këto katër kartelet mediesh. Kartelet e medieve vendosin për brendësinë e lajmeve, kohën dhe intensitetin e tyre. Për pasojë, ka hapësirë për manipulime. Është shumë e vështirë që

të lançohet një lajm të cilin nuk e duan hegjemonët dhe e vërteta e tyre është kthyer në realitetin e botës.

Por, megjithatë mund të flitet edhe për dobitë që globalizmi sjell. Në sajë të mjeteve të komunikimit të rigjallëruara dhe të masivizuara në kuptimin e vërtetë të fjalës është lehtësuar rruga për të arritur tek informacioni. Një analist shprehet se me daljen e gazetave moderne një njeri që jeton në një fshat mund t'i kuptojë ngjarjet më mirë se prijësit e para një shekulli. Së bashku me lehtësimin e arritjes tek dija janë formuar edhe rrjetat e komunikimit virtual (mediat sociale). Kjo gjendje e emërtuar si “globalizim nga poshtë” thuhet se nuk kontrollohet dot nga hegjemonët. (Latouche, 1996)

Sipas Wallerstein përdorimi i globalizmit pas viteve 1980 nuk është një rastësi por është i qëllimshëm. Liberalizmi i cili që nga shekulli i 19 ka formuar gjeokulturën⁹, është kapur pas nocionit të globalizmit për të shpëtuar nga krizat në të cilat është zhytur. (2001). Sipas Frank dhe Gills mund të bëhet edhe leximi i historisë globale të njerëzimit prej 5000 vjetësh. E re në këtë proces është vetëm ndryshimi i mjeteve të fitimit të kapitalizmit që shprehet si financiarizimi i kapitalit; pra, edhe kolonizimi ka ndërruar ngjyrë. (Tatar, 2013:65)

Në Lindjen e Mesme strukturat shtetet dhe lëvizjet po pësojnë ndryshime gjatë periudhës së hershme dhe të vonshme të globalizmit. Aleancat e lidhura më herët në periudhën e Luftës së Ftohtë, me globalizmin janë kthyer në alenca që mbledhen rreth fraksioneve fetare e interesave. Duket hapur që SHBA-të po mundohen të formojnë një Lindje të Mesme të re në linjën islame sunite.

Kundër kësaj fuqie qëndron kampi i formuar nga Irani, Hizballahu në të cilin janë shtyrë edhe Siria dhe Iraku. Ëndrra e bashkimit të shteteve arabe¹⁰ si një kundërpeshë ndaj pan-arabizmit që kishte filluar në fillim të shekullit të 20 e që kishte arritur majat me armiqësinë ndaj Izraelit në vitet 1950-1960 do të marrë fund bashkë me shekullarizmin. Tashmë, në këtë proces të globalizimit kur për interes thuren aleanca me çdolloj entiteti, nacionalizmi arab duket që ka rezultuar pa sukses dhe kanë dalë në skenë lëvizje fundamentaliste e anti-moderniste. (Hardt dhe Negri, 2000: 165) Gjithashtu kanë lindur edhe organizata radikale islamike si Hamas, Hizballah dhe së fundmi ISIS. Nga ana tjetër, LVM-ja e cila mendojmë se ka pësuar një ndryshim të

⁹ Gjeokultura: është një nocion që flet për normat e pranuar gjerësisht në botë si një sistem. Në sistemin ndërshtetëror përdoret termi gjeopolitikë për të theksuar bashkësitë e forcës dhe manipulimet. Me një përkufizim më të gjerë gjeokultura do të thotë: pranimi i liberalizmit si një ideologji funksionale.

¹⁰ Naseri kishte tentuar të formonte Republikën e Bashkuar Arabe por që kjo kishte rezultuar e pasuksesshme.

përgjithshëm, në procesin e globalizmit i ka braktisur mendimet radikale islame duke u munduar të përshtatet me “Rendin e Ri Botëror.” Veçanërisht pas sulmeve të 11 Shtatorit, ka treguar kujdes të duket e moderuar përballë luftës së shteteve perëndimore kundër islamit radikal dhe kështu ka shkuar drejt vijës post-islamiste.

2.4 Lëvizjet Shoqërore

Termi i lëvizjeve shoqërore për herë të parë është përdorur në Francë në shekullin e 18 nga mendimtari Shaint Simon. Simoni e ka përdorur termin “lëvizje sociale” për të cilësuar protestat shoqërore në vendin e tij dhe në shtete të tjera të cilat ishin reagime shoqërore kundër strukturave ekzistuese. (Marshall, 1999:746) Lëvizje shoqërore quhen të gjitha ato grupe sociale të cilat brenda shoqërisë ndërmarrin hapa të përbashkëta përreth një qëllimi të caktuar, brenda një plani e programi për të ndërmarrë veprime të përbashkëta. (Erjem dhe Kızılçelik, 1996: 494) Ndërsa sipas një përkufizimi tjetër, lëvizjet shoqërore janë entitete kolektive të njerëzve që ndajnë të njëjtat shpresa, ndienja dhe interesa dhe që organizojnë edhe protesta të organizuara në mënyrë të vetëdijshme, të planifikuara e që kanë një qëllim të cilat janë formuar nga burra dhe gra. Lëvizjet shoqërore mund të shihen si tërheqje në mënyrë kolektive nga mbështetja ndaj strukturave ekzistuese dominante. (Brecher, e në vazhdim 2000 : 44).

Lëvizjet shoqërore tiplologjizohen si të vjetra dhe të reja. Cilësohen si të tilla jo për shkak të kohës kur ato kanë lindur, por, në bazë të metodave që përdorin, për realizimin e qëllimeve të tyre.

2.4.1 Lëvizjet Shoqërore të Vjetra

Thelbi i lëvizjeve të vjetra shoqërore mbështetet në “luftën e klasave”, pra në mospërputhshmëritë e kapitalizmit. Metodat kryesore të këtyre lëvizjeve ishin organizimi i demonstratave dhe grevave kolektive, madje në rastet kur nevojitej edhe përdorimi i dhunës dhe armëve. Karl Marksi mospërputhshmëritë e sistemit kapitalist dhe luftën e klasave e mbështeste në termin “Komuna e Parisit” që lidhej me luftën klasore në Francë. (Arrighi, 1989: 17) Harvey i lexonte këto përplasje si luftë qytetesh. Sipas tij, lufta e klasave në qytete kishte një histori manhitëse. Shembujt më të pastër në këtë aspekt janë lëvizjet nacionaliste që nisën në Paris në vitin 1789 e që më pas vijuan në Komunë nga vitet 1830 deri në vitet 1871. (Harvey, 2012: 171)

Me ndikimin e marksizmit, përpjekjet e klasës punëtore pësuan në intensitet në shekullin e 19 por u ndërprejnë me nisjen e Luftës së Parë Botërore. Më pas, për t'i bërë ballë kësaj lufte klasash borgjezia përdori elementin nacionalist. Fillimisht në Angli, klasa punëtore angleze doli në skenë duke e ndarë veten nga punëtorët irlandezë. Kjo përpjekje për të krijuar një klasë punëtore e borgjezi kombëtare u konsiderua si një çelës i rëndësishëm për mbrojtjen e interesave të klasave. (Arrighi, 1989: 30) Sigurisht që këto zhvillime ishin ndër shkaqet më të rëndësishme për daljen në dritë të termave “komb” dhe “shtet-komb”. Ndërsa më vonë, krahas lëvizjeve klasore ato u bënë shkak edhe për lindjen e lëvizjeve çlirimtare. Lëvizjet anti-sistem¹¹, nacionalizmi anti-imperialist dhe anti-kapitalizmi proletar në thelb duke u munduar të fitonin legjitimitet, u shndërruan në “lëvizjeve çlirimtare kombëtare”. (Arrighi, 1989: 33)

Ka shumë lloje të lëvizjeve kombëtare në botë. Duke nisur nga shekulli i 19 deri në shekullin e 21 edhe nëse është e pamundur të bëjmë një ndarje të qartë të lëvizjeve popullore, ato tregojnë ndryshime në mënyrën e të organizuarit, qëllimin, metodat e përpjekjes dhe ideologjinë që përmbajnë. Ndryshimet shoqërore ndikojnë në veprimet, qëllimet dhe metodat e këtyre lëvizjeve. Kjo i ndan lëvizjet në tre lloje: nga këto, “lëvizjet shoqërore” (janë lëvizjet që borgjezia ka nisur ndaj proletariatit, punëdhënësi ndaj punëtorit) dhe “lëvizjet kombëtare çlirimtare” (lëvizje që nis një origjinë etnike ndaj një etnie tjetër) kanë si qëllim marrjen në kontroll mekanizmin e shtetit. Krahas këtyre dy lëvizjeve ka edhe “lëvizje social-demokrate” të cilat synojnë realizmin e objektivave të veta përmes reformave. (Arrighi, 1989)

Lëvizjet e vjtra sociale apo lëvizjet anti-sistem kanë lindur si reagim ndaj problemeve të shkaktuara nga sistemi kapitalist dhe imperializmi kanë synuar të marrin në dorë drejtimin e shtetit. Të njëjtat kanë arritur të vijnë në pushtet në gjysmën e parë të shek. 20, por nuk i kanë jetësuar premtimet dhe shumica i kanë zhgënjyer anëtarësinë e tyre.

2.4.2 Lëvizjet e reja shoqërore

Lëvizjet e reja shoqërore kanë lindur si rezultat i kalimit nga “shoqëria industriale” në “shoqërinë post-industriale”, nga “kapitalizmi i organizuar” në “kapitalizmin e paorganizuar”. Këto lëvizje në vend të lëvizjeve të klasës punëtore që mbështeteshin në interesin e klasës sjellin çështjet e kulturës, identitetit, pavarësisë dhe jetesës cilësore. Nocioni “i ri” në këtë përkufizim

nuk ka lidhje me aspektin kronologjik por nënkupton një ndryshim nga lëvizjet e grupeve të “vjetra” që bazohen tek shtresat shoqërore. (Coşkun, 2007: 134)

Politikat që nisën të aplikohen në Perëndim pas Luftës së Dytë Botërore bënë që shteti të ndërhynte në ekonomi dhe të hidheshin hapa drejt rritjes së përgjegjësisë në çështjet sociale. Këto politika sociale të praktikuara nga shtetet kombe perëndimore, nga njëra anë përcaktonin kufijtë e shfrytëzimit në punë, kurse nga ana tjetër e tërhoqën brenda sistemit klasën punëtore e cila u shtua niveli i mirëqenies në sistemin e klasës punëtore. (Harman, 2002:24) Në këtë drejtim, zhvillimet makro u kanë hapur rrugë shumë zhvillimeve të reja. Njëra ndër këto zhvillime janë edhe lëvizjet e reja shoqërore që përfaqësojnë vizionet që lindën në vitet 1960. (Crossley, 2003:150 Akpınar, 2011: 62) Në vitet 1950, demonstratat studentore që nisën në Francë, Gjermani, Angli dhe në shumë vende të tjera të botës, më pas lëvizjet feministe, lëvizjet ambientaliste dhe zhvillimet brenda Katolicizmit ishin tregues të lëvizjeve të reja shoqërore. Lëvizjet studentore të vitit 1968 u hapën rrugë lëvizjeve të të rinjve (që lindën në SHBA me vrasjen e Martin Luther Kingut), kërkesave për demokraci të shtresës së mesme, protestave që nisën kundër luftës në Vietnam dhe protestave kundër racizmit. (Tilly, 2004: 113)

Demonstratat anti-kolonialiste dhe kundër SHBA-ve pas luftës së Vietnamit, protestat e shoqërive vendase për zgjerim të të drejtave civile, zhgënjimi tek popujt socialistë me pushtetet despotike janë tregues të lindjes së një lloji të ri të lëvizjeve shoqërore. Sidomos përfundimi i lëvizjeve punëtore dhe lëvizjet kritike të shoqërisë post-industriale u hapën rrugë lindjes së lëvizjeve shoqërore të ndryshme nga lëvizjet e vjetra shoqërore që ekzistonin deri në atë kohë. (Wallerstein, 2001 dhe Tilly, 2004: 116).

Ritzer tërheq vëmendjen duke theksuar se pikat e përbashkëta të këtyre lëvizjeve qëndrojnë në faktin se ato janë kundër globalizmit. Ato përdorin metoda jotradicionale (siç janë protestat në rrugë) dhe këto veprime i drejtojnë gjithnjë e më shumë në një shtrirje globale. Këto lëvizje kanë forma organizimi elastike dhe janë të lidhura me shumë rrjete të tjera. Të njëjtat mund të quhen edhe “globalizëm alternativ” (Ritzer, 2015 : 50).

Nisja e lëvizjeve të reja shoqërore është rrjedhojë e kapitalizmit dhe imperializmit por është pasojë e zhgënjimit që kishin krijuar lëvizjet e vjetra shoqërore. Sipas Wallersteinit (2001), ngjarjet e vitit 1968 janë treguesi më i qartë i këtij aspekti. Lëvizjet e reja shoqërore kanë edhe pika të përbashkëta me lëvizjet e vjetra shoqërore. Për shembull, që të dyja llojet e lëvizjeve kanë lindur si reagim ndaj sistemit kapitalist e imperialist. Problemet të cilat nuk u zgjidhën dot nga

lëvizjet e vjetra shoqërore dhe problemet e tjera që dolën si pasojë e thellimit të kapitalizmit bënë që lëvizjet e reja të dilnin vetvetiu nga reagimet në rrugë. Të dyja llojet e lëvizjeve megjithëse janë kundër sistemit, por nuk mund të thuhet se lëvizjet e reja janë vazhdimësi e atyre të vjetrave sepse këto kanë veçori të tjera. Ashtu siç përdorin metodat e përpjekjeve lokale e shoqërore, këto kanë tendencë t'i përcjellin organizimet e tyre edhe në hapësirën globale. Lëvizjet e reja shoqërore të cilat e kanë kuptuar se marrja e pushtetit nuk mjafton për zgjidhjen e problemeve, kanë zgjedhur rrugën e organizimeve me metoda të aksioneve në mikro plan për çështje të ndryshme si ambientalizmi, të drejtat e njeriut, feminizmi, demokracia, problemet etnike etj.

Sot, problemet të cilat janë çështje të një grupi të caktuar shoqëror, si rezultat i procesit të globalizmit kthehen në problem të përbashkët të gjithë botës. Fillimisht ndërtohen bashkësi në botën virtuale me anë të rrjeteve sociale e më pas të njëjtat shndërrohen në lëvizje shoqërore në mjedisin real. Bota virtuale në të cilën secili gjen diçka nga vetja e tij, përmes premimeve të ndryshme arrin që ti joshë individët”. (Tatar, 2013: 11).

Tabani shoqëror i lëvizjeve të reja shoqërore e tejkalon përbërjen klasore dhe synon më shumë elementë të statusit shoqëror si mosha apo gjinia. Karakteri ideologjik i lëvizjeve të reja shoqërore qëndron në një pikë krejt të kundërt me ideologjinë marksiste e cila ishte elementi përbashkues i veprimeve të klasës punëtore.

Lëvizjet e reja shoqërore kanë si qëllim reforma institucionale që do të zgjeronin mekanizmat vendimarrëse. Ato synojnë “dinamikën demokratizuese” në jetën e përditshme dhe zgjerimin e dimensionit civil të shoqërisë përballë dimensioneve politike në jetën shoqërore. Në lëvizjet e reja shoqërore kanë lidhje me probleme simbolike kulturore siç është identiteti. Lëvizjet e reja shoqërore janë të shpërndara dhe nuk kanë një qendër. (Coşkun, 2007)

2.4.3 Qasje të ndryshme ndaj lëvizjeve të reja shoqërore

Sipas klasifikimit të Buechler, lëvizjet e reja shoqërore mund të ndahen në dy grupe, në ato “kulturore” dhe “politike” (Buechler, 2000: 48-51 dhe Savran, 1992: 9, transmeton Coşkun, 2007: 139):

Qasja kulturore (këndvështrimi post-marksist), e përfaqësuar nga Habermas, Laclau, Mouffe, Inglehart, Touraine, Melucci, Castells dhe Cohen dhe Arato, pretendon se ka një shkëputje radikale midis lëvizjeve kulturore të së shkuarës prej atyre të sotmeve. Kjo qasje e barazon tërësinë shoqërore me kushte semiotike ose kulturore, vë theksin mbi natyrën e

decentralizuar të pushtetit dhe qëndresës dhe përqendrohet në krijimin e zonave të lira në jetën e përditshme, në shoqërinë civile dhe midis shtetit dhe popullatës së thjeshtë. Lëvizjet e reja shoqërore bazën e tyre nuk e kanë tek shtesa, por tek vlerat dhe ideologjitë e ndryshme. Në këtë aspekt, lëvizjet shoqërore “zënë vendin” e luftës së klasave dhe për pasojë nxisin politika klasore. .

Qasja politike (këndvështrimi neo-marksist) analizon përbërjen bashkëkohore të klasave duke i përkufizuar me nocionin klasor bazën shoqërore të lëvizjeve; ajo e trajton kapitalizmin e përparuar si një entitet shoqëror dhe pretendon se midis kapitalizmit dhe daljes në pah të lëvizjeve të reja shoqërore ka lidhje të fuqishme. Mospërputhshmëritë dhe antagonizmat e reja që dalin në pah kryesisht varen nga problemet që lindin në marrëdhënien kapital-punë. Sipas kësaj qasjeje, aleancat midis lëvizjeve me bazë klasore dhe atyre që nuk bazohen tek klasat mundësojnë që lëvizjet e reja shoqërore të nxisin zhvillim dhe përparim. Midis personave të qasjes politike që pretendojnë se ka një “vazhdimësi” midis lëvizjeve të vjetra shoqërore me ato të reja mund të përmenden Offe, Wallerstein dhe Williams.

Qasja kulturore (si një ligjërim ideologjik), interpretimi se “lëvizjet klasore kanë mbaruar dhe pas kësaj nuk do të ketë më zhvillim por në vend të saj do të dalin në pah lëvizje të reja shoqërore” nuk përputhet plotësisht me realitetin. Duke qenë se sistemi kapitalist ende nuk është zhdukur, konstatohet se edhe lëvizjet klasore do të vijojnë së ekzistuari duke ndryshuar vazhdimisht. (Coşkun, 2007: 112)

Megjithatë, është i vërtetë fakti se së paku lëvizjet e reja shoqërore në aspektin formal ndryshojnë nga të vjetrat. Ndryshimet midis lëvizjeve të vjetra dhe atyre të reja në mënyrë të përmbledhur mund të paraqiten kështu: cilado qasje të preferohet e vërteta është se si një kusht i përbërjes shoqërore dhe funksionalitetit të saj, politika ka ndryshuar dhe lëvizjet e reja shoqërore kanë dalë më shumë në pah. Këtu bëhet i qartë fakti se politika parlamentare ka rrëshqitur në fushën e shoqërisë civile dhe institucionet tradicionale politike kanë humbur vlerë. Gjithashtu duhet theksuar se lëvizjet e reja shoqërore janë të ndryshme nga grupet e interesit ashtu si metodat e tyre politike janë të ndryshme nga mënyrat rutinë të politikës.

Së pari, lëvizjet e reja shoqërore kanë ndryshuar edhe profilet e tyre pjesëmarrëse. Tani ka ndryshuar statusi i punëtorit, kurse protestat nuk bazohen vetëm në shtresat shoqërore por edhe në ambientalizëm, feminizëm, etni, besim e shumë fusha të ndryshme në të cilat njerëzit që bashkohen mund edhe mos të kenë qëllime të përbashkëta. Lëvizjet e reja shoqërore

përgjithësisht nuk synojnë të rrëzojnë pushtetin me anë të dhunës por me veprime paqësore ta detyrojnë shtetin të demokratizohet. Lëvizjet shoqërore të shekullit 21 e kanë zgjeruar strukturimin e rrjetit të lëvizjeve të reja shoqërore. Protestat e zhvilluar në vitin 1999 në Seattle të SHBA-ve kundër Konferencës së Ministrave të Organizatës Botërore të Tregtisë, zhvillime si Forumi Social Botëror i mbajtur në vitin 2001 në Porto Alegre të Brazilit kanë qenë fillimi i një lëvizjeje globale të rezistencës. Ashtu si lëvizjet e vjetra edhe lëvizjet e reja shoqërore janë lëvizje që organizohen në një kohë të shkurtër e që nuk kanë qëllime afatgjata për të marrë nën kontroll pushtetin. Lëvizjet e reja shoqërore më shumë se me bazament klasor apo ideologjik, janë organizuar mbi themele socio-kulturore si reagim ndaj problemeve të shkaktuara nga politikat neo-liberale. Në shekullin e 21 media sociale luan një rol të rëndësishëm në organizimin e lëvizjeve të reja shoqërore.

Në lëvizjet e reja shoqërore hierarkia e organizimit është e dobët dhe informale. Në përbërjen e tyre pavarësia e individit është element bazë. Në vend të strukturës vertikale që vërehet në lëvizjet e vjetra shoqërore, këtu organizimi është horizontal. Lideri i lëvizjes (nëse ka) nuk është karizmatik ose me veçori “shpëtimtari”, më së shumti pranohet si personi që koordinon dhe që inkurajon pjesëmarrjen me qëndrimin e tij demokratik. Pjesëmarrësit në lëvizje janë individë që vijnë nga shtresa të ndryshme shoqërore; në mesin e tyre ka persona me arsim të lartë, krah pune, persona me status të lartë profesional, studentë, gra shtëpiake, të papunë të arsimuar, (ndonjëherë) bujqër dhe biznesmenë. Për shkak të përbërjes së tyre të dobët/elastike, lëvizjet e reja shoqërore janë relativisht afatshkurtëra. (Tatar:2013:22) Grupet e mëdha që merrnin pjesë në lëvizjet e vjetra shoqërore, sipas situatës kryenin edhe akte të dhunshme. Ndërsa aktivistët e rinj e shprehin vetveten në rrugë më kreative duke u munduar të tërheqin interesin, përgëzimin dhe simpatinë e publikut. Këto aktivitete kryesisht lajmërohen nga interneti. (Offe, 1999 transmeton Tatar, 2013: 13-14).

2.4.4 Lëvizja e Vëllazërisë Myslimane (LVM) në kontekstin e lëvizjeve shoqërore

Si nga mënyra e organizimit/përpyekjeve ashtu edhe nga qëllimet dhe objektivat, LVM-ja është një lëvizje e vjetër shoqërore. Pakënaqësia që imperializmi dhe presioni i pushtetit kishin krijuar mbi shoqërinë luajtën rol të rëndësishëm në organizimin e LVM-së. LVM-ja nuk është

organizuar si lëvizjet e reja shoqërore për kauza afatshkurtë por ka përcaktuar qëllime kundër sistemit të vjetër (*ancien regime*). Fillimisht, pas shtënies në dorë të pushtetit (2011) ato kishin si qëllim formimin e një shoqërie të zhvilluar islame në Egjipt, për pas shtrirjen në Lindjen e Mesme dhe si qëllim kryesor ishte mbledhja e të gjitha shoqërive islame nën një flamur duke formuar kështu një Organizatë të Popujve Myslimanë. LVM-ja është organizuar nën një hierarki të rreptë dhe ka një përbërje homogjene.

Koncepti i saj i drejtimit nuk është demokratik por funksionon në bindjen ndaj liderit. Ka një formë organizimi të disiplinuar e hierarkike dhe për t'u anëtarësuar ka një zinxhir rregullash që duhen plotësuar. Ndërsa në lëvizjet e reja shoqërore ka një organizim elastik dhe nuk janë hierarkike. Ashtu si lëvizjet e vjetra shoqërore edhe LVM-ja ka një organizim që bazohet në elementin ideologjik, ndërsa në lëvizjet e reja shoqërore si objektiv janë problemet e shkaktuara nga neo-liberalizmi dhe, kur arrihet qëllimi organizimi shpërbëhet.

2.5 Pranvera Arabe



Pranvera Arabe është një zinxhir aktesh të nisura nga rinia e klasës së mesme që lindi në gjeografinë e Afrikës Veriore dhe Lindjes së Mesme (Tunizi, Marok, Egjipt, Libi, Bahrejn, Jemen, Algjeri, Jordani) si reagim ndaj regjimeve shtypëse-autokratike në këto vende shumica e të cilave e kishin fituar pavarësinë në gjysmën e dytë të shekullit 20. Demonstratat nuk ishin vetëm kundër politikave anti-demokratike, por edhe një reagim ndaj papunësisë, inflacionit dhe kushteve të pamjaftueshme ekonomike. Revoltat arritën rezultate të dukshme: në vende si Egjipti e Tunizia arritën të rrëzojnë edhe qeverinë. (Amin, 2012:94)

Më 17 dhjetor 2010 në Tunizi një shitës rruge i quajtur Muhammed Bouazizi (emri i vërtetë është Tarik et-Tajjib) i vuri flakën vetes si protestë ndaj policisë e cila “nuk e lejonte të punonte” dhe me këtë akt ndezi edhe fitilin e Pranverës Arabe. Me vdekjen e Bouazizit populli i revoltuar tunizian organizoi sulme kundër ndërtesave publike për të protestuar ndaj shtypjes së

regjimit dhe varfërisë në vend. Këto akte u kthyen në një revoltë të përgjithshme që çoi në rënien e regjimit. Rënia e regjimit të presidentit Tunizian Zejnel Abidin Bin Ali (14 janar 2011) shkaktoi efekt dominoje dhe lëvizjet popullore nisën në Egjipt (25 janar 2011 në sheshin Tahrir), më pas në Libi (më 17 shkurt 2011 nisën protestat kundër Gaddafit), Bahrejn (më 14 shkurt u mbajtën protestat e para të mëdha kundër regjimit), Siri (më 18 mars 2011 në vend nisën revoltat), Liban (25 janar), Marok (9 mars 2011), Jordani (25 shkurt), Irak (25 shkurt) dhe në Jemen (më 23 janar 2011 nisën protestat ndaj presidentit Ali Abdullah Salihut)(Halili, 2010:243). Protesat që zgjatën për shumë muaj në Siri nxitën një luftë civile e cila më pas do të fitojë edhe dimensione ndërkombëtare dhe që ende vijon. Si rezultat i protestave që zgjatën për muaj me radhë në sheshin Tahrir, Kryetari i Shtetit u detyrua ta lërë detyrën dhe në zgjedhje do të fitojë opioni i Mursit që do të rrëzohet me grusht ushtarak dhe në zgjedhjet e organizuara presidenciale do të fitojë Kryetari i Shtabit të Përgjithshëm të ushtrisë Sisi. Ndërsa fundin më të përgjakshëm e përjetoi lideri i Libisë Muammer Gaddafi. Ai i rezistoi lënies së kolltukut por më 20 tetor u kap nga rebelët në qytetin e tij të lindjes Sirte dhe u vra. Megjithëse u mbajtën zgjedhjet dhe u krijua qeveria përsëri në vend nuk është vënë rendi. Si rezultat i revoltimit të klaneve fisnore në vend ende qeveria nuk ka arritur të sigurojë legjitimitet. Në Tunizi zgjedhjet u fituan nga partia Nahda (Rilindja) por pakënaqësitë e popullit ende nuk kanë marrë fund. Në Jemen, Salih e dorëzoi pushtetin dhe u mbajtën sërish zgjedhje ndërsa në Bahrejn (Arabia Saudite i dërgoi ndihmë ushtarake regjimit), në Marok dhe Jordani protestat u shtypën me dhunë. (“Një vjet pas kalimit të Pranverës Arabe”, 2011; Castells, 2013; 235-242 dhe Aktaş, 2012, Qose,2015:101)

Gjatë kohës që në Afrikën Veriore dhe në Lindjen e Mesme vijonin protestat u zhvillua një debat i gjerë edhe në lidhje me termin “Pranverë Arabe”. Nocioni u diskutua më së shumti për brendësinë e vet ideologjike dhe u vu theksi te ndikimi i fuqive të jashtme (imperializmi). Sipas Çubukçu që ka qenë gazetar për shumë kohë në Lindjen e Mesme, analiza terminologjike e lëvizjeve shoqërore është kështu:

Nocioni i Pranverës Arabe është ideologjik dhe ka probleme në vetvete. Kur në Tunizi nisën dallgët e para të revoltave dhe kur në një kohë të shkurtër ato u ndoqën nga protesta të ngjashme edhe në Algjeri e Jordani, analistët e mediave Perëndimore përdorën termin “Pranvera Arabe”; termi u pëlqye aq shumë sa që nuk u diskutua mbi të. Por, edhe nga vetë kuptimi që mbart “Pranvera” është zgjim por është i shkurtër në kohë dhe duhet të jetë menduar. Mendoj se termat

si “revoltë” ose “revolucion” i janë dukur antipatikë medias Perëndimore dhe neo-liberalëve dhe për këtë arsye nuk janë përdorur. Prandaj, në vend të fjalës Pranverë Arabe është më e drejtë të përdoren termat si “Zgjimi Arab” ose “Revoltat Arabe” të cilat nuk janë afatshkurtëra. As “Revolucion” nuk mund t’i themi sepse ato nuk ishin të organizuara që në fillim dhe nuk mund të thuhet ende se e kanë ndryshuar rendin politik. Por u diskutua shumë se a është revolta Arabe apo është revolucion. Të rinjtë që dolën rrugëve thonë që ky ishte një revolucion. Edhe nëse si zhvillim dhe përfundim nuk u realizua si revolucion për ata, mënyra e daljes dhe e rrjedhës së ngjarjeve ishte një revolucion. (2013:190)

U diskutua gjatë mbi revoltat që u ndoqën me “emocione” në të gjithë botën por ajo që dihet është fakti se Pranvera Arabe nuk është një lëvizje që lindi si një rastësi e çastit. Slavoj Zhizhek shprehet se kërkesa e vërtetë e këtyre ngjarjeve ishin barazia, liria në themelin laik dhe drejtësia. (2011) Gjendja e varfërisë e mjerimit që ishte shkaktuar nga aplikimi i pamëshirshëm dhe me “dhunë” i politikave neo-liberale nga ana e drejtimeve totalitare arabe, u kishte hapur rrugë pakënaqësive prej shumë kohësh. Demonstrata të vogla e të mëdha që ishin mbajtur që në vitet 1990 i jepnin shenjat e Pranverës Arabe. (Amin, 2011; Çubukçu, 2013) Sipas analizës së Amin-it, politikat neo-liberale që ishin ndër shkaqet themelore të lëvizjeve masive, në të vërtetë u shërbenin përfitimeve të shoqërive ndërkombëtare dhe që kishin formuar një sistem ekonomik plotësisht të papërshtatshëm. Brenda kësaj përbërjeje ekonomike, teksa klasa e mesme po zvogëlohej gjithnjë e më shumë, në klasat e poshtme varfëria po thellohej. (Amin, 2011)

Sipas analizës së Bayat (2013), një veçori e rëndësishme e dallgës së revoltës nuk ishte vënia në përparësi e kërkesave islamike ashtu si në revoltat e mëhershme. Sipas tij, ky zgjim i klasës së mesme kishte një arsye, arsimimin, apo vetëdijësimin e rinisë.

Në 20-30 vitet e fundit me rritjen e të ardhurave nga nafta, rinia e Lindjes së Mesme ka arritur një nivel të lartë arsimimi që ka bërë që ata të mos jenë të kënaqur në aspektin socio-ekonomik. Sidomos papunësia është kthyer në një fenomen kronik dhe tashmë njerëzit janë të mërzhitur nga qeverisjet autokratike të cilat janë të mbyllura ndaj lirisë ekonomike. Kishte mjaftuar vetëm një shkëndijë (vetëdjegia e Bouazizit) për shpërthimin e revoltave që fillimisht nisën në Tunizi, që përfundoi me rrëzim të pushtetit, që ua hapi rrugën edhe revoltave të tjera që më pas u përhapën edhe në Libi, Egjipt, Siri.(Qose,2015:101).

Sipas Bayat veçoria më e rëndësishme e dallgës së revoltave ishte pamja post-islame, nuk kishin ngjashmëri me revoltat e mëhershme që kishin karakter islam. (Yıldırım: 2011) Pas

viteve 1980, 1990 e deri në ditët tona në botën arabe vërehet një ndryshim në politikën qeverisëse nacionaliste dhe në politikën ku mbizotërojnë elementët islamistë: mungonte gjuha fetare. Njerëzit, në vend të sloganeve për një shtet islamik, ishin të përqendruar në temat e demokracisë, drejtësisë sociale dhe dinjitetit njerëzor. Në Egjipt Selefishët dolën nëpër sheshe duke deklaruar se “demokracia është haram” dhe duke kërkuar që për bazë të merren vetëm normat e Sheriatit, por shumica e popullit tregonin preferenca për një shtet civil demokratik në të cilin iu garantohen të drejtat grupacioneve fetare. Pra bëhet fjalë, për një tendencë post-islamike. Në të vërtetë, liderët që marrin për bazë fenë tregojnë si model të tyre AKP-në e Turqisë, që flet për një shkëputje nga modeli i shtetit teokratik shtypës si ai i llojit iranian. (El-Huvejrini, 2016:64).

Sipas Amin, para revolucionit të Botës së Tretë (dhe, ndoshta edhe pas revolucionit) sistemet e paqëndrueshme në pjesë të madhe ishin themeluar dhe qëndronin me mbështetjen e SHBA-ve. (1995: 15) Kjo gjendje la gjurmë të thella tek vendet arabe, natyrisht edhe ndjenjën e antipatisë ndaj SHBA-së një nga faktorët nxitës të revoltave ishte kundërshtimi i varësisë ndaj imperializmit (amerikan dhe perëndimor). Si shkak tjetër me peshë ishin lëkundjet ekonomike të shkaktuara nga politikat neo-liberale të aplikuara prej një kohe të gjatë. Si në shumicën e vendeve periferike, edhe në Lindjen e Mesme shifrat e larta të papunësisë dhe inflacioni e shtynë një pjesë të madhe të popullsisë drejt varfërisë. Në vitet 1970 pasi SHBA-të e pasifizuan G-77 dhe Lëvizjen e të Paangazhuarve, përmes institucioneve si Fondi Monetar Ndërkombëtar dhe Bankës Botërore i detyruan vendet e Botës së Tretë të aplikojnë politikat neo-liberale dhe kështu ndërtuan një sistem të pabarabartë ku imponimi ishte me arsye të “të shtrëngimit të rripit, të privatizimeve, të përputhjes strukturore dhe shlyerjes së huave.” (Amin, 1995: 18)

Sipas Yevgeniy Yermolayev (2013), analist i radios Zëri i Rusisë, ndikimet e revoltave që ndodhën në të njëjtën kohë në vende të ndryshme gjatë Pranverës Arabe janë të ndryshme. Edhe pse në revoltat e Tunizisë dhe Egjiptit dinamikat e brendshme ishin më të fuqishme, në Libi dhe në Siri janë të jashtmet kanë më me peshë. Pra, nëse të parat dolën “vetvetiu” në pah, të dyat i ka ndihmuar në mënyrë aktive Perëndimi.

Si në Tunizi ashtu edhe në Egjipt, në themel të protestave qëndronte pakënaqësia ndaj politikave ekonomike dhe sociale të regjimeve të Bin Aliut dhe Mubarakut. Në të dyja vendet, regjimet kishin ndjekur politika ekonomike standartëve perendimore dhe nuk merreshin me zgjidhjen e problemeve sociale. Për arsye të rritjes së papunësisë, veçanërisht tek rinia, revoltat

ishin të pashmangshme. Ndërsa në Libi dhe Siri problemet ishin më të pakta krahasuar me ato në Egjipt dhe Tunizi. Në Libi dhe Siri kishte probleme të pazgjidhura por ato mund të prisnin për një zgjidhje. Si në skenarin e Libisë ashtu edhe në atë sirian zjarri i këtyre problemeve të “fjetura” do të ndizej nga ndërhyrja e jashtme. Për këtë u harxhuan shuma të mëdha parash, pati ndërhyrje të shërbimeve sekrete, ndërsa në Libi luajtën rol forcat e armatosura.(Qose, 2015:183) Nga ana tjetër, regjimet në Tunizi e Egjipt ranë brenda javësh pa nevojën e ndërhyrjeve të jashtme.

Në lëvizjet popullore kanë marrë pjesë veçanërisht të rinj e gra të klasës së mesme, qytetarë të arsimuar të cilët i kanë përdorur në mënyrë efektive mediat sociale, forcën e të cilave më së miri e përshkruan Manuel Castells (Castells, 2012: 64). Është i pamohueshëm roli i rinisë dhe i rrjeteve të komunikimit social gjatë gjithë këtij procesi të përmbyesjes së regjimeve. Këta luajtën rol të rëndësishëm në shpërthimin e protestave, kurse shtyja e vërtetë erdhi nga masat e gjera. (Bölme: 2011:20)

Sipas shoqërisë kërkimore “Ovum”, në fund të vitit 2010 mendohet se rreth 80% e egjiptianëve përdornin telefona celularë. Sipas Sindikatës Ndërkombëtare të Telekomunikacionit, që nga viti 2009 thuajse një e katërta e shtëpive egjiptiane kanë lidhje interneti. Por, ky raport në Kajro, Aleksandri, dhe në qendrat e tjera të qyteteve është më i lartë mes moshës 20-35 vjeçare; ky grup moshor në përgjithësi kishte lidhje me internetin si nga shtëpia, shkolla apo kafenetë e internetit. Pas instalimit të versionit arabisht të facebookut, për një kohë shumë të shkurtër numri i përdoruesve u trefishua. Në shkurt të vitit 2011 ky numër arriti në 5 milionë, me 600. 000 të regjistruar gjatë janarit e shkurtit, muaj këto kur nisi revolucioni. Kur mesazhet dërgoheshin përmes internetit ata arrinin tek grupe të rinjsh egjiptianë të afiliuar me teknologji, të cilët më pas e përhapnin atë porosi tek masat me anë të mesazheve telefonike.

Në përfundim të lëvizjeve shoqërore që u emërtuan si Pranvera Arabe, regjimet autoritare në Tunizi, Egjipt dhe Libi u rrëzuan. Në Algjeri, Jordani, Oman, Jemen, Marok dhe Bahrejn regjimi nuk ndryshoi por u hodhën hapa të rëndësishëm në fushën ekonomike. Në shumicën e këtyre vendeve nuk u siguruan dot mjetet e demokracisë pjesëmarrëse (kushtetuta, partitë, zgjedhjet, institucione të shoqërisë civile, gjyqësori i pavarur) dhe elementi ekonomik (sigurimi i

drejtësisë së të ardhurave, politika që do të zvogëlonin papunësinë e do të zbutnin varfërinë).¹² Me të gjitha dështimet ekonomiko-politike, rivaliteti midis fuqive globale ende vijon siç vijnë edhe pakënaqësitë e popujve arabë. Pakënaqësia e popullit si dinamikë e brendshme dhe projektet strategjike të fuqive të jashtme si dinamikë e jashtme kanë shkaktuar “kërkimin e rrugëve të reja” në gjeografinë arabe. Këtyre mund të’iu shtohen si shembuj edhe grushtet që ushtritë realizuan ndaj qeverive të ardhura në pushtet përmes zgjedhjeve në Tunizi dhe Egjipt.¹³ Pra, Pranvera Arabe (ose sipas emërtimeve të reja “Dimri Arab”) ende vazhdon dhe duket se do të vazhdojë (stinët arabe) edhe më gjatë. (Faris, 2013:53)

¹² Gazeta *New York Times* në artikullin me titull “Dëshpërimi në Tunizi po rritet: Vendi në të cilin nisi Revolucioni është i trazuar” shënonte se në Tunizi, ashtu dhe në Egjipt optimizmi që ka ngjallur revolta popullore u detyrua të përballlet me të vërtetën e hidhur se jeta nuk do të përmirësohet shpejt . Mongi Boughzala profesor ekonomie në Universitetin e Tunisit shprehet se *programet e pakta ishin të vonuara ose të pamjaftueshme*. Të rinjtë priten që të ndryshonte menjëherë diçka. Pasi hodhën këtë hap revolucionar priten menjëherë të zinin vende pune. Sot në Tunizi papunësia tek të rinjtë është më e lartë se në periudhën para revolucionit. Sipas ekonomistëve, papunësia në qyteza si Sidi Bouzid (vendlindja e Muhammed Bouazizit që ndezi fitilin e Pranverës Arabe) varion në 40%. Por, ekonomia e Tunizisë e cila pas revolucionit pësoi një grusht të fortë, pritet që këtë vit të rritet shumë pak. Sektori i dobësuar i turizmit dhe pesha e krijuar nga menaxhimi i azilantëve të ardhur nga lufta në Libi i përkeqësoi edhe më shumë problemet ekonomike... Të rinjtë thonë se qeveria i përgjigjet situatës me premtime të pambajtura dhe me mosineteresim... Në Kassrine mësuesit e papunë ka dy muaj që zhvillojnë demonstrata... Në Kassrine ku u vranë 20 veta dhe në afërsi të saj në Tala u shkaktuan shumë dëme nga revolta e janarit të vitit 2011. Burimi më i madh i punës në këtë zonë ishte një fabrikë letre. Ashtu si në vendet e tjera të zonës, popullata mundohet të gjejë punë të stinës nga të cilat fitojnë 5 dollarë në ditë... Samir Rhimi i cili qëndron afër shinave të trenit duke përzier mbeturinat me qëllimin për të gjetur diçka të vlefshme thotë se *“nëse nuk ka rimëkëmbje në këtë zonë, në vend nuk mund të ketë paqe.”* Me vrasjen e një djaloshi 14 vjeçar në përplasjet e ashpra midis popullatës dhe ushtrisë, autoritetet për disa javë e ndaluan daljen në rrugë në Sidi Bouzid. Pas kësaj ngjarjeje u rritën sërish ankesat dhe Belkasim Haclaci që kishte humbur të birin thoshte, *“askush nuk erdhi në shtëpi të më thotë se ç’ndodhi me djalin. Prefekti erdhi në shtëpi e vetëm tha ‘U mërzita për humbjen e djalit’”*.

¹³ Në Egjipt, me 4 korrik 2013 ushtria me në krye me Sisini mori në dorë drejtimin e vendit. Muhammed Mursi që njëherë si përfaqësues i Vëllazërisë Myslimane ishte ulur në kolltukun e presidentit në zgjedhjet e para demokratike të zhvilluar pas dorëheqjes së Husni Mubarakut. Ndërsa në Libi, gjenerali në pension Halife Hafter në krye të një grupi tendoi të kryente grusht shteti por tentativa e tyre dështoi. Më pas Kolonel Muhammed el-Hixhazi i cili ishte zëdhënës i trupave të Halife Hafterit deklaroi (26.05.2014) se nuk e njihnin votëbesimin që Kongresi i Përgjithshëm Kombëtar i kishte dhënë qeverisë së Ahmet Maatik. Procesi i Pranverës Arabe në fakt ishte një lëvizje revolte ndaj monarkive dhe diktaturave Baath të cilat kishin bërë aleancë me Perëndimin. Për pasojë, në fund të këtyre lëvizjeve të revoltave kur nisi porcesi demokratik, partitë islame dolën të suksesshme siç ishte Nahda në Tunizi e LVM-ja në Egjipt. Për pasojë, fakti i ardhjes në pushtet të lëvizjeve islame ose forcimi i tyre edhe në vendet ku ato nuk erdhën në pushtet si rezultat i Pranverës Arabe i hapi rrugën një fronti tjetër kundër këtij procesi... Mbretëritë e Gjirit me në krye Arabinë Saudite që emërtohen si “monarki Anglo-Arabe”, përveç Katarit u shqetësuan shumë nga ky proces. Ato nisën operacionet për ta kthyer në anën e kundërt këtë proces. Për dy vjet me radhë po zhvillohet një fushatë shumë sistematike. Në këtë fushatë vërejmë një organizim të fuqishëm të medieve perëndimore me ato të medieve të Emirateve të Bashkuara Arabe e atyre të Arabisë Saudite kundër el-Jazeeras. (Grup autorësh, 2011:74)

2.6 Islami Politik (Islamizmi)¹

Fillimisht duhet tërhequr vëmendja në ndryshimin semantik të termave “islamist” dhe “mysliman”: ndërsa me mysliman kuptojmë një person që është pjesë e besimit islam, me islamist cilësohen njerëzit që kanë një vetëdije dhe qëndrim të caktuar politik. (Örmeci, 2008) Për këtë arsye, përkufizimi i islamit politik duhet bërë duke u nisur nga nocioni islamist e jo nga ai mysliman.

Islamizimi është ideja për bashkimin e gjithë myslimanëve të botës në një shtet islamik, çdo përpjekje për të aritur këtë cak. Është projekt i kthimit në mësimet burimore bazë të islamit. (Kariq, 2012:11). Islamizimi ka lindur në shekullin 19 si rrjedhim i risistemimit të islamit në kuadër të formës ideologjike. Ndërsa fjala islam është emër i një feje botërore, ndërsa islamizimi është formë e ideologjizuar e tij.

Sipas islamistëve myslimanët duhet të bashkohen në një ndërtesë politike të përbashkët, të formojnë shoqërinë e tyre globale. Sinonime të islamizimit janë islamit politik dhe islami aktivist. (Pajaziti, 2009:275).

Si shkaqe të lindjes së islamizimit janë nevoja për shpetim të myslimanëve nga prapambetja arsimore, shkencore dhe teknologjike, humbja e statusit të elementit mbisundues në Shtetin Osman pas reformave të Tanzimatit, frika nga devijimet dhe përçarjet që sollën këto ndryshime.

Ideja kryesore e islamistëve është formimi i një tipi të myslimanit aktiv që do të krijonte një rilindje islame e që do të mbronte myslimanët prej kërcënimit perëndimor. Si përfaqësues më të mëdhenj të idesë islamiste janë: Hasanul Benna (1906-1949), Sejjid Kutub (1906-1966), Ebul Hasan En-Nedevi (1913-1999), Turabi (1932-2016), Ganushi (1941) , Erbakan (1926-2011). (Kulenoviç, 2012: 28, 204 ; Kardavi, 2012:136)).

Sipas Türköne, nga vetë natyra që e karakterizon atë, islamizmi është një sistem botëkuptimi i mbështjellë me një rrjet ideologjik. (1991) Në fakt, kjo veçori vërehet në të gjitha besimet. Si sistem besimi dhe *praxis*¹⁴, të gjitha besimet janë institucione sociale të cilat me anë të përbashkuesve të ndryshëm si besimet në të mbinatyrshmen, kuptimet, vlerat, rregullat, mënyrat e sjelljeve, ritualeve, vendet e adhurimit, me jetën e përbashkët të grupit dhe me grupin e klerit formojnë marrëdhëniet dhe jetën e përditshme duke kontrolluar kështu përbërjen

¹⁴ Manual veprimesh.

shoqërore. Institucioni i fesë ka një rol të rëndësishëm në procesin e ndryshimit shoqëror por ky është një rol me dy përbashkues të kundërt: në shumë raste feja luan rol si një mjet i legjitimitetit të botës/rendit dhe të vazhdimësisë; ndërsa në disa raste të tjera dëshiron ndryshimin e botës/rendit (me pretendimin se është prishur) dhe kontribuon tek ato që duan ndryshimin. (Berger, 1967, Oğuş, 2010:11).

Sipas propozimit të Çelik, “*Islami politik* mund të përkufizohet si një koncept që e sheh zgjidhjen tek shteti, që e kërkon ndryshimin në fuqinë e pushtetit politik dhe që parasheh një islamizim nga maja drejt bazës.” (2009: 16)

Ndërsa sipas sugjerimit të Oğuş “*Islami politik* në përgjithësi funksionon si një lëvizje e cila lëviz nga baza drejt majës e që sfidon shtetin dhe *status quo*-në, por është e mundur që ajo të marrë përsipër edhe një rol krejt të kundërt ku ajo i jep legjitimitet shtetit.” (2010: 13)

Siç duket edhe në këto dy përkufizime të dhëna, duket e pamundur të bëhet një përkufizim i “islamit politik” në të cilin të gjithë të kenë të njëjtin mendim.

Sipas Batur, duke qenë se islamizmi zë një hapësirë shumë të gjerë dhe një përbërje shumë kulturore, për arsye se ky islamizëm përfaqëson shumë shtresa dhe nuk ka një përbërje homogjene ai është një nocion i vështirë për t’u përkufizuar. Në të vërtetë, kjo gjendje të bën të mendosh se gjendemi përballë një fenomeni të pacaktuar e të ngatërruar më shumë se një ideologji në vetvete. Sipas një përkufizimit tejet të gjerë të Baturit, islamizmi “në të vërtetë është një zinxhir lëvizjesh politike, parimesh dhe filozofish që frymëzohen nga Islami dhe në shumicën e rasteve prodhojnë realitete e programe që janë të ndryshme dhe përplasen me njëra-tjetrën.” (2007: 40)

Nëse do të klasifikohen përkufizimet e islamit politik do të vërehet se terminologjizimi është kryer sipas pesë qasjeve të ndryshme. Këto, mund të shpjegohen kështu shkurtimisht (Amin, 2013):

1. *Islami politik është një rrezik i drejtuar nga Perëndimi, madje shihet si një ‘rrezik jeshil’ që ka zënë vendin e ‘rrezikut komunist’ e që si zgjidhje të problemit sheh përplasjen e qytetërimeve:*

Kjo qasje, kryesisht bazohet në perceptimin “negativ” të Islamit të formuar në Perëndim me përfundimin e periudhës së Luftës së Ftohtë dhe më së shumti me sulmet e 11 Shtatorit. Mendimi në fjalë është hedhur më shumë për të mbështetur tezën e “përplasjes së qytetërimeve” nga Samuel Huntington. Sipas Huntingtonit, në shekullin e 19 ka patur luftë të shteteve kombe,

ndërsa në shekullin 20 lufta është zhvilluar midis ideologjive. Ndërsa shekulli i 21 do të karakterizohet nga lufta midis qytetërimeve që bazohen në fe dhe kulturë. Sipas Huntingtonit politika ndërkombëtare në të njëjtën kohë është kthyer edhe në një forcë me përbërje shumë kulturore dhe civilizuese e cila i ka hapur rrugë edhe përplasjeve. Ai parasheh se përplasia e parë dhe ajo më e madhja do të jetë midis Islamit, Kinës dhe botës Perëndimore dhe popujt myslimanë me ato jo-myslimanë do të qëndrojnë përballë njëri tjetrit. Sipas Huntingtonit, nëse Perëndimi do të dojë të fitojë luftën që po i afrohet në vend të përhapjes së qytetërimit të vet (me tezat modernizuese) duhet ta marrë atë në mbrotje, edhe amerikanët në vend që të lëvizin sikur janë një qytetërim në vete duhet të kalojnë në krye të qytetërimit Perëndimor. Qytetërimi Perëndimor është i vendeve të Europës, shtetet periferike mund të modernizohen por nuk mund të jenë Perëndimore.

Në tezën e tij, Huntingtoni i ka kushtuar vëmendje edhe Turqisë: sipas tij Turqia nuk ka një qytetërim të sajën dhe përpëlitet midis qytetërimit Islam dhe atij Perëndimor. Duke qenë se Turqia nuk mund të marrë pjesë brenda qytetërimit Perëndimor (dhe për Perëndimin ajo nuk mbart më një rëndësi gjeopolitike), ajo duhet të përcaktojë vetes një status të ri si lider i botës islame brenda qytetërimit Islam. Për ta arritur këtë, kushti i vetëm është të braktisë ideologjinë kemaliste. (Huntington, 2009:308)

2. Mendimi që e percepton Islamin politik si armik i Modernitetit

Kjo qasje bazohet në problematikën e prapambetjes së shoqërive islame. Sipas atyre që mbrojnë këtë mendim, islami simbolizon dembelizmin, prapambetjen dhe shoqëritë primitive të cilat janë larg modernizmit. Me ndikimin edhe të prapambetjes së tyre, lëvizjet islame e shohin modernitetin si një armik dhe parimet kryesore të jetesës i marrin nga librat e shenjtë. Por, lëvizjet fundamentaliste islame e ndërtojnë bashkimin midis tyre në pikën për të qenë të vendosur kundër modernizmit dhe modernitetit. Duke qenë se modernizmi politik e kulturor është një proces shekullarizimi, fundamentalizmi islamik i del kundër tij duke vendosur fenë në qendër të institucioneve politike dhe në vend të pushtetit politik vendos klerikë dhe gjithashtu vendos liderët fetarë si vendosës të ligjit. Përkundër shoqërisë dinamike dhe sekulare të modernizmit, fundamentalizmi vendos një shoqëri statike dhe fetare. (Hardt dhe Negri, 2000:165)

3. Mendimi që e analizon islamin politik si një fenomen post-modern:

Si rezultat i theksimit të fortë që modernizmi i bën individit, feja, bashkësia (xhemati) apo grupacionet etnike kanë dalë në pah si limane ku mund të strehohen njerëzit e tëhuajësuar dhe të vetmuar. Në gjendjen post-moderne janë vitalizuar lëvizjet e reja shoqërore përfshirë këtu edhe ato islame. Këtu ka një sfidim ndaj modernizmit dhe shtetit komb. Nocionit gjithashtu i bëhet lidhje edhe me globalizmin. Kështu, në periudhën globale janë dukur lëvizje të reja shoqërore në të cilat elementi klasor qëndron në plan dytësor dhe ku identitetet lokale dalin në plan të parë. Kjo gjendje i ka dhënë rëndësi edhe politikës identitare. Ndërsa pika më e rëndësishme në politikën identitare është nevoja e *tjetrit* për të pozicionuar veten. Në procesin e globalizimit popujt e rinj janë gjuhë etnike, fetare, kulturore, historike, kulturore, sociale, politike dhe ekonomike.

4. Mendimi që e trajton islamin politik në kontekstin e lidhjes së kauzalitetit shoqëror :

Ata që e mbrojnë këtë qasje shprehen se islamistët janë të mirëinformuar për modernizmin. Shkaku kryesor i rritjes së lëvizjeve islamiste lidhet me kushtet socio-ekonomike, politike e demografike që përkeqësohen në mënyrë të vazhdueshme. Në këto kushte negative, ata shprehen se janë nisur për të rindërtuar një rend shoqëror sipas kushteve të islamit.

5. Mendimi që e sheh islamin politik si të varur dhe në bashkëpunim me imperializmin:

Ata që e mbrojnë këtë qasje në përgjithësi janë përfaqësues të “Teorisë së vartësisë”. Analiza e islamit politik që bën Samir Amin është kështu (Amin, 2011):

“Islami politik, nuk është “rilindje e besimit fetar” siç duket në deklarin e tyre, përkundrazi është *një forcë e re politike e ashpër dhe irredentiste*. E përdor pushtetin dhe influencën në çdo vend duke i kthyer në kurban në çdo kuptim të fjalës popujt dhe njerëzit; është një *pengesë* që i ndalon njerëzit e shoqëritë të ndërmarrin ndonjë nismë pozitive *kundër problemeve* me të cilat përballen. Kjo fuqi nuk e frenon dot një proces varfërie e dobësimi që vazhdon prej tridhjetë vjetësh.

Fuqia tripalëshe imperialiste e ditëve të sotme (SHBA-të, Europa, Japonia) e shohin islamin politik si aleatin e tyre për shkak të arsyeve që u dhanë më sipër. Rezultatet “e suksesshme” të marra e bëjnë të detyrueshëm mbështetjen sistematike që këto fuqi i japin islamit të prapambetur politik... Krahët e “moderuar” të islamit politik kurrë nuk i dënuan pjesët “selefiste” të islamistëve që kryejnë vepra terroriste.

Këto lëvizje (islamistët radikalë), si dhe ashtu edhe sot vijojnë të strehohen në vendet e Gjirit. Si dhe në Libi, ashtu edhe sot në Siri po e njëjta treshe vijon mbështetjen ndaj tyre. Vrasjet dhe dhunimet e terroristëve islamikë vazhdojnë në bazë të strategjisë së thurur nga triada: nga njëra anë i jepet reputacion tezës “së përplasjes së civilizimeve” e nga ana tjetër tiranët duke përdorur si shkak gjendjen ku ndodhen e lehtësojnë pranimin e projektit shoqëror kapitalist. Ligjërimet për demokracinë, terrorizmin dhe luftën e bëjnë më të lehtë pranimin e kësaj strategjie.

Të besosh tezën e përdorur në disa shembuj se islami politik “i moderuar” mund të përputhet me demokracinë kërkon “naivitet” në dozë të madhe. Sigurisht që midis këtyre “të moderuarve” dhe “selefëve” të cilët me një naivitet fanatizmi thuhet se kanë rënë pre e terrorizmit ka një ndarje detyrash. Por, cilatdo që të jenë metodat e tyre, të gjithë kanë projekt të përbashkët një shoqëri që qëndron në anën e kundërt të demokracisë.”(Hospolat, 2006:5)

Në literaturën Perëndimore ku spikasin punimet e mendimtarëve si Oliver Roy dhe Gilles Kepel të tërheq vëmendjen fakti se në vend të islamit politik përdoret nocioni *Fundamentalizëm Islamik*. Fundamentalizmi, rrënjët e të cilit mbështeten në fundamentalizmin protestant ka lindur në vitet 1920 në Amerikë, kurse në ditët e sotme më së shumti përdoret për të përkufizuar lëvizjet politike e shoqërore islame të cilat e refuzojnë ndarjen midis fesë dhe politikës.

Sipas analizës dialektike të teorisë së vartësisë, në këndvështrimin funksionalist islamizmi mund të përkufizohet si një lëvizje që ka si qëllim qëndresën ndaj problemeve shoqërore të imperializmit dhe që rezultatet e kësaj qëndrese t’i kthejë në dobi të shoqërive islame. Lëvizja islamiste mendon se rruga e rifuqizimit ndaj Perëndimit kalon nga përthithja pa kushte e teknikës dhe vlerave Perëndimore; sipas kësaj rryme teknika dhe institucionet që qëndrojnë në themelet e hegjemonisë Perëndimore në fakt kanë ekzistuar shumë më parë në civilizimin islam dhe dobësimi i botës islame ka ardhur si rrjedhojë e harrimit të tyre.

Në këtë aspekt, qasja funksionaliste e përkufizon veten që në fillim si tjetri i Perëndimit dhe procesit të perëndizimit. Sado që islamizmi të qëndrojë si një reagim ndaj procesit perëndimizues, në kuadër të kontekstit të kohës nuk ka hezitur të marrë institucionet dhe vlerat Perëndimore.

Për Oliver Roy, i cili njihet me punimet e tij mbi islamizmin, konkluzionet sociologjike në temat e “islamit politik” dhe “islamistët politikë” janë kështu:

1. Islami politik është përpjekje për të ndërtuar politikisht mendjet. Mënyra islame e drejtimit (Sheriati) është një tërësi rregullash që rregullon çdo fushë të jetës. Sipas islamistëve, islami është diçka më e madhe se një praktikë e thjeshtë e sheriatit: islami është një ideologji politike e cila mundëson fillimisht ndryshimin e shoqërisë e më pas vendosjen në mënyrë automatike të sheriatit. Islami politik në shumicën e rasteve është pragmatik dhe për të shtënë në dorë pushtetin ka përvetësuar shumë metoda: Lëvizja e Vëllazërisë Myslimane Jordaneze mori pjesë në zgjedhjet parlamentare; xhemati Pakistanez dhe LVM-ja sudaneze mbështeti grushtet ushtarake; Xhihadi Islamik Egjiptian organizoi atentate ndaj personave që merrnin pjesë në qeveri. (1996: 43, 59, 60)

2. Zhargoni politik i islamizmit është formuar si rezultat i një qasjeje kuranore ndaj termave marksiste e liberaliste. Islamistët bëjnë një lexim politik të Kuranit. (1996: 61)

3. Normat që ndjekin islamistët nuk jenë më “tradicionale” apo “tradicionaliste”. Edhe islamistët jetojnë brenda normave dhe vlerave të qytetit modern. Ata, mënyrat e vjetra të jetesës në harmoni, respekti ndaj të rriturve dhe natyra e marrëveshjes i kanë lënë pas kur i braktisën fshatrat. Vlerat e konsumizmit nga vitrinat e metropoleve të mëdha ua kanë verbuar sytë. Ata i kanë përvetësuar vlerat moderne dhe janë në përputhshmëri me jetën moderne. Ata i ndajnë të gjitha mirësitë e modernitetit dhe e ritrajtojnë mendimin se islami është një sistem i cili nuk ka nevojë të përshtatet me kohën ose të modernizohet. (1996: 18 dhe 59)

4. Islamizmi është produkt i vetë modernizimit jo i reagimit kundër modernizimit. Kuadrot e islamistëve janë arsimuar në shkolla që japin mësim përëndimor dhe shumica e tyre janë intelektualë familjet e të cilëve vetëm para pak kohësh kanë ardhur në qytete. Tek islamistët gratë nuk mbyllen në shtëpi dhe nuk shihet ndonjë problem në angazhimin e tyre në jetën publike, madje kjo shihet me sy pozitiv dhe atyreiu lejohet edhe të përdorin të drejtën e votës. Kushti i vetëm është se duhet të mbulohen. (1996: 59 dhe 76-77)

5. Lëvizjet islamiste nuk drejtohen nga klerikë ose nga një klasë dijetarësh, ato drejtohen nga “mendimtarë fetarë” që kryesisht janë intelektualë të rinj laikë. Duke qenë se çdo dije pranohet si fetare dhe hyjnore, një kimist, inxhinier, ekonomist ose jurist është dijetar feje. (Roy transmeton nga Turabi, 1996: 57)

6. Rritja e islamizmit dhe ardhja në pushtet në shumë vende është rezultat i dështimit të pushteteve që mbështeten në struktura mendimi sekulariste si marksizmi apo nacionalizmi. Edhe islamistët i kanë vënë qëllim vetes rimëkëmbjen përmes industrializimit. (1996 : 79)

Nëse do të shohim LVM-në mund të thuhet se sado që është një lëvizje e islamit politik, ajo ka qenë më e suksesshme se shumë lëvizje islamiste. Para së gjithash ajo nuk e ka përdorur islamizmin si një ideologji kundër modernitetit; ka përvetësuar konceptin e modernizimit dhe të rimëkëmbjes në një mënyrë që nuk bie në kundërshtim me islamizmin. Madje në periudhat e fundit kanë dashur të tregojnë se nuk i refuzojnë vlerat e botës bashkëkohore duke pretenduar se vlerat e modernitetit ishin pjesë e islamit që në lindjen e kësaj feje. Por, edhe ky qëndrim është pragmatist dhe është një politikë për t'iu shmangur tëhuajësimit nga Perëndimi.

Në botën arabe dhe më gjërë kemi autorë të islamit politik që dhan kontributin e tyre për realizimin e konceptit të ideologjisë moderne islamiste. Fjala është për Sejjid Kutbin (1906-1966) në Egjipt, Mevlana Mevdudin (1903-1979) në Pakistan, Ruhullah Humejni (1902-1989) në Iran, Hasan et-Turabi (1932) në Sudan, Alija Izetbegoviq (1925-2003) në Bosnë. Mevdudi dhe Kutbi kanë menduar dhe vepruar në mënyrë të njejtë, duke përhapur ndikimin e tyre në mes myslimanëve sunitë. Ndërsa Humejni dhe Sheriati kanë vepruar brenda qarkut shiit. (Kepel, 2002:23). Si karakteristikë të përbashkët të Mevdudit, Kutbit, Humejnit dhe Sheriatit e gjen vizionin e islamit si lëvizje politike, si dhe angazhimin e vendosjes së shtetit Islam. Ata u janë kundërvënë nacionalizmave shekullarë që dominonin në shqëritë e tyre në vitet 1960. Që të katërtit kanë pasur qasje të ndryshme në realizimin e idesë për shtetin islam. Kutbi përkrahte shpëputjen e plotë nga rendi egzistues, strategji që tërhoqi përfaqësues të ndryshëm të rinisë myslimane , nga të arsimuarit deri te të deprivuarit, por largoi nga islamizimi një pjesë të madhe të klerikëve islamikë dhe të klasës së mesme. (Kepel, 2002:24).

Mevdudi vendosjen e republikës islame e ka vlerësuar si detyrë që duhet zbatuar ngadalë, hap pas hapi. Qasja e tij e matur hasi në përkrahje të klasës së mesme pakistaneze, por nuk e ariti përkrahjen e masave të gjera. Sheriati vepronte si iluminist në mesin e të rinjve, duke shfrytëzuar arsimimin si metodë me të cilën mund të arihen ndryshimet në shoqëri. Vetëm Humejni krijoi koalicionin veprues të të gjitha grupeve të interesuara: të klasës së mesme, intelektualëve radikalë, dijetarëve (hoxhallarëve), të papushtetshmive. Si rezultat i kësaj, Revolucioni islam korri sukses në Iran, por jo edhe në vendet tjera.

a. Ruhullah Musevi Humejni (1902-1989)

Humejni është lindur në vitin 1902 në qytezën provinciale Humejn të Iranit. Studioi në Arak, e më pastaj si nxënës i shejh Abdylkerim Haeri-Jezdiut, në vitin 1920 kaloi në Kum, ku

shejhu themeloi qendrën teologjike. Si mësues Humejni ishte i pazakonshëm sepse ligjëronte misticizmin spekulativ (irfan), lëndë kjo që nga qarqet ortodokse shihej si kanosje kundër fesë islame. Është autor i librit që rekomandon ortodoksinë shiite, ku mbron zakonet popullore për adhurimin e varreve. (Ficher, 2015:183).

Humejni që nga fillimi i fushëveprimit të tij predikonte shkatërrimin e sistemit egzistues ku ishte në gjendje që ti mobilizonte rrjetet e nxënësve dhe të pasuesve më me sukses se sa intelektualët e arsimuar sipas frymës moderne. Kepel këtë e vlerëson si njëren prej arsyeve kryesore pse Revolucioni Islam në Iran nuk e ka shokun e vet në botën arabe sunite. (Kepel, 2002:37). Islami është politikë deklaroi mendimtari dhe burrështetasi më i njohur islamik i shekullit 20.

b. Mevlana Mevdudi (1903-1979)

Mevlana Mevdudi është gazetari dhe politikani pakistanez, ideologu i parë bashkëkohor i islamizimit, ku kishte frikë se islamit është duke iu kanosur shkatërrimit. Shihet fuqinë e madhe të perëndimi se si po i tubon forcat e veta për ta shkatëruar islamin.

Mevdudi vlerësonte se islami ndodhet në krizën e vdekjes, besonte se muslimanët e devotshëm nuk mund të tërhiqen nga bota dhe tua lënë të tjerëve politikën në dorë. Ata duhet të tubohen dhe të formojnë grupin e fortë, që do të luftojnë kundër ndërfutësve të pafe (la dini) të shekullarizimit.

Edhe pse u shkollua për avokat, ai punoi si gazetar. Shumica e teksteve të tij merren me çështjet e së drejtës islame, administrimit dhe të drejtat e njeriut. Me veprimtarinë e vet arriti që ti kthejë myslimanët indianë nga ideja e Indisë së bashkuar, në dobi të shtetit të pavarur mysliman-Pakistanit.

Mevdudi ishte njëri prej personaliteteve më me ndikim në nënkontinentin indian që nga mesi i viteve tridhjetë të shekullit 20, e vaçmas që nga krijimi i Pakistanit në vitin 1947. Para ndarjes së nënkontinentit, Mevdudi ishte i angazhuar në debatin serioz dhe të zjarrtë, me disa parti të cilat tentonin që ta modelonin të ardhmen e Indisë në përputhje me idealet e tyre të ndryshme. Më vonë pikëpamjet e Mevdudit do të bëhen element i rëndësishëm në debatet kushtetuese, të cilat preokupuan pakistanezët në vitet e para të të mbindërtimit të tyre nacional.

Mevdudi rendin islam e vlerëson si siguresë që e mbron shtetin nga teket dhe ambiciet e sunduesve. Ai i liron njerëzit nga kapricet dhe e keqja e mundëshme e kontrollit njerëzor. Sipas principit të *shurasë* (këshillimit) në ligjin islam, kalifi ka qenë i obliguar të konsultohet me nënshtetasit e vet. Por, kjo nuk do të thotë se pushteti ka marrë legjitimitetin e vet nga populli si në idealin demokratik. As kalifi, e as populli nuk kanë mundur ta krijojnë legjislativin e vet. Ata vetëm e administrojnë sheriatin. Prandaj myslimanët duhet tu kundërvihen formave të sundimit perëndimor, të cilat po ua imponojnë fuqitë koloniale, sepse pushtetet e tilla konstitudojnë kryengritjen kundër Zotit dhe e uzurpojnë autoritetin e Tij. (Kulenoviç, 2012:208).

c. Alija Izetbegović (1925-2003)

Alija Izetbegović u lind në Bosanski Šamac në vitin 1925. Duke analizuar jetën e tij duket e qartë zgjidhja e islamit si rrugë jetësore e tij dhe qëndrimi me përpikshmëri ndaj këtij vendimi. Përkatësinë e vet islame ai e manifestoi qysh në rininë e hershme. Duke u bërë anëtar i Myslimaneve të rinj në mbrëmjen e Luftës së Dytë Botërore, veproi me ngulm në realizimin e qëllimeve të kësaj organizate.

Pas luftës shumë herë u dëna për shkak të veprimtarisë së vet, ndërkaq ndër qarqet islame u bë i njohur në bazë të librave *Problemet e rilindjes islame* dhe *Deklarata islame* si dhe *Islami mes Lindjes dhe Perëndimit*, për shkak të cilave edhe u burgos.

Famën politike Izetbegovići e arriti si Kryetar i Kryesisë së Bosnjë-Hercegovinës. Në këtë funksion ai u zgjodh pas mbajtjes së zgjedhjeve të para pluraliste në Bosnjë e Hercegovinë në vitin 1991 si kryetar i Partisë së Aksionit Demokratik (SDA- Stranka Demokratske Akcije) e cila doli fituese në zgjedhjet e para shumëpartiake në Bosnjë. Në këtë funksion ishte gjatë tërë kohës së luftës në Bosnje (prej vitit 1992 deri në vitin 1995), deri në largimin nga funksioni në vitin 2000.

Alija Izetbegović myslimanëve boshnjak ua transmetonte idetë e mendimtarëve islamistë. Mund të debatohet se a ka në veprën e tij ide dhe mendime origjinale, apo ishte transmetues i ideve të huazuara. Izetbegovići si shumë mendimtarë të tjerë islamë, një pjesë të madhe të jetës së tij e ka kaluar në opozitë. I burgosur dhe i përndjekur kishte shprehur besim vetëm ndaj një numri të kufizuar të njerëzve dhe bashkëpunorëve të vet të ngushtë. Izetbegovići mendon se shteti islam nuk është e mundur pa shoqërinë islame, ose mund të realizohet vetëm atje ku

muslimanët janë popullsi shumicë. Sipas tij pa këtë parakusht ideali i shtetit islam në praktikë kthehet në tirani. Këtë parakusht në vonë do ta shohim edhe te Hasanul Benna, Kutubi dhe lëvizja e Vëllezërisë Myslimane në egjipt.

2.7 Post-Islamizmi

Nocioni i post-islamizmit për herë të parë është përdorur në vitin 1996 nga Asef Bayat në shkrimin me titull “Dalja në dritë e një shoqërie post-islamiste.” Bayat e përdori këtë nocion duke vrojtuar Republikën Islamike të Iranit dhe duke vërejtur ndryshimet strategjike që dukeshin në lëvizjet islamiste. Sipas Gilles Kepel (2006) “post-islamizmi nënkupton braktisjen e xhihadi dhe të mendimeve selefiste nga ana e islamistëve.” Oliver Roy (1996) e analizon nocionin e post-islamizmit jo si një periudhë analitike historike, por si një fenomen dukuri të përvetësimit të islamizimit si një dukuri empirike që duhet kuptuar në kuadër të lëvizjeve islamiste. (Bayat: 2013):

Post-islamizmi doli në skenë për të përputhur ndjeshmëritë islame me një politikë demokratike dhe për të siguruar njohjen e disa të drejtave civile. Këto ishin shqetësime të theksuara nga gratë, studentët, shtresa intelektuale dhe lëvizje të tjera opozitare.

Sipas Ismail Yaylaci post-islamistët kanë marrë për bazë parametrat që kanë neglizhuar islamistët politikë.

Islamizmi është i centralizuar në shtet dhe ka tendencë autoritare-liberale që vjen nga lart, ndërsa post-islamizmi është një lëvizje nga poshtë-lart dhe më i afërt me kodet liberale. Islamizmi e vë theksin tek sheriat, ndërsa post-islamizmi tek rregullat e ligjit sekular. Islamizmi vë theksin tek detyrat dhe përgjegjësitë ndërsa post-islamizmi tek e vërteta dhe mirëkuptimi. Islamizmi e përjashton atë që nuk është nga vetja, beson se e vërteta është një, ndërsa post-islamizmi është më pluralist. Islamizmi është politik, luftarak dhe mundohet të bëhet alternativë, ndërsa post-islamizmi është më i afërt me institucionet dhe vlerat perëndimore. Islamizmi e sheh sekularizmin si kërcënim ndërsa post-islamizmi e sheh sekularizmin si qëllim dhe e mbron atë. Islamizmi është tradicionalist ndërsa post-islamizmi është përkrahës i globalizmit. Islamizmi merr për referencë fenë dhe civilizimin islam ndërsa post-islamizmi më shumë merr si referencë demokracinë dhe universalitetin e modernizmit.

Sipas Rustamov, i cili e cilëson post-islamizmin si një “shoqëri fetare” dhe i sheh liderët fetari si një zhvillim pas-humejnian, “veçoritë e përbashkëta të post-islamistëve janë ndarja e politikës

me fetaren. Për post-islamistët ndarja midis fesë dhe shtetit nuk bëhet për të dobësuar fenë. Qëllimi këtu është mospasqyrimi i mungesave të pushtetit tek feja dhe për të parandaluar ndikimin negativ të fesë në shoqëri. (2004:68)

Nga të gjitha këto përkufizime qëndron se islamizmi dhe post-islamizmi janë identitete dhe ideologji të ndryshme. Në vend që të përshtatet me modernitetin perëndimor, islamizmi është një ideologji alternative që preferon përplasjen; ndërsa post-islamizmi në vend që të qëndrojë përballë Perëndimit dhe modernizimit, e shkrin në vetvete islamin dhe demokracinë duke u kthyer në një koncept liberal që përshtatet me botën globale. Në post-islamizëm nuk braktiset islamizmi por hiqet dorë nga pretendimi për të qenë një ideologji alternative. Ndryshimi post-islamist që nisi në botën arabe në vitet 1980 dhe u intensifikua me sulmet e 11 Shtatorit në SHBA ka nisur të jetojë kohën e artë me nisjen e Pranverës Arabe. Me zhvillimin e mundësive teknologjike dhe arsimore, intelektualët dhe rinia arabe i shpeshtuan kontaktet e tyre me Perëndimin çka e bëri botën arabe të tregojë se nuk do që të jetë neglizhuere ndaj zhvillimeve në botë.

Aktorët e periudhës post-islamiste kryesisht nuk janë islamistë me mjekër që luftojnë e bëjnë xhihad, por një brez i ri kapitalistësh me abdest të cilën vishen me kostum, duken modernë dhe e duan paranë, investojnë, jetojnë në dimensionin e ritualeve islame, merren me aktivitete kulturore-artistike por ekonomikisht ndjekin modelin neo-liberal siç e vërejmë edhe në Turqi.

2.8 Nacionalizmi arab

Nocioni “nacionalist” ka dy kuptime si atë “identitar” dhe atë “ideologjik” dhe gjithashtu ka dy dimensione (Erdoğan, 2014: 18)

Nacionalizmi si ideologji nuk është rezultat i ndjenjës/vetëdijes së një njeriu për të qenë pjesë e një kombi, ashtu siç nuk është edhe rezultat natyror-logjik edhe i patriotizmit. Rrënjët e nevojës për të qenë pjesë e një shoqërie ndoshta shkojnë pas deri në kohën e klaneve, në fillimet e historisë së shkruar. Gjatë historisë epiqendra e kësaj ndjenje ka qenë familja, klani, shtresa, rendi shoqëror, klasa, grupacioni fetar, partia politike dhe së fundi edhe kombi e shteti. Por, ashtu si asnjëra nga këto përkatësi nuk mjafton për ta përkufizuar njeriun, edhe në mendjen e ndonjërit nuk e bën të detyrueshëm ideologjizimin e ndonjërit prej këtyre përkatësive. Me një shpjegim tjetër, “identiteti kombëtar” si një ndjenjë e personit për të qenë pjesë e një qenie kolektive dhe

nacionalizmi si një doktrinë politike normative, janë dy fenomene të ndryshme.(Ahsen, 1995:76; Nakavi, 1994:18)

Në thelb, nocioni i nacionalizmit i zhvilluar në Europë “thuhet se përfaqësohet nga shtetet-kombe të cilat parashohin vetëm praninë e vetëm qytetarëve të vet gjatë historisë. Mospërputhja e elementit komb me nocionin e ummetit lind vetëm nga ky problem i lidhjes vetëm me një grup.” Institucionet e fesë e të politikës si pjesë të rëndësishme të kulturës ndikojnë në idenë e nacionalizmit. Në këtë pikë duhet qëndruar mbi diferencat që vërehen midis nacionalizmit të vendeve europiane me atë të vendeve Islame. Sipas analizës Weberiane të Ahsenit vendet e Europës me ato Islame formojnë dy modele të ndryshme shoqërore si nga veçoritë sociologjike ashtu edhe nga zhvillimi historik i tyre. Kështu, mendimi nationalist ka ndjekur dy rrugë të ndryshme (Ahsen, 1995):

Gjatë Mesjetës, as në botën Islame e as në Europë nuk vërehen gjurmë të nacionalizmit sepse në ato kohë ende nuk ishin formuar shtetet-kombe. Faktori që e formonte lidhjen shoqërore në Europë ishte Krishterimi e në botën Islame ishte ummeti. Me zhvillimin e elementit komb të krishterët u ndanë në anglezë, francezë ose gjermanë. Bota islame e cila u kthye në koloni të drejtpërdrejtë ose rrethore të botës Perëndimore e kuptoi se nuk mund të kundërvihej më me metoda tradicionale, në fund të shekullit të 19 u drejtua drejt një metode të re përballjeje. Myslimanët që besuan se mund t’i kundërviheshin Europës me armët e saj i mësuan gjuhët Perëndimore dhe metodat e saj të diskutimit; i praktikuan mendimet e tyre të nacionalizmit dhe gjithashtu nisën të parashtrijnë se janë të ndryshëm nga zotërinjtë e tyre europianë. Ja, këtu vërehet edhe ndryshimi midis dy nacionalizmave. Në prapaplanin e konceptit shoqëror të inteligjencës europiane qëndron reagimi ndaj kishës dhe influencës së saj në shoqëri. Ndërsa elementi përcaktues sa i përket inteligjencës myslimane është fakti i kolonizimit të tokave nga Europa. Për këtë arsye, simbolet tradicionale të nacionalizmit European paraqesin një strukturë laike, në botën islame këto kanë një karakter fetar.

Duke qenë se në Perëndim pikënisja është elementi i shekullarizmit, në nacionalizmin european kanë dalë në plan të parë gjuha dhe kultura. Shtetet kombe në Europë janë ngritur mbi këto elementë. Ndërsa shtetet-kombe myslimane, edhe pse kanë një prapaplan historik të ndryshëm, janë lidhur në një sistem ndërkombëtar të formuar sipas kushteve europiane. (Ahsen, 1995) Ky mendim i mbështet tezën që Teoria e Vartësisë shtron mbi marrëdhëniet midis shteteve të qendrës dhe atyre periferike.

Nacionalizmi Arab që kaplon një gjeografi të gjerë nuk është një ngjarje e thjeshtë e ndërtimit të një identiteti të thjeshtë, ai ka një përbërje të ngatërruar. Ashtu siç nuk mund të shpjegohet vetëm në kornizën fetare (islame) ose gjeografike apo kulturore, ky nuk është edhe një kërkim drejtimi “i tipit Perëndimor” të intelektualit sekular arab. Nacionalizmi arab kërkon një perceptim shumë më të gjerë e që i përfshin të gjitha këto.

Ashtu si të tjerët, edhe nacionalizmi arab është një ideologji dhe identitet që në vetvete po kalon një ndryshim. Për të kuptuar këtë ndryshim do të jetë e dobishme të studiohet periudha e para modernizimit të nacionalizmit dhe periudha pas modernizimit të tij.

Nacionalizmi arab ka një trashëgimi historike rrënjësore. Sipas disa shkrimtarëve rrënjët e tij shtrihen deri në periudhën para islamike. (Arsel, 1999; Amin, 2006) Sipas Ilhan Arsel nacionalizmi arab mbështetet në periudhën e profetit Muhammed; si argumente për këtë tregohet zgjedhja e profetit nga populli arab dhe të arabishtes si gjuhë e Kur'anit. (1999: 20) Sipas Samir Aminit nacionalizmi arab ka lindur si një zgjedhje e myslimanëve arabë që nuk dëshironin të hynin nën drejtimin e Hebraizmit apo Krishterimit (2006). Sipas disa studiuesve që pretendojnë se nacionalizmi arab ka lindur në mënyrë të fuqishme tek Emevitët, të cilët u jepnin shumë pak vend në ushtri dhe në instancat shtetërore joarabëve, ndërsa grupet e ndryshme etnike atëbotë tëhuajësoheshin. Thuhet se edhe vehabizmi është njëri ndër burimet e rëndësishme të nacionalizmit arab. Vehabizmi nuk i ishte bindur shtetit osman dhe ishte një lëvizje e nisur në Gadishullin Arab nën udhëheqjen e “arabëve”. Qëllimi i kësaj lëvizjeje ishte kthimi në islamin e fillimit, të brezit të parë. Këto kërkesa fetare që potencialisht mbartnin elementë nacionalistë ishin kundër osmanëve apo fuqive të tjera të jashtme. Lëvizja e kishte marrë emrin dhe ligjërimin politik e fetar nga Muhammed ibn Abdulvehhabi (1703-1791).

Abdulvehhabi besonte se detyra e tij ishte t'i kthente njerëzit në besimin e drejtë dhe gjithashtu ai mbronte medhhebin më të ashpër nga katër të tillat sunite; Hanbelizmin. Ai përdorte teologjinë e njërës ndër hanbelitë më të mëdhenj të shekullit të 14 Ibni Tejmiejs por edhe të Ibn Kajjim el Xhevzies. (Tibi, 1997: 113)

Bessam Tibi (1997) që njihet me studimet mbi nacionalizmin arab propozon që për të kuptuar ndryshimet substanciale brenda lëvizjes duhet që periudha e lindjes së nacionalizmit arab dhe ajo e zhvillimit të trajtohen veçmas:

Nacionalizmi arab ka lindur në shekullin e 19 kur Perandoria Osmane po shpërbëhej. Dalja në pah e nacionalizmit arab në këtë periudhë ka lidhje të drejtpërdrejtë me proceset e

“modernizimit” dhe të “globalizmit”. Në kuadër e kapjes së “vendeve periferike” nga mendimi imperialist Perëndimor, lëvizja modernizuese dhe “mendimi i të qenit komb” u shtri edhe në shoqëritë e Lindjes së Mesme e Arabe. Për shembull, gjatë periudhës së rënies së Perandorisë Osmane, guvernatori Mehmet Ali pasha shpalli pavarësinë e Egjiptit. (Tibi, 1997)

Me pushtimin e Egjiptit nga Javuz Sulltan Selimi (1517) dhe dhënien fund të hilafetit abasit arabët hynë nën hegjemoninë e Perandorisë Osmane. Arabët gjatë shekujve jetonin në vilajete të ndryshme nën Perandorinë Osmane dhe ishin larg drejtimit qendror osman (Pallatit), nuk i arritën nivelet e larta drejtuese osmane. Ky element tregohet si njëri ndër shkaqet e rëndësishme të nacionalizmit arab.

Sipas Kayali (1997:21) gjatë gjithë historisë osmane arabët u gjendën shumë pak në detyra të nivelit të lartë. Në periudhën e Tanzimatit u vazhdua e njëjta politikë si në periudhat e mëhershme edhe në caktimin e posteve. Sipas Danishmend, nga 215 sadrazamë osmanë asnjëri nuk ishte me origjinë arabe. Nga ato 78 ishin turq, 31 shqiptarë dhe vetëm për 3 “ekziston mundësia të jenë me origjinë arabe”. Mes admiralëve të detit nuk kishte asnjë arab, mes kryedefterdarëve dhe mes reisulkuttabëve kishte 4 arabë.

Kur Perandoria Osmane po shpërbëhej ajo ishte në gjendje lufte me imperializmin Perëndimor. Njëra ndër ngjarjet më të rëndësishme të këtij procesi (autonomia e Egjiptit) nis me invadimin e Egjiptit nga Napoleoni në vitin 1798. Pas një kohe të shkurtër nga ky invazion anglezët e mundën Napoleonin (1801). Më pas, me marrëveshjen e Parisit sërish drejtimi kaloi tek Perandoria Osmane (1802). Por, edhe nëse nuk ishte në aspektin juridik, me revoltën e Mehmet Ali Pashës në vitin 1805 Egjipti praktikisht nuk ishte më pjesë e perandorisë Osmane.

Në drejtimin e Mehmet Ali pashës Egjipti u njoh me shumë risi në fushat sociale e kulturore. Në një aspekt Mehmet Ali pasha pranohet si pararendës i modernizmit arab (e për pasojë edhe i nacionalizmit arab egjiptian). Mehmet Ali pasha realizoi një revolucion në kuptimin e vërtetë të fjalës. (Tibi, 1997:106)

Në fillimet e ardhjes së tij në pushtet, Mehmet Ali pasha nisi të vë në jetë planet e tij të modernizimit duke marë edhe ndihmën e ekspertëve dhe shkencëtarëve francezë. Ai dërgoi në Europë për t’u arsimuar studentë e oficerë egjiptianë. Formoi edhe një sistem edukimi në Egjipt që do të përballonte kërkesat e një ushtrie moderne. Ai e kishte thyer revoltën e dijetarëve tradicionalistë në vitin 1809 dhe e kishte shpërblyer me poste të larta pjesën tjetër të dijetarëve që e mbështetën atë.

Sipas Tibit shembulli i pari i nacionalizmit arab të “tipit perëndimor” kishte nisur në Siri. (1997: 127) Rryma e nacionalizmit arab nën ndikimin e Tanzimatit u përhap mes arabëve të krishterë. Ndjekësit e kësaj rryme më shumë u mbledhën nën çatinë e “Shoqëria Siriane e Dijes” (1857). Lëvizja që u ndikua nga lëvizjet nacionaliste romantike europiane mbartte dëshirën për të lartësuar racën dhe gjuhën arabe. (Kayalı,1997: 25) Arabët e krishterë i hapën rrugë nacionalizmit arab që “i kishte rrënjët më të hershme se islami” të sekularizohej.

Guvernatori i Egjiptit (më vonë Hidiv) dhe i biri i Mehmet Ali pashës Ibrahim pasha, ashtu si i ati me lëvizjen modernizuese që nisi në Siri përmendet si një ndër burimet e nacionalizmit arab. Për shkak të lëvizjeve modernizuese në Lindjen e Mesme, dijetarët lokalë që e kishin humbur influencën e tyre nxorrën probleme e revolta si në Egjipt ashtu edhe në Siri. (Tibi, 1997:127-131)

Institutet dhe shkollat që hapën në Siri jezuitët francezë dhe protestantët amerikanë konsiderohen ndër burimet e nacionalizmit arab. Në këto shkolla janë dhënë mësimet e historisë dhe kulturës arabe të cilat ushqenin mendimin nationalist. Përveç këtyre, intelektualët liberalë arabë të krishterë e myslimanë siç ishte rrethi i shkencës dhe letërsisë së Bejrutit kanë ndikuar në përhapjen e mendimeve nacionaliste.

Ndër burimet e nacionalizmit arab janë edhe mendimet, organizimet dhe përpjekjet që lindën gjatë lëvizjeve reformatore të Perandorisë Osmane. Një grup oficerësh (Turqit e Rinj-xhonturqit) që ishin arsimuar në Perëndim duke dalë kundër pushtetit të Abdulhamitit dhe për të shpëtuar perandorinë zhvilluan një mendim “osmanist” që në themelin e tij kishte shumëkombshmërinë. Kjo rrymë ndikoi edhe te oficerët e intelektualët arabë. (Lewis, 2005: 267) Madje kjo pjesë themeloi edhe “Shoqërinë e Vëllazërisë Arabo-Osmane”. Personalitet të rëndësishme me origjinë arabe si Mahmut Shevket pasha morën pjesë në këtë shoqëri. (Tibi, 1997: 146) Këto iniciativa u mbështetën nga Europa, kryesisht nga anglezët dhe francezët. Ndryshe nga identiteti “osman” që dëshironin të formonin Turqit e Rinj, si rezultat i nacionalizmave të ndryshëm që u përhapën në Ballkan dhe në Lindjen e Mesme, tek Turqit e Rinj u zhvillua mendimi “Turanist” si një ndërtim i një identiteti të ri. Kjo gjendje e përmirësoi edhe më shumë mendimin nationalist të oficerëve dhe intelektualëve arabë. Grupet nacionaliste arabe me lajmërimin e kushtetutës së dytë në vitin 1908 morën pjesë në aktivitetet e lëvizjes së Turqve të Rinj për të rrëzuar Abdulhamitin. Por, këtë herë pas rënies nga fronin të Abdylhamitit, Turqit e Rinj ndoqën politika të ashpra centralizuese të cilat i bënë nationalistët arabë të shtojnë

përprojekjet e tyre. Pas kësaj, me zhvillimin e mendimit nacionalist arabët krijuan shoqëri të fshehta. Arabët sirianë gëzuan mbështetjen e francezëve ndërsa të tjerët u mbështetën nga Mbretëria e Bashkuar. Nga baza e nacionalizmit arab nisën lëvizje shkëputjeje dhe së fundmi në vitin 1916 u realizua kryengritja arabe. Me nxitjen e anglezëve drejtuesi i Mekës, Huseini u revoltua ndaj Perandorisë Osmane. (Lewis, 2005: 279)

Nacionalizmi arab ishte një lëvizje politike në kuptimin e ngushtë të fjalës dhe nuk kishte një perspektivë sociale. Kërkonte liri formale, jo realiste dhe ideologjia e lëvizjes ishte konservatorizmi. Konservatorët pretendonin se filozofia drejtuese e Perandorisë Osmane ishte larguar nga Islami. Kur u analizua në aspektin e klasifikimit, kjo lëvizje; kishte vetëm një të shkuar të borgjezisë së vogël, nuk mbështetej nga pjesa e shkrimtarëve dhe oficerëve që ishin arsimuar në Perëndim. Pas revoltës së vitit 1914 edhe feudalët që kishin shumë toka dhe të tjerë që merreshin me tregti nisën ta mbështesin lëvizjen.

Me revoltat në Lindjen e Mesme dhe si rezultat i humbjes së tokave të Perandorisë Osmane, nacionalizmi arab ka nisur të politizohet. Kjo gjendje, ashtu siç shprehet edhe Tibi është fillimi i “periudhës së zhvillimit të nacionalizmit arab”. Në çerekun e parë të shekullit të 20 nacionalizmi arab ishte institucionalizuar dhe kishte hyrë në një strukturë ideologjike. (Lewis, 2008:281) Në Luftën e Parë Botërore dhe në procesin që e vijoi atë në Lindjen e Mesme u formua rendi kolonialist perëndimor. Perandoria Osmane ishte shpërbërë dhe në tokat e ndara nga perandoria ishin formuar mandatet angleze dhe franceze. Në periudhën midis dy luftërash nacionalizmi arab është përdorur si mjet i imperializmit.

Pas Luftës së Dytë Botërore, veçanërisht pas luftës arabo-izraelite vërehet një ndryshim serioz në nacionalizmin arab. (Kamrava, 2013: 90) Me humbjen e arabëve në këtë luftë dhe me krijimin e shtetit izraelit, të rinjtë arabë kanë nisur të kritikojnë liderët e tyre dhe gjithashtu janë munduar të zhvillojnë mendime të reja. Në këtë kontekst, pas vitit 1948 në nacionalizmin arab spikasin tre veçori: e para është dëshira për modernizim (për të shpëtuar nga traditat feudale dhe për të formuar një shoqëri të barabartë). Së dyti është militarizmi (veçanërisht për t’u armatosur kundër Izraelit). E treta është pan-arabizmi (politika e Ligës Arabe). Kjo formë e re e nacionalizmit arab është mishëruar tek Xhemal Abdunnasiri i cili në vitin 1952 erdhi në pushtet me grushtin e “Oficerëve të Lirë” ndaj mbretit Faruk. Pas humbjes së arabëve kundër Izraelit në vitin 1967 (Lufta Gjashtditore), nacionalizmi arab ka pësuar një grusht të fortë dhe kjo i ka hapur rrugë sërish fuqizimit të politikës islamiste. Në Egjipt, në periudhën e Enver Sedatit (1970-1981)

është ndjekur një politikë e moderuar ndaj grupeve islamiste dhe kjo ka fuqizuar shumë grupe si Vëllazëria Myslimane. Nj ndër shkaqet e tkurrjes së nacionalizmit sekular arab është edhe “projekti i hënës së gjelbër” nga SHBA-të dhe Perëndimi në vend të Bashkimit Sovjetik dhe “rrezikut komunist” gjatë Luftës së Ftohtë.

Teorikisht nacionalizmi arab përballet me probleme serioze në çështjen e përkufizimit të identitetit arab. Për shembull, arabët e krishterë gjithnjë kanë qenë një problem për nacionalistës myslimanë arabë. Përzierja e historisë islame me atë arabe është një ndër karakteristikat tipike të nacionalizmit arab. Një gjë tjetër është fakti se “të krishterët që flasin arabisht dhe historianët myslimanë kanë qasje të ndryshme për periodizimin e kolonizimit të vendeve arabe. Për shembull, historiani i krishterë arab Hisham Sarabi e quan periudhën osmane si një periudhë kolonizimi, ndërsa historiani mysliman Abdul-latif Tibavi përmend si periudhë kolonizimi vetëm sundimin francez e atë anglez.” (Ahsen, 1995)

Në praktikë, vendet që flasin arabisht pas Luftës së Dytë Botërore janë kthyer në shtete-kombe dhe secili mbron epërsinë e kulturës së vet. Nacionalizmi arab qëndron si një lidhje nostalgjike për teoricienët dhe ndjekësit e tij. (Ahsen, 1995) Si përfundim pan-arabizmi (nacionalizmi arab) nuk i ka tejkaluar interesat e ndryshme të liderëve arabë me ato të popujve, nuk është bërë paraprirës i rendit të barabartë arab që ishte premtuar në aspektin socio-ekonomik dhe nuk e ka përmirësuar gjendjen e masave. Identiteti, ideologjia kombëtare, legjitimiteti politik dhe reformat socio-ekonomike kanë mbetur çështje të pazgjidhura siç ishin më herët.

2.9 Korniza Teorike

Në shkencat shoqërore ka teori të ndryshme që e shpjegojnë fenomenin e “ndryshimit shoqëror”. Duke qenë se këto janë të shumta në numër, ne këtu do të mjaftohemi duke prekur vetëm këto tre teori: a. Teoritë e modernizimit, b. Qasja e modernitetit jashtëpërendimor, c. Teoria e vartësisë. Këto teori të cilat do t’i trajtojmë më poshtë mundohen të sjellin shpjegime nga këndvështrimet e tyre në lidhje me ndryshimin shoqëror. “Teoria” është një trung dijes që e shpjegon në mënyrë sistematike realitetin shoqëror. Sociologjia mundohet ta shpjegojë realitetin shoqëror përmes teorive. Teoritë e ndryshimit shoqëror, ashtu siç shpjegojnë ndryshimet që kanë ndodhur dhe vijojnë të ndodhin në përbërjen shoqërore, trajtojnë edhe ndryshimet e mundshme në të ardhmen. Në këtë tezë ku do të mundohemi të studiojmë Lëvizjen e Vëllazërisë Myslimane (LVM) që është një aktor i rëndësishëm në procesin e modernizimit të Egjiptit është marrë për

bazë “teoria e vartësisë”. Poshtë do të paraqiten të tria teoritë e ndryshimit nga ku do të dalë në pah edhe diferenca e teorisë së vartësisë nga teoritë e tjera.

2.9.1 Teoritë e Modernizimit

Teoritë e modernizimit janë produkt i një përpjekjeje të një grupi në Amerikë për të krijuar një teori alternative të marksizmit. Ato nisen nga nocioni i “ndryshueshmërisë strukturore” të Talcott Parsons për të shpjeguar modernizimin. Mendimi kryesor është kthimi në shoqëri moderne të shoqërive tradicionaliste përmes një ndryshimi strukturor. (Marshall, 1999:509) Midis pararendësve të kësaj teorie mund të përmendim emra si T. Parsons, N. J. Smelser, D. Lerner, M. J. Levy, R. Bellah dhe S. N. Eisenstadt. Emrat e cituar kanë ndjekur rrugën e Weberit, Durkheimit, Comte-it dhe Spencerit. Sipas kësaj teorie ka dy struktura shoqërore, “tradicionale dhe moderne”. Shoqëritë tradicionale pra ato që nuk janë “qytetëruar” do të mund ta arrijnë nivelin e qytetërimit bashkëkohor nëse e përvetësojnë modelin ekonomik të tregut dhe institucionet dhe vlerat perëndimore. (Kızılcelik, 2007:176-177)

Kızılcelik e sheh teorinë e modernizimit si një mjet i legjitimitimit të kolonizimit që borgjezia ka caktuar për shoqëritë e shtypura. Sipas teorisë së modernizimit me motive të krishtera, parakusht i modernizimit të shoqërive jashtë-perëndimore është braktisja e vlerave vetjake dhe përvetësimi i normave dhe vlerave të shoqërive perëndimore. Sipas Eisenstadt, modernizimi në fushën ekonomike është kalimi i industrisë dhe tregtisë përpara bujqësisë; modernizimi në fushën politike është që regjimi të mbështetet tek populli dhe demokracia; modernizimi në fushën kulturore është përhapja e edukimit laik dhe demokratik duke e ndarë filozofinë, fenë dhe shkencën. Aktorët e modernizimit e kanë menduar çdo gjë për shoqëritë e pazhvilluara dhe kanë pretenduar se të njëjtat nuk kanë ndonjë alternativë tjetër. (Kızılcelik, 2007: 178)

2.9.2 Kritika e Teorive të Modernizimit

Përgjithësisht, qasja e mendimtarëve klasikë lidhur me fenomenin e ndryshimit është pretendimi se shoqëritë perëndimore janë vendosur në një proces historik unik dhe të përveçëm. Pra proceset historike të përjetuara në Europë tregojnë se modernizimi është një projekt që mund të përhapet dhe përgjithësohet në rang global. Nga ana tjetër, eksperiencat dhe proceset jashtë-

perëndimore burgosen në tradicionale. Ndryshimi shoqëror është një fenomen shoqëror me qendër në Perëndim, një proces “unilinear” dhe “i pakthyeshem”. Kjo qasje ka shkaktuar diskutime e kritika të ashpra në qarqet shkencore. (Solmaz, 2011: 42)

Qasjet dhe teknikat e analizës që mendimtarët prodhuan fillimisht për të njohur dhe emërtuar formësimet shoqërore që ndodhën në Europën Perëndimore, u kthyen në modele të reja mendimi dhe në projekte shoqërore në kuadër të kornizës ideologjike të shoqërisë industriale europiane, duke u përzier me qasjen kolonialiste e orientaliste në botë. Tipat shoqërorë kategorikë si “shoqëri të përparuara-të prapambetura”, “tradicionale-moderne”, “të zhvilluara-të pazhvilluara”, dhe skemat perëndimore mbështeteshin në konceptin e Botës së Tretë. Për shembull, teoricieni Daniel Lerner e sheh modernizimin të “njëjtë” me perëndizimin.¹⁵ Një teoricien tjetër i modernizmit S. N. Eisenstadt e përkufizon modernizimin si një proces zhvillimi të projektuar në Europën Perëndimore dhe në Amerikën Veriore lidhur me sistemet shoqërore, ekonomike e politike. Të gjitha teoritë e modernizimit që janë prodhuar që nga vitet 1960 kanë një pikë të përbashkët: janë eurocentrike. Kështu, proceset historike të ndryshimit të shoqërive perëndimore industrialiste e urbane janë ndjekur po në të njëjtën mënyrë edhe nga shoqëritë jashtëperëndimore.¹⁶

Studimi në mënyrë kaq ingatërruar, evolucionist dhe përgjithësues i modernizmit nga teoricienët modernistë, shpjegimi njëshkahësor dhe trajtimi i modernizmit si një fenomen abstrakt është kritikuar nga shumë qarqe. Teoritë e modernizmit të cilat i neglizhojnë përbërjet karakteristike të shoqërive të tjera, eksperiencën e modernizmit e shohin si të vetmen zgjidhje. Por kohët e fundit përkundër teorive të modernizimit që kanë analiza abstrakte dhe jashtë realitetit kanë nisur kërkime për teori të reja. Një e tillë është Paradigma e modernitetit jashtë Perëndimit që do e trajtojmë më poshtë.

2.9.3 Paradigma Jashtë-Perëndimore e Modernitetit

Termi modernitet vjen nga fjala latine “modernus” dhe do të thotë tani ose menjëherë. Ngjarje të ndryshme historike tregohen si referencë për lindjen e modernitetit. Si një projekt

¹⁵ Për shembull, Lerner e trajton modernizimin e Turqisë (periudhën e Ataturkut) si një modernizim që është bazuar tek perëndizimi. Për më shumë shih: *The Passing of Traditional Society: Modernizing The Middle East*, The Free Press of Glencoe, U.S.A., 1962.

¹⁶ S.N. Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity*, A. Waley –Interscience Publication, New York.1973. f.47-72

kryengritjeje ndaj botës së mbyllur të mendimit të Mesjetës dhe të vlerave tradicionale modernizmi e ka burimin në zbulimin e Amerikës, Renesansën, Reformizmin dhe Lëvizjen Iluministe, në pranimin e të resë dhe refuzimin e së vjetrës. Moderniteti na tregon se ndryshimi është i paevitueshëm dhe se duhet të largohemi nga normat tradicionale. Modernitet është emri që i është dhënë sistemit të vlerave shoqërore dhe të organizuarit që ka lindur në Europë në shekullin e 17 dhe me kohë është përhapur në gjithë botën. Moderniteti e merr forcën nga filozofia e shekullit 18-të, e përcakton mendjen dhe njeriun si qendrën e vet, e racionalizon jetën shoqërore, e preferon laicizmin duke e shtyrë fenë në një plan të dytë të shoqërisë. Me zgjerimin dhe fuqizimin e subjektit dhe të mendimit të lirisë, ato gjejnë kuptim me ardhjen e këtyre në qendër të të gjitha mendimeve politike e filozofike. Po ashtu, me zhvillimin e termit me gjetjet e shekujve 18 dhe 19, duhet thënë se moderniteti ka fituar një dimension tjetër. Pra, moderniteti si mendim lidhet me epokën e iluminizmit, politikisht me Revolucionin Francez dhe ekonomikisht me Revolucionin Industrial. Ndërsa nocioni i modernizmit është një emërtim më i vonë dhe shpreh një fushë të ndryshme.

Ashtu siç do të kuptohet edhe nga të dhënat që u theksuan edhe më lart, Perëndimi jepet si referencë apo subjekt të modernizimit. Moderniteti jashtë-perëndimor është një nocion i zhvilluar nga Nilüfer Göle dhe nënkupton një reaksion ndaj mënyrës së shpjegimit eurocentrist të historisë. Moderniteti jashtë-perëndimor është zhvilluar si një reagim ndaj konceptit universalist dhe përngjasues të modernitetit. Ekziston mendimi se në themel, moderniteti ka lindur nga lokalja. (Topses, 2005) Fillimisht Göle kritikon qasjen eurocentriste dhe këndvështrimin monopolist. Duke u nisur nga fakti se mund të ketë edhe këndvështrime të tjera, Göle e ka zhvilluar nocionin “e modernitetit jashtë-perëndimor” kundër konceptit përngjasues dhe universal të modernitetit. (Erdem, 2001) Në thelb moderniteti është produkt i përbashkët i qytetërimeve. Në fillimet e renesansës dhe të lëvizjes iluministe nuk mund të shpërfilllet fakti për leximin dhe interpretimin e veprave të mendimtarëve lindorë. Perëndimi e ka realizuar zhvillimin e vet brenda marrëdhënieve Lindje-Perëndim. Edhe linjën e zhvillimit të Lindjes duhet ta kërkojmë në marrëdhëniet Lindje-Perëndim. (Topses, 2005) Por, të qenit e vlerave perëndimore në themelin e modernitetit ka lindur idenë se shoqëritë që mbeten jashtë Perëndimit duhet të marri shembull Perëndimin në çështjen e modernizimit. (Yücedağ, 2010: 70) Kështu Göle pretendon se edhe shoqëritë Lindore mund të kalojnë eksperiencën e modernitetit. Göle i sjell kësaj problematike një shpjegim dyanësh. I pari ka lidhje me praktikën e modernitetit

dhe i dyti me prodhimin e dijes. Mendimi i përbashkët i Nilufer Göle dhe Baykan Sezer që kritikojnë në nivel makroteoritë perëndimore të modernizmit, është se të perëndimizohesh duke shkuar në rrugën që Perëndimi vetë ka shënjuar nuk është veçse një kurth. Në fakt, vetë këto ligjërime të modernizimit me karakter perëndimor janë ideologjike. Në këtë pikë, edhe Turqia që nga periudha e fundit e Perandorisë Osmane është bërë pjesë e këtij kurthi në eksperiencën e saj të modernizimit. Modernizimi osman është formuar mbi refuzimin e asaj që kishte trashëguar. Në themel të këtij refuzimi qëndron koncepti se traditat përbëjnë pengesë për modernitetin. Pra, duke qenë se tradicionalizmi është parë si një kategori që përmban çdo gjë jomoderne, i njëjti është kritikuar. Duke qenë se moderniteti në Turqi është formuar pjesë-pjesë, ende nuk është qartësuar i plotë terreni për implementimin e tij. (Yücedağ, 2010: 70-79) Göle thekson se moderniteti është formësuar nga Iluminizmi, Revolucioni Industrial dhe vlera Perëndimore si individualizmi, barazia dhe laicizmi. (Erdem, 141)

2.9.4 Themelet Teorike të Modernitetit Jashtë-Perëndimor

Göle është munduar t'i paraqesë përmes disa pikash kërkimet e popujve joperëndimore për modernitetin: 1. Zhvendosja nga qendra e modelit perëndimor. 2. Kalimi nga koncepti përparimtar i kohës në konceptin e modernizmit të njëkohshëm. 3. Trajtimi i ekstra-modernes në vend të asaj që mungon. 4. Thellimi mbi tezat e detradicionalizimit në vend të tradicionales. (2004: 60)

Moderniteti Jashtë-Qendror: nocioni i modernitetit jashtë-qendror nuk është një hakmarrje e popujve joperëndimorë ndaj Perëndimit por një përpjekje për të teorizuar nga brenda eksperiencat e modernizimit të popujve joperëndimorë. Nocioni i modernizimit jashtëperëndimor flet për popujt që nuk janë perëndimorë por që kanë hyrë në zonën e ndikimit të modernitetit. Sepse është e pamundur të qëndrohet jashtë modernitetit. (Göle, 2004: 60) Në këtë drejtim, shfaqen dy probleme. I pari ka lidhje me pasjen ose jo të një pike referimi kur analizohet moderniteti i shoqërive që mbeten jashtë Perëndimit. Ndërsa problemi i dytë ka të bëjë me faktin nëse moderniteti dhe Perëndimi pranohen si dy realitete të ndryshme, cilat janë kufijtë e modernitetit dhe nga kush do të përkufizohen ato. (Yücedağ, 2010: 70)

Moderniteti i Efikas (Efficient Modernity) Göle teksa përcakton qëllimin dhe drejtimin e eksperiencave të modernizimit dhe përparimit të Perëndimit, kundërshton botëkuptimin monopolist nën emrin universalitet. Eksperienca e modernizimit i ka ndarë shoqëritë në aspektin

kohor dhe atë të gjendjes së tyre. Perëndimi ka ndjekur rrugën e klasifikimit dikotomik të shoqërive botërore duke bërë ndasi ideologjike që “përmbajnë vlera” si të zhvilluar-në zhvillim e sipër, bashkëkohorë-barbarë, tradicionalistë-modernë. Ndërsa sot moderniteti ka depërtuar në historinë, dimensionin shoqëror, në mënyrat e mendimit, në veprimet kolektive, madje deri në sjelljet e individëve dhe dëshirat dhe preferencat e shoqërive joperëndimore. (Göle, 2004: 61) Me hedhjen e nocionit të “*efficient modernity*” Göle është munduar ta zhvendosë “qendrën” jashtë modernitetit perëndimor; dhe këtë ka dashur ta bëjë pa i trajtuar praktikatat jashtë-perëndimore si “prapambetja historike”, “tranzicion” ose “mungesë moderniteti”. Në këtë mënyrë, ajo i ka vendosur brenda kohës praktikatat jashtë-perëndimore. (Yücedağ, 2010: 70)

Ekstra-Moderniteti: Perëndimi i cili që nga lindja e modernitetit ka paraqitur një fytyrë imperiale, në format e tij të mendimit ka mbartur një ide ekspansioniste. Madje, Perëndimi është munduar t’ua imponojë shoqërive lindore dhe mënyrën se si duhet të formësohet dhe zhvillohet shkenca, arti, politika e traditat e tyre. Sidoqoftë, veçori e përbashkët e shoqërive jashtë-perëndimore është varësia e tyre ndaj modernitetit perëndimor. Si nën efektin e kolonizimit ashtu edhe me atë të modernizimit vullnetar, historia e këtyre shoqërive është shkruar nga fillimi në bazë të qasjes perëndimore. (Göle, 2004: 63) Nocioni “ekstra modernitet” i Göle shpreh dëshirën e modernitetit të popujve joperëndimorë. Termin “ekstra” duhet ta mendojmë edhe jashtë Perëndimit edhe bashkë me Perëndimin. (Yücedağ, 2010: 78)

Detradicionalizimi: “Lëvizjet modernizuese” që nisën në periudhat e fundit të Perandorisë Osmane dhe vazhduan në Turqinë e kohës së Republikës kanë vijuar në përputhje me këndvështrimet imperialiste perëndimore dhe kështu është përjetuar një shkëputje radikale nga traditat, tendencë kjo e emërtuar si “refuzim i së shkuarës”. Sipas Göle (2004: 63), ishte pranuar si normativ fakti se traditat përbënin pengesë për përparimin dhe kështu ato ishin neglizhuar ose ndaluar. Traditat nuk janë rianalizuar si burime dinamike të ndryshimit e për këtë arsye nuk janë transferuar brenda modernitetit; përkundrazi, ato janë ngrirë, janë folklorizuar. Në fakt, vetë modernizmi pa traditë nuk është modernizëm. Nga ana tjetër, tradita që nuk ka marrëdhënie me modernitetin ngurtësohet dhe merr një pamje mbytëse. Sipas Göle, ashtu siç është shprehur edhe Daniel Brown, gjërat që përdoren për të legjitimuar ndryshimin mund të përdoren edhe për ruajtjen e vlerave që shkojnë drejt zhdukjes. (Yücedağ, 2010: 79)

Në diskutimin për modernitetin jashtë-perëndimor, Göle shprehet se nevojiten të tjera nën-nocione për të kuptuar shoqëritë joperëndimore. Këto janë nocionet e “modernitetit lokal”, “modernitetit shumës (pluralist)” dhe “modernitetit alternativ”.

Moderniteti Lokal: Modernizmi përmban veçori universale, por edhe syresh lokale. Terminologjizimi i modernitetit lokal “të nxjerr nga leximet me këndvështrim Perëndimor të modernitetit dhe të drejton tek praktikat e përveçme, tek tjetri, na afron për të kuptuar forma të reja meleze dhe në një fushë të paterminologjizuar në aspekt të gjuhës së shkencave sociale”. (Göle, 2002: 163) Kjo është një impakt i lokales mbi modernitetin, një përpjekje për të lexuar modernitetin nga lokalja. Modernitetet lokale i nxjerr më shumë në pah veçoritë vendore të shoqërive.

Modernitetet Shumës: Në vend të një shpjegimi jashtëkulturor të modernitetit, kjo është një mënyrë e të lexuarit të modernitetit përmes shumë rrugësh dhe në mënyrë të lidhur me kulturën. Madje, ky nocion, duke i nxjerrë në pah ndryshimet brenda modernitetit jashtë-perëndimor e kritikon qasjen e vetme të modernitetit, pra atë me qendër perëndimore dhe mendon se nuk mund të ketë vetëm një kategori të vetme përbashkuese siç është moderniteti perëndimor. Kjo qasje e pasuron edhe më shumë modernitetin duke i shtuar atij dimensione të kulturave të ndryshme dhe përmasa historike.

Moderniteti Alternativ: Moderniteti alternativ “hipotetizon ekzistencën e eksperiencave të reja të cilat mund të ndryshojnë përkufizimin e modernitetit”. (Yücedağ, 2010:71) Kjo është një tentativë që mund ta thyejë paradigmen mbizotëruese në çështjen e modernizmit. Është një rilexim nga periferia e modernitetit, i kuptimit të tij dhe i rrënimit përbrenda të konceptit pozitivist të dijes. Moderniteti alternativ ka si qëllim të krijojë një koncept alternativ të modernizmit sundues me qendër në Europë. Ai e pasuron edhe mozaikun universal të modernitetit. Përkundër refuzimit superior të Perëndimit, kjo është një përpjekje për të nxjerrë në pah ekzistencën e Lindjes. (Göle, 2004: 58)

Moderniteti jashtë-perëndimor është kundër imperializmit dhe “teorive të modernizmit” të kthyer në një mjet të tijin. Për shoqëritë periferike të cilat janë “tëhuajësuar” nga teoritë e modernizmit ky është një zhvillim pozitiv i mendimit. Por për të shpjeguar proceset ndryshuese që ndodhin në shoqëritë periferike, duhet kuptuar se si është “mbushur me kuptim” nocioni i modernitetit jashtë-perëndimor dhe duhet kritikuar brenda kornizës problematike argumentet e përdorura për t’i dhënë kuptim atij.

Një pjesë e shoqërive në të cilat tentohet përhapja e nocionit dhe frymës së modernitetit janë të besimit “Islam”, të cilat jetojnë në probleme të mëdha sa i përket demokratizimit dhe rimëkëmbjes. “Autokratizmi” dhe “varfëria” që thellohet në rang “global” gjatë procesit të globalizimit u ka hapur rrugën pakënaqësive në popull. Këtë perceptim të popujve (që janë kthyer kukulla në duart e hegjemonëve ekonomiko-politike) e mbështet “media masive”. Nga ana tjetër, pas viteve 1980 socializmi humbi përballë kapitalizmit dhe nuk ngjall më shpresë, kurse ideologjitë fetare si “islamizmi” të cilat nuk kishin gëzuar më herët pushtet gjithnjë e më tepër po perceptohen si “zgjidhje e vetme”. Islami politik sugjeron ndryshime “konservatore” në aspektin social, kulturor dhe politik, pavarësisht se në anën ekonomike vazhdohet me marrëdhëniet kapitaliste. Kështu, në shtetet periferike hyhet në një krizë të re ekonomike, politike e kulturore dhe procesi i ndryshimit shoqëror vazhdon.

Lëvizjet globale të ndryshimit shoqëror kanë influencuar një pjesë të konsiderueshme të gjeografisë islame e socialiste. Paradigma e “modernitetit jashtë-Perëndimit” nuk u jep vend lëvizjeve të “majta” dhe “islamiste”. Paradigma e “modernitetit jashtë-perëndimor” nuk flet as për marrëdhëniet midis kampit imperialist dhe lëvizjeve islame dhe ndikimin që këto marrëdhënie kanë mbi lëvizjet islame.

2.10 Teoria e Vartësisë

Teoria e vartësisë, është një teori makro e sociologjisë e cila mundohet të shpjegojë zhvillimin e sistemit kapitalist me këndvështrimin marksist. Ajo është zhvilluar në sajë të vëzhgimeve mbi Amerikën Latine. Ajo mundohet të shpjegojë ndryshimet shoqërore të vendeve “pak të zhvilluara”, “të botës së tretë”, ose “periferike” në kuadër të marrëdhënieve kolonizuese që Perëndimi (qendra) ka ndërtuar mbi të njëjtat. Teoria e vartësisë i refuzon të gjitha teoritë e modernizmit. Teza se “vendet periferike do të zhvillohen në rast se do të ndjekin evoluimin e modernizmit” është një mashtrim. Përfaqësuesit e teorisë së varësisë janë P. Baron, A. G. Frank, Das Santos, G. Arrighi, P. Sweezy, S. Amin dhe I. Wallerstein. Sipas teorisë në fjalë, arsyeja kryesore e moszhvillimit të Vendeve të Botës së Tretë janë marrëdhëniet e tyre të varësisë me vendet e zhvilluara. (Marshall, 2003: 55)

Tezat e Teorisë së Vartësisë:

Që në fillim teoria e vartësisë u del kundër teorive të modernizmit të cilat kanë një qasje deterministe se e gjithë bota do të kalojë nga shoqëria e thjeshtë (tradicionale) në atë moderne. (Kızılcelik, 2004: 75) Originaliteti i teorisë së varësisë spikat më shumë në përpjekjen e saj për të interpretuar kapitalizmin. Ndryshe nga sistemet e tjera hegjemone të mëhershme, sistemi kapitalist përveç hegjemonisë politike ka ndërtuar edhe atë ekonomike. Për nga natyra e vet, sistemi kapitalist ka disa qarqe të caktuara të cilat emërtohen si Kondratif A (periudha e ngritjes) dhe Kondratif B (fazat e rënies). (Wallerstein, 1999) Nga vetë natyra e sistemit, vazhdimisht bëhet një investim në mënyrë që të fitohet më shumë, të plotësohen kërkesat dhe të arrihet sukses karshi rivalëve. Nga ky aspekt, sistemi kapitalist përjeton ndalime të paevitueshme, me rënie dhe ngritje. (Amin, 1999:14) Kapitalizmi sot është në fazën B. Ai ka nevojë të trajtohet në një perspektivë më të gjerë dhe në kontekste procesesh. (Frank dhe Gills, 1994: 141)

Sipas pararendësve të teorisë si Wallerstein, Arrighi, Frank dhe Amin lindja e kapitalizmit shkon pas deri në shekullin e 16 për t'u përhapur në gjithë botën në shekullin e 19. Fuqia motorike e sistemit kapitalist është akumulimi i kapitalit dhe ky kapital shkon nga vendet periferike drejt atyre të qendrës. (Kızılcelik, 2004: 77)

Teoria e vartësisë e sheh sistemin botëror kapitalist si një sistem ku marrin pjesë vende të qendrës dhe të tjera periferike¹⁷, ku midis këtyre strukturave vazhdimisht vërehen rivalitete, luftë hegjemonie, rrjedhje kapitali dhe ky proces përsëritet vazhdimisht. (Frank dhe Gills, 1994:24)

“Vendet qendore” të botës janë mbledhur në tre zona si Japonia, vendet europiane dhe SHBA. (Wallerstein, 2000: 57) Këto tre qendra duke nisur nga vitet 1970 kanë realizuar transferime të mëdha të kapitalit: në vitet 1972-1976 vëllimi ishte 441 miliard dollarë ndërsa në vitet 1992-1995 kjo shifër është rritur në vlerën e 1364 miliard dollarë. (Kızılcelik, 2004: 79) Përveç këtyre ka edhe vende në pozitën “gjysmë-periferike” të cilat janë të ndryshme nga vendet periferike si në aspektin ushtarak ashtu edhe në atë të popullsisë dhe ekonomisë (Kina, Irani, Brazili dhe India). (Wallerstein, 2000:45) Sipas tezës kryesore të teorisë së varësisë veçoria themelore e kapitalizmit është imperializmi si kolonizim i pasurisë së vendeve periferike. Në sistemin tregtar botëror është ndërtuar një lidhje varësie midis vendeve: kur disa vende rriten, të

¹⁷ Vendet qendrore janë vende dhe aktorë të globalizmit të cilat duke përdorur fuqitë ushtarake, politike e ekonomike përfitojnë të ardhurat e vendeve periferike. Pozicionet e vendeve periferike në botë formësohen sipas vendeve qendrore.

tjera zbresin në gjendje varësie; nga varësia që vendet periferike kanë ndaj qendrës, ato e kanë të pamundur të zhvillohen. Mundësia për t'u rritur kalon nëpër refuzimin e marrëdhënieve të varësisë dhe përmirësimin e kushteve vetjake.

Sipas teorisë së varësisë, midis qendrës dhe periferisë ekziston një lidhje varësie vetëm njëkahëshe (vendet periferike janë burim i lëndës së parë dhe treg për vendet qendrore). Me globalizmin është hipotetuar se lufta për hegjemoni nuk zhvillohet midis Lindjes dhe Perëndimit, por midis Veriut dhe Jugut, pra, midis qendrës dhe periferisë. Për sigurinë dhe prosperitetin e qendrës, pasuritë e periferisë transportohen drejt qendrës. Ajo që teoritë e moderizimit thonë për “një zhvillim përmes rimëkëmbjes” është një kurth. Për shembull, siguria e qendrës do të thotë pasiguri e periferisë. Shkurtimisht, sipas mendimtarëve neo-marksistë të cilët mendojnë se dilema e sigurisë jetohet midis vendeve të Veriut me ato të Jugut, tregon se midis sigurisë së Veriut dhe pasigurisë së Jugut ka një tension të vazhdueshëm. Sipas Amir Amin, një përfaqësues i rëndësishëm i teorisë së varësisë, përplasja qendër-periferi ose Veri-Jug¹⁸ ka ekzistuar gjatë gjithë historisë së kapitalizmit. Ky proces ka vazhduar nga viti 1492 (zbulimi i Amerikës) deri në vitin 1917 (Revolucioni Sovjetik). Vendet e Jugut për herë të parë e kanë sfiduar Veriun me Revolucionin e Tetorit të vitit 1917. Më pas revolucione socialiste kanë ndodhur edhe në Kinë, Vietnam dhe Kubë. (Amin,2010:43)

Brenda këtyre vendeve qendrore-periferike qëndron një sistem botëror.¹⁹ Ajo që e siguron vazhdimësinë e këtij sistemi është funksionimi jetësor i akumuluar. (Frank dhe Gills, 1994: 99) Sistemi botëror i fundit është vazhdimësi e sistemit botëror të mëparshëm. Por, në çdo sistem botëror ka një aktor që luan rolin e liderit. Në sistemin botëror të mëparshëm kanë dalë në plan të parë venedikasit, holandezët, anglezët dhe së fundmi SHBA-të. Veçoria më e rëndësishme e sistemit është kapitalizmi dhe rivaliteti me fuqitë rajonale dhe riorganizimi i kësaj zone nga shteti lider kapitalist në fushat ekonomike e politike. (Arrighi, 2000: 67)

Një tezë tjetër e teorisë së vartësisë është edhe diskutimi i eurocentrizmit. Teoria e varësisë thekson se historia e botës është shkruar me një qasje eurocentriste dhe mbi një koncept historik monopolist, se qëllimi i saj është shkrimi i një historie të botës e cila të ketë njeriun europian në qendër. Sipas apologjetëve të teorisë së vartësisë (në këtë temë ka punuar

¹⁸ Vendet e Veriut përfaqësojnë shtetet e zhvilluara perëndimore që njohim sot. Pra, këto vende të cilat gjeografikisht më së shumti gjenden në Veri, janë vende të cilat i japin drejtim kapitalizmit. Ndërsa vendet e Jugut janë vendet periferike të cilat janë të pazhvilluara ose në zhvillim e sipër.

¹⁹ Sistemet botërore kanë ekzistuar edhe në periudha shumë më të hershme. Forma primitive e sistemit botëror të sotëm është ndërtuar në Mesopotami në vitet 3000 p.e.s.

veçanërisht Amin) deri tani të gjitha kritikët eurocentrike të zhvilluara kanë mbetur të cunguara. Qëllimi i kritikës eurocentrike është paraqitja e një infrastrukture të historisë botërore ku në qendër do të jetë njeriu. Eurocentrizmi është një prangë që i është vendosur historisë së botës. (Frank dhe Gills, 1994: 57) Pragmatizmi anglez formon bazën e eurocentrizmit. (Amin, 2010: 43) Sot eurocentrizmi ndikon fuqishëm në mënyrën e të menduarit tonë. Në ditët tona thuajse është e pamundur të mendosh jashtë eurocentrizmit. Për këtë arsye duhet formuar një paradigmë e re e cila që do të hetojë nga rrënjët botën tonë të mendimit e dijes (duke nisur që nga disiplinat shkencore deri në mënyrën tonë të të konceptuarit). (Dirlik, 2006) Andre Gunder Frank i cili është ndër emrat e rëndësishëm të teorisë së varësisë shprehet se mbledhja e kapitalit, i cili është fuqia motorike e sistemit botëror e historik, nuk ka nisur me sistemin kapitalist (pra, me sistemin modern botëror) por sdisa mijëra vjet më herët (për shembull Mesopotamia). Franku thekson se sistemi modern botëror, ashtu siç e thotë edhe Wallerstein, ka nisur me pushtimin e Amerikës në vitin 1492 dhe ka si karakteristikë më të rëndësishme hegjemoninë dhe mbledhjen e kapitalit. (Frank dhe Gills, 1994)

Një tezë tjetër është edhe ajo e “lëvizjeve anti-sistem” e cila është zhvilluar nga Arrighi, Hopkins dhe Wallerstein. Kur dolën në pah rezultatet e para të sistemit kapitalist, historia njerëzore pa shembujt e parë të egër dhe primitivë të kolonializmit. Nisur nga kjo, dolën në pah dy lloje të ndryshme lëvizjesh shoqërore: lëvizjet klasore dhe ato nacionaliste. Që të dyja zgjedhën shtetin si politikën themelore të botës moderne dhe për këtë arsye si qëllim të parë ato kishin shtënien e shtetit në dorë. Sado që lëvizjet klasore ushqehen nga argumentet marksiste, midis tyre lindi debati se “a nuk ishte kjo një reformë, një revolucion edhe brenda vetë tyre?”. Si përfundim, vetë ata u ndanë në social-demokratë dhe komunistë. Lëvizjet nacionaliste erdhën në pushtet në fund të shekullit të 19 dhe fillim të shekullit 20, ndërsa lëvizjet komuniste morën pushtetin deri në mes të shekullit 20 në vendet periferike e gjysmë-periferike. Social-demokratët erdhën në pushtet më së shumti në vendet qendrore. Të gjitha këto lëvizje kishin si qëllim marrjen në dorë të drejtimit të shtetit por ato nuk e realizuan dot shpresën e masave dhe u kthyen në mjete shtetesh autoritare e burokratike. Lëvizjet e reja shoqërore që lindën nga demonstratat studentore të majit të vitit 1968 në një kuptim më tepër ishin një revoltë kundër lëvizjeve anti-sistem se sa kundër vetë sistemit kapitalist. (Arrighi, 1995:35-36)

Për ta përmbledhur, sipas ligjërimit themelor të teorisë së varësisë; “vendet periferike” jashtë Perëndimit nuk kanë mbetur pas nga dinamikët e tyre të brendshme por janë “lënë pas”

nga “dinamikat e jashtme”, të gjeneruara nga Perëndimi kolonialist. Është e pamundur të zhvillohesh përmes rrugës që tregojnë teoritë e modernizmit; ky është një kurth dhe shkak i rëndësishëm i lënies në prapambetje. Mendimtari i rëndësishëm i kësaj teorie Frank, thekson se vendet e zhvilluara kurrë nuk kanë përjetuar një zhvillim të paktë dhe për këtë arsye kapitalizmin duhet ta studiojmë brenda historicizmit të tij. Kapitalizmi sot po sundon të gjithë botën dhe ai është përgjegjësi i zhvillimit të paktë që prodhohet vazhdimisht. Për këtë arsye, pjesa e mbetur e botës duhet të luftojë kundër kapitalizmit nëse dëshiron të shpëtojë. Gjendja të cilën Perëndimi e quan “zhvillim i paktë” nuk është faj i vetë vendeve të varfra. Kjo marrëdhënie varësie (varësia që shoqëritë jashtë-perëndimore kanë ndaj vendeve të zhvilluara në çdo aspekt) nuk i shërben rendit, barazisë e pasurimit por kaosit, parregullsisë dhe varfërisë. (Kızılcelik, 2004: 81) Për këtë arsye, popujt jashtë-perëndimorë duhet t’iu japin fund marrëdhënieve me shoqëritë perëndimore/imperialiste nëse duan të zhvillohen e të jenë të pavarura.

Lindja e Mesme ku ka lindur dhe është përhapur Lëvizja e Vëllazërisë Myslimane (LVM) është një gjeografi ku imperializmi dhe kapitalizmi është kthyer në një tërheqje magnetike për tërheqjen e popullatës. Për këtë arsye, për të kuptuar Lindjen e Mesme dhe LVM-në duhen analizuar marrëdhëniet midis Lindjes së Mesme dhe imperializmit. LVM-ja është një lëvizje shoqërore që ka lindur në procesin e kolonizimit dhe modernizimit të Lindjes së Mesme. (Atacan, 2013) Lëvizjen e cila fillimisht lindi si një reagim nga marrëdhënieve të varësisë midis Egjiptit e vendeve të tjera arabe me Perëndimin imperialist, nuk është dhe shumë e drejtë ta lexojmë si “një lëvizje moderniste jashtë-perëndimore” e cila i është afruar SHBA-ve (në mënyrë të tërthortë boshtit Perëndimor të modernizimit) kundër Naserit (në mënyrë të tërthortë ideologjisë sovjetike). Kjo ka edhe argumente të tjera: për shembull, brenda LVM-së ka një grup të “islamit radikal” që në disa vende përdor edhe dhunën. Përsëri, një ndër arsyet e themelimit të LVM-së është edhe reagimi ndaj themelimit të vendeve laike si Turqia (që nga viti 1923) dhe Irani (deri në vitin 1980) në Lindjen e Mesme. Madje kishte edhe një reagim ndaj heqjes së institucionit të halifes në Turqinë kemaliste. Në këtë çështje mendojmë se tezat e teorisë së varësisë duhet të merren në konsideratë dhe janë të vlefshme. Kjo ngase historia e Lindjes së Mesme dhe në veçanti ajo e Egjiptit është një histori kolonizimi. Edhe në periudhën e pavarësive hija e vendeve imperialiste si Anglia, SHBA-të, BRSS, Franca e Gjermania nuk është larguar nga shoqëritë arabe. Kjo vijon edhe në ditët e sotme: regjimi i Sisit në Egjipt ka mbështetjen e mbuluar të SHBA-ve, ndërsa regjimi i Esadit në Siri mbështetet nga Rusia.

Të qenit e historisë së Egjiptit një histori kolonizimi dhe tensioni që thellimi i varësisë ka shkaktuar në fund të shekullit të 19 dhe fillim të shekullit të 20, janë ndër shkaqet më të rëndësishme të lindjes së LVM-së. Për këtë arsye, për të bërë një analizë të LVM-së duhet që në Lindjen e Mesme dhe në Egjipt të shqyrtohen marrëdhëniet e varësisë. Një shkak tjetër i themelimit të LVM-së është edhe ndërtimi i një bashkësie islame sipas thelbit të vetë islamit. Për LVM-në islami (feja) nuk është vetëm një element kulturor. Amin (2006) thotë se islami u përdor si një mbrojtëse ideologjike për të ndërtuar bashkimin politik arab karshi krishterimit dhe hebraizmit në gadishullin arab. LVM-ja mendonte për një rimëkëmbje²⁰ me bazë në islam.

Përballë “vendeve qendrore”, LVM-ja kishte si qëllim mbledhjen e popujve arabë me në krye Egjiptin nën çatinë e Islamit, e duke i rimëkëmbur këto t’i shpëtonte nga të qenit vende periferike. Për këtë arsye të lexuarit e Lindjes së Mesme, Egjiptit dhe LVM-së në optikën e teorisë së varësisë përputhet më shumë me qëllimin tonë.

²⁰ Benna në shumë shkrime të tij ka theksuar se kishte si qëllim një Lindje të Mesme të rimëkëmbur sipas parimeve të Islamit.

KAPITULLI I TRETË

3. Analizë politike e Lëvizjes së Vëllazërisë Myslimane

3.1 Struktura Demografike dhe Kulturore e Egjiptit

Shoqëria egjiptiane nga dy grupe të ndryshme etnike: arabët dhe koptët. Të dyja shoqëritë janë homogjene nga bashkimi i të cilave janë formuar edhe grupe të tjera shoqërore si Nubjet, Beja, Çerkezët dhe Berberët. Gjithashtu ekziston edhe një grup shoqëror i quajtur “Fel-lah” të cilët merren me bujqësi. Grupi që është më aktiv në qeverisje janë arabët. Ata e shohin veten më lart se grupet e tjera shoqërore dhe kanë ushtruar një presion kulturor mbi grupet e tjera etnike. Shumica e myslimanëve janë të lidhur pas medhhebeve Hanefi e Shafii. Ndërsa koptët janë të lidhur pas medhhebit ortodoks të krishterë. Të krishterët kryesisht jetojnë në qytete të mëdha si Kajro apo Aleksandri. Në Egjipt ekziston një diferencë tejet e madhe midis qytetarëve dhe fshatarëve. Niveli arsimor i qytetarëve është i lartë dhe kryesisht përbëjnë klasën e mesme të shoqërisë. Ndërsa fshatarët bëjnë kryesisht jetë tradicionale nomade. (Pinch, 2002: 17).

Niveli i lexim-shkrimit në Egjipt është 71 % (viti 2005). Ndarë sipas gjinive tek femrat është 47% ndërsa tek meshkujt 68%. Shkaku i nivelit të ulët të leximit lidhet me faktin se në zonat rurale ende ka problem në çështjet e arsimimit. Në zonat e banuara buzë Nilit ende nuk janë ndërtuar shkolla; shkaku është se popullsia e këtyre zonave ende bën një jetë nomade. Në vitet e fundit është kuptuar se mes rimëkëmbjes dhe arsimimit ka një lidhje të fortë dhe për këtë shteti ka ndërmarrë nisma për arsimimin e gjerë të shoqërisë. Megjithatë ende nuk është arritur performanca e kërkuar. Klasat me numër të madh nxënësish dhe mungesa e mësuesve në shumë shkolla ende del përpara si një problem serioz. (Clark, 2004:8).

3.1.2 Rritja e Islamit Politik në Egjipt

Si rezultat i tkurrjes së Perandorisë Osmane Egjipti u dobësua si në aspektin ekonomik ashtu edhe në atë politik dhe duke nisur që nga viti 1801 kur anglezët i përzhunë francezët nga vendi, Egjipti ka qenë vazhdimisht pre e qëllimeve imperialiste. Si rezultat i thellimit të vartësisë nga jashtë, ekonomia egjiptiane ka qenë në dorën e firmave të huaja, ushtrisë dhe disa bashkëpunëtorëve vendas. Zvogëlimi në masë i klasës së mesme bëri që shumica e popullsisë të binte në një varfëri të skajshme. Invazioni imperialist dhe rezultimi pa sukses i mendimit modernist e sekular të kushtetutës së vitit 1921 u bë shkak për rritjen dhe zhvillimin e islamit

politik. Xhemaluddin Afgani dhe Muhammed Abduh janë dy mendimtarë të cilët kanë ndikuar në lindjen e islamit politik në Egjipt dhe në futjen e këtij brenda një kornize ideologjike. (Zubaida, 2011:26; Marsot, 1985: 71; Nafi, 2008:43) Islami politik, që nga gjysma e dytë e shekullit të 19 kishte kaluar në rritje si rezultat i aplikimit të modelit evropian të shtetit-komb dhe si rezultat i shthurjes së politikës së dinastisë që sundonte vendin. (Zubaida, 2011:73) Dëshpërimi që u përjetua në popull si rezultat i dështimit të eksperimenteve politike e ekonomike dhe boshllëku i krijuar në qeverisje ka përgatitur terren për zhvillimin e lëvizjeve islame siç ishte LVM-ja. Kjo gjendje është pika e parë kritike që ndikoi në rritjen e islamit politik në Egjipt.

Koncepti qeverisës sekular, autoritar por socialist e kombëtar i Xhemal Abdunnasirit fillimisht u prit me gëzim nga ana e popullit. Por disfata e Egjiptit në konfliktin me Izraelin në vitin 1967 i dha një goditje atmosferës optimiste që Naseri kishte arritur të krijonte në popull. Arabët e rinj egjiptianë të cilët pësuan zhgënjim pas vdekjes së Naserit nisën të pozicionohen drejt vijës islame. (Eanber, 1978 : 96). Kjo gjendje ka qenë pika e dytë e kthesës që ndikoi në ngjalljen e islamit politik në Egjipt. “Projekti i Brezit të Gjellbër” i cili ishte një projekt amerikan i viteve 1970 u bë shkak që radikalistët myslimanë të rriteshin. Kjo gjendje madje krijoi edhe përplasje brenda LVM-së e cila njihej për katakterin e saj larg dhunës. Përplasja që nisi brenda LVM-së, ashtu si në Lindjen e Mesme edhe në Egjipt tregon për dy koncepte të ndryshme të islamit. Të parat janë lëvizjet si LVM-ja të cilat janë moderne dhe me ligjërimet dhe praktikat e tyre i referohen shtetit (Zubaida, 2011: 113), ndërsa mendimi i dytë konsiston në një koncept të islamit radikal. Të dyja këto mendime përplasen me njëri-tjetrin ashtu siç janë në konflikt edhe me pjesët sekulare e liberale. Edhe nëse këto dy mendime e vazhduan jetëgjatësinë e tyre deri në fund të shekullit të 20, veçanërisht LVM-ja arriti ta mbajë të ulët dozën e përplasjes me Perëndimin dhe me referencat e tij.

3.2 Lëvizja e Vëllazërisë Myslimane (LVM)

“Lëvizja e Vëllazërisë Myslimane” (LVM) është një lëvizje myslimane me një të shkuar të gjatë në botën arabe dhe njihet si lëvizja më fundamentaliste brenda islamit sunit. (Zubaida, 2011: 4) Gjithashtu pranohet si një organizatë politike opozitare e cila ka një mbështetje të gjerë në shumë shtete arabe. Themelet e saj u hodhën në vitin 1928 në Egjipt nga një dijetar



mysliman dhe mësues si Hasan el-Benna, ndërsa në aspektin ideologjik mbështetej në mendimet e Abduhut, Afganit dhe Ridait. (Zubaida, 2011: 72)

Themelimi i Vëllazërisë Myslimane në Egjipt përkoi me vitet më të ashpra të sundimit anglez. Kishte përfunduar Lufta e Parë Botërore dhe tashmë egjiptianët prisnin të merrnin pavarësinë nga anglezët. Duke hedhur hapa në drejtim të pritshmërive që kishin ata dërguan një delegacion të udhëhequr nga Zaglul pasha në Konferencën e Paqes së Parisit për të kërkuar pavarësinë e vendit. Por, anglezët u kundërpërgjigjën duke arrestuar Zaglul pashanë, akt i cili i bëri patriotët egjiptianë të hidheshin në revolta. Pra, arrestimi i këtij delegacioni nga anglezët në mënyrë që të mos kërkonin pavarësinë i shtoi edhe më shumë demonstratat dhe grevat në Egjipt. (Mitchell, 1969 : 299 ; Graziano, 2014:77).

Popujt arabë të cilët e përjetonin eksperiencën e modernizimit në të njëjtën kohë me invazionin, treguan një refleks patriotik përballë këtyre ngjarjeve të fundit që ndodhën në egjipt. Kështu, nacionalizmi arab që nisi me Egjiptin u kthye në një rrymë mendimi të gjerë që u përhap edhe në vendet e tjera mysliane. Marrja e naftës egjiptiane prej anglezëve dhe zaptimi i të ardhurave të tyre bëri që patriotët e varfër egjiptianë të organizoheshin mes vete. Të rinjtë nacionalistë arabë nuk e honepsën më bashkëpunimin e kastave drejtuese me pushtuesit dhe në këtë mënyrë u hodhën në revolta. (Yusif, 1994: 15) Kjo periudhë kohore ishte edhe koha kur nacionalizmi arab arriti kulmin dhe lideri i partisë "Vefd" Zaglul pasha u kthye në figurën simbol të kohës.

Pas kushtetutës liberale të vitit 1922 në pushtet erdhi partia Vefd me Zaglul pashën në krye, por marrëdhëniet e tendosura të tij me anglezët bënë që mbreti Faruk ta shpërbënte parlamentin dhe Zaglul pashai të mos bëhej më kryeministër. (Marsot, 2007: 80) Paralelisht me fitimin e pavarësisë dhe më pas me vrasjen e Zaglul pashait (1927) në Egjipt u shtua edhe më shumë dobësimi i ekonomisë; u përjetua një periudhë zie ku rreth 70% e shoqërisë (veçanërisht fel-lahët, bujqit) u ndikuan nga kjo. Populli egjiptian ishte i irrituar me mbretin Fuad për shkak të gjendjes së dobët ekonomike por edhe për shkakun se ai i ishte nënshtruar kolonizimit anglez. Ky nervozizëm tregohej qartë nga revoltat dhe demonstratat popullore të organizuara kryesisht nga partia Vefd. Themeluesi i LVM-së Hassan el-Benna (1906-1949) ka marrë pjesë në këto protesta qëkur ishte trembëdhjetë vjeçar. (Marsot, 2007: 103) Këto të dhëna na tregojnë kryesisht se LVM-ja ishte produkt i krizës ekonomike që buronte nga elementë të jashtëm dhe të brendshëm.

Në maj të vitit 1928 Hasan el-Benna dhe shokët e tij themeluan Vëllazërinë Myslimane e cila udhëhiqej nga parimet: “Qëllimi ynë është Allahu, ligji ynë është Kurani, lideri ynë është profeti, rruga jonë është xhihadi, vdekja në rrugën e Allahut është dëshira jonë më e flaktë.” Themeluesit e këtij grupacioni vinin nga populli dhe mes tyre kishte hamaj, por edhe artistë apo tregtarë. (Bayoumi , 1992 : 35).

Si shkaqe të themelimit të LVM-së në themel mund të numërohen modernizimi dhe kundërshtia ndaj Perëndimit, përkatësisht: invazioni i gjeografisë arabe nga fuqitë perëndimore dhe imperializmi ekonomik e kulturor, bashkëpunimi i drejtuesve të vendeve myslimane me fuqitë perëndimore, heqja e institucionit të hilafetit, mosaplikimi i ligjeve të sheriatit, përhapja e edukimit sekularist dhe, rrymat perëndimore të cilat mendohej se ndikonin në shthurjen dhe prishjen e kulturës dhe të mendimit tradicional dhe islam.

Hasan el-Benna ka lindur më 14 tetor 1906 në qytezën Mahmudije të vilajetit të Buhajres. Në moshën 8 vjeçare kishte shkuar në shkollën e Dijeve Fetare të Reshadit dhe pasi ka mësuar aty deri në moshën 12 vjeçare, është regjistruar në shkollën Tetëvjeçare të Mahmudijes. Prej kur ishte në shkollë, bashkë me shokët, ai fillimisht kishte themeluar “Grupin për Moral dhe Etikë” e më pas “Grupin për Parandalimin e të Mëkatuarit”. Pas ndryshimit të sistemit arsimor ku shkollat tetëvjeçare u kthyen në sistemin e shkollave fillore, el-Benna ka vijuar mësimin në shkollën për mësuesi të “Daru’l-Ulum” në Demenhur. (Al-Shalabi, 1978 : 47, Tilmisani, 1989:23, Aljundi, 2008:19, Jeken 2001:38)).

Në vitin 1927 Hasan el-Benna u emërua mësues i shkollës fillore në qytetin Ismailije. Kushtet e atij qyteti ndikuan në zhvillimin e idesë për Vëllazërisë Myslimane. Invazioni anglez, neglizhenca e pushtetarëve dhe gjendja e mjerë e popullit e tronditën shumë Hasan el-Bennanë. Gjendja e tij shpirtërore anti-imperialiste është një shkak i fortë për të ndërtuar një qëndrim kundër Perëndimit. Këtë e ka theksuar edhe në shkrimet apo fjalimet e tij. El-Benna i shpreh kështu ndienjat dhe vëzhgimet e tij:

“Në ato kohë Ismailije ishte në një gjendje që të prekte zemrën. Në anën perëndimore gjendej garnizoni anglez, ndërsa në pjesën lindore ishte shkolla kristiane e ndërtuar për fëmijët e drejtuesve të kanalit të Suezit. Në këtë shkollë nuk mund të shkonte fëmia egjiptian. Sikur ne ishim robër në vendin tonë. Anglezët i kishin shtënë në dorë të gjitha të ardhurat e vendit. I gjithë mekanizmi shtetëror sikur ishte kukull e kolonizatorëve anglezë. Ata jetonin në ndërtesat më të bukura, ata i hanin ushqimet më të mira. Në çdo vend flitej anglisht. Sikur të bëhej fjalë për një

vend perëndimor. Emri i njërës ndër rrugët më të gjera të qytetit ishte “Rruga e Xhamisë” por shkrimi në krye të rrugës sikur më ra si plumb në kokë mua. “Rue de la Mosquée”. Çdo të thoshte kjo? Ç’punë kishin fëmijët e Riçardit në tokën e komandantit më të madh të lindjes, Salahaddin Ejjubit? Kjo ishte sikur të kishte ngulur një kryq mu në ballë të hënës.” (Benna,1969: 8)

Në rininë e tij Hassan el-Benna ishte ndikuar nga emocionet sufiste e patriotike dhe pas një kohe së bashku me shokët e tij kishin themeluar Shoqërinë e Ndihmës “Hasaffije”. Qëllimi i këtij organizimi ishte mbrojtja e edukatës islame dhe përpjekja kundër misionarëve që vinin në qytezë. Në shkrimet dhe fjalimet e tij, el-Benna theksonte se ai punonte me përkushtim të thellë për Allahun dhe të Dërguarin e tij, mendohej si një rob i thjeshtë dhe nuk kishte si qëllim ndonjë post apo pasuri. Këto qëndrime të tij zgjuan në popull një simpati për të. Ai e kishte theksuar shpesh se kjo gjendje nuk mund të ecte në këtë mënyrë dhe së bashku me shokët e tij zhvilluan një mendim për t’iu kundërvënë në mënyrë të organizuar shtypjes së huaj. Gjithashtu, për të parandaluar shthurjen fetare në shoqëri ata theksuan se duhet të mësohej tradita islame e kohës së profetit Muhammed. Sipas Bennasë mendimi islam është përfaqësuar nga myslimanët e gjeneratës së parë. Në atë periudhë kishte një përkushtim të madh ndaj principeve të Kuranit dhe “kombi” i vërtetë ishte islami. (Aljundi, 2000: 24).

Duke qenë se Hasan el-Benna vinte nga një familje e lidhur me “medhhebin Hanbeli”, LVM-ja është konsideruar si një lëvizje që kishte si bazë medhhebin hanbeli. Themeluesi i medhhebit Hanbeli, Ahmed ibni Hanbel u mundua t’i zgjidhte të gjitha problemet e fikhut sipas Kuranit dhe haditheve; por në raste të veçanta ai i dha leje edhe mendimit personal (re’j). Sipas Lias, të sjellurit në mënyrë të ashpër ndaj personave të medhhebeve të tjera nga ndjekësit e medhhebit hanbeli, madje në disa raste edhe përdorimi i dhunës nga ana e tyre ka bërë që shumë myslimanë të tregojnë nervozizëm ndaj tyre. Tek hanbelitë ka një qëndrim të prerë anti-perëndimor. (2007: 34)

Gjatë viteve 1931-1932 Hasan el-Benna ishte i angazhuar për të qenë lider i LVM-së. Nga kjo përpjekje ai doli si një lider më i fortë dhe në gjysmën e dytë të viteve 1930, kur LVM-ja ishte lëvizja më e madhe islame në Egjipt. Në gjysmën e parë të viteve 1950 numri i aktivisteve të organizatës ishte më shumë se një milion dhe kishte më shumë se 1500 filiale. Me kalimin e kohës LVM-ja i kaloi kufijtë e Egjiptit duke gjetur përkrahje të gjerë në Lindjen e Mesme dhe në Afrikën Veriore, madje u organizua edhe në Europë dhe Azi. LVM-ja gjithashtu luajti rol edhe në lindjen e shumë grupeve islame që do të organizoheshin me emra të tjerë një pjesë e të cilave (si grupi

“Hajr” në Siri) do të krijonin marrëdhënie edhe me vetë LVM-në. Pas vitit 1934 qendra e lëvizjes do të jetë qyteti i Kajros (Lia, 2007: 211).

Me shqetësimin se anglezët nuk do të largoheshin nga Egjipti dhe me frikën se mund të kryenin ndonjë sulm kundrejt tyre ashtu siç kishin bërë në Palestinë, në vitet 1936-1937 LVM-ja formoi edhe krahun e saj të armatosur. Ky krah veç të tjerash kishte si qëllim edhe luftimin përkrah palestinezëve, mbështetjen e tyre. (Aljundi, 2000: 230) Duke nisur nga viti 1939 për një periudhë trevjeçare Vëllazëria Myslimane ka zhvilluar një opozitë shumë të ashpër ndaj qeverisë. Në vitin 1941 LVM-ja nxorri kandidatët e saj për deputetë, gjë që bëri lëvizjen në fjalë pjesë të arenës politike. Gjatë atij viti, lëvizja organizoi demonstrata në shkallë të gjerë, duke kërkuar largimin sa më parë të anglezëve nga vendi. (Aleuajs, 1990 : 56)

Si rezultat i kritikave të ashpra të Bennas kundër qeverisjes angleze të Egjiptit dhe aktiviteteve të LVM-së, në vitin 1941 pas fjalimit të tij në Damanhor, Benna u arrestua nga qeveria e Husein Sirriut. Nahas pashai i cili zuri vendin e Sirriut e paralajmëroi Bennanë që të mos merrte pjesë në zgjedhje dhe pas kësaj LVM-ja u tërhoq nga të marrit pjesë në zgjedhje. Në vitin 1945, kur kryeministri Dr. Ahmed Mahir shpalli hyrjen e Egjiptit në luftë me qëllim të antarësimit në Organizatën e Kombeve të Bashkuara, ai u vra nga një i ri që u pretendua se ishte anëtar i LVM-së. Edhe nëse nga gjykata nuk u gjet saktësisht fajtori, kryeministri Nukreshi pasha e ndaloi Vëllazërinë Myslimane dhe ua sekuestroi pasuritë (Ali, 2011:33). Madje atëbotë ishte spekuluar për një grup të armatosur të LVM-së të quajtur “Xhevval”, të cilët kishi sulmuar disa zyra të shtetit. Anglezët, të cilët e shihnin Bennanë si shkak të trazirave që kishin ndodhur, kërkuan që ai të dëbohej nga Kajroja (Bayomi, 1991: 208) . Po në tetorin e të njëjtit vit Benna dhe shokët e tij të tjerë të LVM-së u futën në burg dhe kështu protestat e organizatës pushuan. Për shkak se qeveria në ato vite ishte e përqendruar në Luftën e Dytë Botërore nuk dëshironin të humbnin fuqi brenda vendit dhe për këtë arsye i liruan liderët e LVM-së. Në vitin 1948 kur kryeministri vendosi të ndalonte LVM-në në fakt kishte përgatitur terrenin e vdekjes së tij. (Marsot, 1985:103) Po ashtu, marrëveshja e vitit 1946 mes kryeministrit Sidki pasha me anglezët për t’i dhënë pavarësi të kufizuar Egjiptit dhe shpërthimi i konfliktit arabo-izraelit në vitin 1948 e shtuan numrin e ithtarëve që e përkrahnin dhunën brenda LVM-së. Megjithëse Benna njihej si një njeri kundër dhunës²¹ ishte e pamundur t’i ndaloje të rinjtë. Gjetja e armëve në zyrat e LVM-së ia hapi rrugë

²¹ LVM-ja ka edhe milici të paarmatosur. Politizim marrja pjesë në ushtri do t’i futë ata në një dinamikë me potencial dhune. Ata marrin pjesë në luftën kundër Izraelit në vitin 1948, do të organizojnë sulme ndaj klubeve të natës, hoteleve luksoze e do të përleshën disa herë me forcat e sigurisë. (Kardavi, 2007: 212).

ndalimin e organizatës nga shteti. (Aljundi, 2000:212) Pas të gjitha këtyre ngjarjeve në krahët radikalë të LVM-së kanë nisur aktet e dhunës: iu ba atentat kryeministrit Nukreshi (Alshabky, 2005:237). Për pasojë, u rrit edhe më shumë presioni ndaj LVM-së. Më 12 shkurt 1949 Hasan el-Benna kishte rënë pre e një atentati dhe kështu Vëllazëria Myslimane ishte futur sërish “nën tokë”. Në këtë periudhë do të arrestohen jo vetëm anëtarët e LVM-së por edhe shumë djem të majtistë dhe patriotë . (Marsot, 1985 : 145)

LVM-ja u politizua gjithnjë e më shumë në periudhën pas Luftës së Dytë Botërore dhe u ndoq gjithnjë e më shumë me shqetësim si nga drejtimi autoritar në Egjipt ashtu edhe nga vendet perëndimore. LVM-ja e cila ishte vazhdimisht në luftë me qeverinë e Egjiptit herë u ndalua (periudha e Naserit dhe Sisit) dhe u tërhoq nën tokë e here luajti një rol ekuilibri brenda forcave të tjera (koha e Sedatit). Lufta e LVM-së ndaj udhëheqjes egjiptiane në disa raste ka përmbajtur edhe dhunë. Ashtu siç kanë organizuar atentate ndaj kryeministrave dhe presidentëve të Egjiptit, edhe pushteti iu është kundërvënë atyre në mënyrë të dhunshme. Për shembull vrasja e kryeministrit Dr. Ahmet Mahir në vitin 1945, e themeluesit të LVM-së Hasan el-Bennasë në vitin 1949 dhe e kryetarit të shtetit Enver Sedat në vitin 1981 janë vetëm disa nga këto raste. (Alshabky, 2005 : 248).

Në vitin 1952 ndodhi një ngjarje interesante. Shumë të rinj egjiptianë të cilët nuk ishin arrestuar i hapën luftë trupave ushtarake angleze. Ndërsa anglezët mbajtën përgjegjësinë policinë egjiptiane dhe duke rrethuar komisaritet u bënë thirrje atyre të dorëzoheshin, por policët nuk u dorëzuan. Gjatë përleshjeve u vranë shumë policë e u dogjën shumë biznese që u përkisnin anglezëve. Një zjarr i madh kaploi të gjithë qiellin e Kajros. (Marsot, 2007:112) Më pas pati thashetheme se ky zjarr u nxorr nga agjentët anglezë.

Në vend të Hasan el-Bennasë si lider i vëllazërisë myslimane erdhi Hasan Ismail el-Hudejbi i cili ishte një person që gëzonte simpati të gjerë brenda dhe jashtë lëvizjes (Ali, 2007:7). Hudejbi ishte kundër dhunës ashtu si paraardhësi i tij Benna, por nuk mundi që ta shpërbënte krahun e armatosur të Vëllazërisë. Sepse organizata planifikonte një grusht shteti bashkë me “Organizatën e Oficerëve të Lirë.” “Oficerët e Lirë” që kryen grushtin kishin hyrë në ushtri në bazë të marrëveshjes egjiptiano-angleze të vitit 1936 dhe shumica e tyre ishin gati të sakrifikonin gjithçka për pavarësinë e Egjiptit. Shumë të rinj arabë kishin marrë pjesë në grupe të ndryshme ashtu si Enver Sedati dhe Xhemal Abdunnasiri ishin bërë pjesë e LVM-së. (Marsot,

2007:107) Si rezultat i kësaj marrëveshjeje shumë fëmijë të popullit të thjeshtë kishin hyrë në ushtri duke e thyer në këtë mënyrë influencën angleze në ushtri. (Imam, 1997 : 45).

Në fakt ky grushtshteti nuk ishte metodë LVM-së. Por të qenit nën presion dhe të qenit e vendit nën sundimin e të tjerëve e bëri të domosdoshëm këtë bashkëpunim. Si rezultat i këtij plani në vitin 1952 “Organizata e Oficerëve të Lirë” e shtiu në dorë pushtetin e vendit përmes një grushtshteti pa derdhur gjak. Një kohë të shkurtër pas grushtit të shtetit në Egjipt ka nisur një periudhë e re nën drejtimin e Xhemal Abdunasirit. Edhe pse planifikonte një Egjipti sekular Naseri nuk mendoi një drejtim të vendit duke u bazuar në Kuran siç priste LVM-ja. Kjo gjendje solli një përplasje midis LVM-së dhe Naserit i cili i shpëtoi një atentati për të cilin fajësoi Vëllazërinë Myslimane. Gjatë qeverisjes Naseri ishte marrë me eliminimin e kundërshtarëve të tij politikë. Aplikoi shumë metoda të ndryshme si syrgjynosje, tortura, arrestime dhe ekzekutime. Teoritë e konspiracionit u përdorën shpesh për të eliminuar kundërshtarët. LVM-ja e cila ndikoi në ardhjen në pushtet të Naserit në vitin 1954 u akuzua për organizimin e atentatit ndaj tij dhe për këtë u tërhoq nën dhe në ilegalitet. (Marsot, 2007: 108) Emra të spikatur si Sejjid Kutub që dolën nga LVM-ja u futën nëpër burgje ose u tërhoqën nga skena politike e shoqërore.

E përballur me qëndrimin e ashpër të Naserit, në këtë periudhë LVM-ja u tkurr. Edhe nëse brezi i ri kërkonte kundërpërgjigje të të njëjtit nivel, brezi i vjetër ishte i mendimit për të ruajtur pozicionin që kishin para grushtit të shtetit. (Imam, 1997:87) Në këtë rast dobësimi i LVM-së erdhi edhe për shkak të mbështetjes që kishte brenda dhe jashtë vendit Naseri. Me gjithë sulmet që pësoi, tashmë për të mos u dobësuar më shumë LVM-ja zgjodhi të qëndrojë më shumë në krahun konservator. Pavarësisht të gjitha këtyre duhet theksuar se nuk pati shumë shpëputje nga lëvizja.

Periudha e Naserit mund të trajtohet si një periudhë kthese për LVM-në. Mendimi i Naserit për formimin e një Republike Arabe, afrimi i tij me Bashkimin Sovjetik për shkak të mendimeve nacional-socialiste që ushqente, shkaktoi një çarje në marrëdhëniet që ai kishte me LVM-në dhe kjo ndikoi që organizata të përqendrohej më shumë për t’u përhapur jashtë Lindjes së Mesme, pra në Europë dhe SHBA. Kështu LVM-ja arriti të përhapet në pesë kontinentet e tjera. (Ganim, 2012: 495) Nga ana tjetër, një pjesë e mirë e Vëllazërisë Myslimane që u arratis nga dhuna dhe presioni i Naserit shkuan drejt Arabisë Saudite. Kështu lidhja me sauditet u siguroi atyre mbështetje materiale e shpirtërore. Në një kohë tejet të shkurtër, personat dhe

organizatat e lidhura me LVM-në u bënë aktive në rrethet financiare e ato të punës. (Zubaida, 2011: 102-105, Saraf, 2017:65)

LVM-ja e cila ishte e ndaluar që nga viti 1954 me vdekjen e Naserit dhe me ardhjen e Enver Sedatit në vend të tij, në vitin 1970 u ligjërua sërish. Në këtë periudhë është ndjekur një politikë e ngrohtë ndaj personave dhe organizatave të përndjekura në kohën e Naserit. Kjo bëhej për shkakun e fshirjes së figurës karizmatike të Naserit por edhe për largimin nga pushteti i njerëzve që kishin qenë të afërt me të. (Hinnebusch, 1985:33). Sedati kishte tentuar të lironte shumë anëtarë të LVM-së e të bënte koalicion me ta por në këtë rast kontrolli i kishte dalë nga duart. Dalja e grave të mbuluara në rrugë dhe shtimi në masë i veprimeve islame në jetën e përditshme tregonte se Sedati e kishte të pamundur t'i kontrollonte forcat myslimane. Jo vetëm LVM-ja por edhe Xhemaatu'l-Islamijje dhe grupet e tjera myslimane pësuan rritje gjatë kësaj periudhe. (Marsot, 1985:130). Mund të thuhet se këto veprime të Sedatit ishin për të fituar një mbështetje në popull por edhe në qëndrimin që do të mbante kundër izraelit. Për këtë arsye ai kishte falur namaz në popull dhe e kishte treguar hapur se dikur kishte qenë pjesë e Vëllazërisë Myslimane. Edhe LVM-ja kishte marrë mësim nga periudha e Naserit dhe në kohën e Sedatit kishte bërë reforma duke mbajtur një qëndrim më të butë ndaj qeverisë. Por, brenda organizatës kishte patur kundërshtime ndaj këtij qëndrimi të ri dhe shumë veta të shkëputur u bënë pjesë e organizatave të tjera si Orzanizata e Shpëtimit Mysliman, “Tekfir ve'l Hixhre” (Ekskomunikim fetar dhe shpërngulje) dhe e “Xhihadit”. (Hopwood, 1993:58,118).

Përkundër Naserit i cili ishte pjesë e vendeve të paangazhuara Sedati e ktheu kokën drejt SHBA-ve dhe vendeve perëndimore. Politikat neo-liberale në vend e thelluan edhe më shumë varfërinë dhe klasa e mesme kishte nisur të shkrihej. Firmosja e “Marrëveshjes së Camp David”-it me Izraelin e shtoi edhe më shumë pakënaqësinë dhe e revolttoi opozitën. Duke qenë se grupet islame ishin fuqizuar u shtua edhe më shumë kundërshtia ndaj “Marrëveshjes së Camp Davidit”. Për të shtypur opozitën qeveria e Sedatit u mundua të përdorte autoritarizmin ashtu si paraardhësi i tij Naseri. Pavarësisht të gjitha këtyre ngjarjeve organizata e vëllazërisë fuqizohej gjithnjë e më shumë në Egjipt. Më vonë, në një ceremoni të përvjetorit të festimeve të luftës arabo-izraelite Enver Sedati u vra nga një person i cili pretendonte se ishte anëtar i LVM-së. (Hopwood, 1993:13,23).

Mubaraku i cili zuri vendin e Sedatit nga njëra anë u mundua të shfaroste grupet e armatosura islame e nga ana tjetër mundohej të promovonte islamin paqësor në vend duke

tentuar në këtë mënyrë të izolonte Vëllazërinë Myslimane. Pavarësisht veprimeve të drejpërdrejta por edhe atyre në prapavijë drejtimi i Mubarakut nuk arriti dot ta fshinte të gjithë lëvizjen e Vëllazërisë. Shkaku kryesor i këtij dështimi mund të shpjegohet me faktin se me politikat ekstremisht liberale që shteti mendohej të aplikonte, i humbi të gjitha mjetet që të çonin në fitimin e mbështetjes së klasave të mesme e të ulta. Në këtë periudhë, studentët, intelektualët dhe të varfërit që ndoqën pas Naserin gjatë viteve 1960 tashmë kishin kaluar në masë në mbështetje të opozitës islamiste dhe procesi i punësimit të klasave të varfra në administratë që kishte nisur në periudhën e Naserit dhe të Sedatit, në vitin 1986 kishte marrë fund. Si të vetmen zgjidhje, këta njerëz tashmë kishin vetëm shpresën e punësimit në sektorin privat.

Teksa vijmë në vitet 1980 vërejmë se u është lejuar aktiviteti një numri të madh organizatash islame, njëra ndër të cilat ishte edhe LVM-ja. Nisur edhe nga fakti se Mubaraku ishte fuqizuar, LVM-ja ndoqi tre politika kryesore për të qenë sërish efektive. Fillimisht formoi *koalicione me grupe të vogla* për të zënë vend në parlamentin egjiptian. Së dyti, u mundua që *gjatë procesit zgjedhor të merrte nën kontroll organizatat studentore dhe ato profesionale*. Dhe së fundmi, *kishte formuar një rrjet të gjerë të ndihmave sociale dhe të fshatrave në tërësi*. Kjo tentativë pët të mbushur hapësirën e krijuar nga shteti pa e sfiduar vetë shtetin i dha një popullaritet të madh LVM-së. Mubaraku u shpreh se ishte i gatshëm të bashkëpunonte me grupet myslimane që nuk ishin radikale. Megjithëse ishte një politikë e suksesshme, Mubaraku nuk e ndoqi me përpikmëri këtë dhe shumica e grupeve myslimane u bënë pjesë e shtetit. (Ragheb&Tawfiq, 2008 : 32).

Vitet 1990 e më pas mund të cilësohen si vitet e ideologjisë politike të LVM-së. Edhe pse ishte një lëvizje e ndaluar LVM-ja kishte marrë pjesë në zgjedhjet e vitit 2005 duke arritur një sukses prej 20%. Me anë të disa manovrave të Mubarakut dhe pengesave që ai nxorri, LVM-ja arriti të fuste 88 deputetë në parlamentin prej 454 vetash. (Hopwood, 1993: 112)

Vëllazëria Myslimane gjithnjë ka qenë një lëvizje e cila i merrte në shqyrtim zhvillimet në botë dhe që kryente vazhdimisht reforma për t'iu përshtatur koniunkturave të reja. Madje edhe slogani klasik “Zgjidhja është Islami” në këtë periudhë ishte ndryshuar në vitet 2000 duke u proklamuar slogani i ri “Ndryshim Demokratik.”

Drejtuksi kryesor i lëvizjes Mehdi Akif Xhelal el-Azm në vitin 2008 kishte vizituar Turqinë ku kishte theksuar se brenda të djathtës arabe kishte ndryshuar rrënjësisht qasja ndaj Turqisë. Për shembull, e djathta arabe nën udhëheqjen e Vëllazërisë Myslimane më herët nuk e pëlqente aspak modelin turk për shkak të heqjes së hilafetit, vendosjes së kemalizmit dhe të

laicizmit dhe marrëdhënieve që ajo kishte me Perëndimin dhe Izraelin. Ndërsa më vonë, programi i reformës që nxorri LVM-ja ishte frymëzuar nga modeli i AK Partisë e cila sillte një sistem të butë midis laicizmit dhe demokracisë. Në vend të sloganeve të mëparshme si “udhëheqësi ynë është Kur’ani”, “të aplikohet menjëherë sheriat”, “e vetmja zgjidhje është islami”, Vëllazëria nisi të përdorte termat reformat sociale, demokracia dhe të drejtat e njeriut. (Alshabky, 2004 : 157).

Mund të thuhet se pas vdekjes së Hasan el-Benna-së, LVM-ja kaloi nga një lëvizje radikale islamike që bazohej në mendimin e Sejjid Kutubit në një lëvizje më elastike. Të bërit aleancë me parti të ideologjive të ndryshme dhe krijimi i kontakteve me Amerikën mund të jepen si argumente në këtë aspekt. Por, brenda lëvizjes kishte njerëz që u dolën kundër këtyre zhvillimeve dhe formuan lëvizje të tjera islame.

3.3 Modeli Shoqëror që kishte si qëllim Lëvizja e Vëllazërisë Myslimane

Lëvizja shoqërore që nisi el-Benna kishte në vetvete tre parametra të pavarur nga njëri-tjetri. Këto ishin, *islami politik*, *anti-imperializmi* si reagim ndaj pushtimit anglez dhe *nacionalizmi arab* i cili nuk binte në kundërshtim me nocionin e ummetit. (Said, 2012: 261):

Ajo dëshironte një shtet ku individ i mysliman, familja myslimane dhe shoqëria myslimane do të ishin prioritetet e shtetit islam dhe ky shtet duhet t’ua kthejë besimtarëve nderin dhe respektin që e meritojnë. Ky do të ishte një shtet i cili do t’i rimarrë tokat e humbura, tokat që i janë vjedhur dhe ato që i janë zaptuar me dhunë; një shtet i cili do të japë dije mbi xhihadin dhe do të mbajë lart flamurin që bën thirrje për tek Allahu duke shpërndarë kështu në botë mësimet e islamit.

Vëllazëria Myslimane kishte marrë përsipër përgjegjësinë për të formuar një shtet sipas rregullave të shariatit. Kjo përgjegjësi e bënte të detyrueshëm edhe një përkufizim të sistemit ideal mysliman. (Alweziri, 2016: 102) Sipas el-Benna-së kombet e Lindjes, pjesë e të cilëve ishte edhe Egjipti, kishin rënë pre e shumë sëmundjeve: “në politikë ishin të pushtuar nga të huajt; në ekonomi ishte rritur kamata; në mendim kishte anarki, destruktivitet dhe mohim; në jetën shoqërore kishte një imitim të skajshëm të Perëndimit, largim nga traditat dhe zakonet dhe ikje nga morali dhe mirësitë; në jurisprudencë ishin pranuar ligjet njerëzore; në edukim nuk përcilleshin tek rinia dijet e vërteta; ndërsa në shpirt kishte frikë, robëri, korraci, mendjemadhësi dhe pesimizëm.” (Benna, 1980: 128-129, transmeton Erkilet: 2004: 256) Sipas

Benna-së me ndihmesën e Vëllazërisë Myslimane nën udhëheqjen e tij duhej të riformuloheshin sipas islamit të gjitha fushat e jetës, duke u mundësuar aplikimi i islamit në jetën e përditshme. (1980: 132 transmeton Erkilet, 2004: 257; Lia, 2012: 113)

LVM-ja është një produkt i periudhës së kolonizimit të Egjiptit. Sipas ideatorëve të kësaj rryme; shkaku i vetëm që vendi ishte i pushtuar dhe pamundësia e drejtimit bashkëpunues me të huajt për të moszgjidhur problemet ekonomike dhe ato të jetës së përditshme ishte largimi nga sistemi islam. Në shkrimet e el-Benna-së përcaktohen tre qëllime për aktivitetet e LVM-së: Qëllimi i parë ishte shpëtimi i egjiptianëve nga pushtimi, qëllimi i dytë krijimi i bashkimit mes arabëve dhe qëllimi i tretë ishte vendosja e sundimit islam në botë. (Benna, 2012: 120)

Këtyre parimeme themelore u janë shtuar edhe tre qëllime të tjera si “drejtësia sociale”, “prosperiteti ekonomik” dhe “arsimimi islam”, të cilat së bashku kanë formuar principet e themelimit të LVM-së. Për të aplikuar këto qëllime që kishin lidhje me politikën botërore është menduar institucioni i “hilafetit”. (Lia, 2012: 31) Sipas Yakış i cili ka qenë ambasador në Egjipt (2012), midis qëllimeve të themelimit të LVM-së qëndron qëllimi për të plotësuar hapësirën e krijuar pas heqjes së institucionit të “halifes” nga Republika e Turqisë në vitet e para të krijimit të saj. Modeli ekonomik që propozonte el-Benna (LVM-ja) mund të cilësohet si një “konfederatë e shteteve-kombe të pavarura myslimane.” Siç thotë edhe Erkilet “ideali i Benna-së për të qenë mbizotërues në shoqërinë myslimane dhe mbi ummetin në përgjithësi, të kujton utopinë e bashkimit universal socialist në ideologjinë socialiste.” (2004: 247) Në ditët e sotme rryma të ngjashme idealiste etiketohen si “islam radikal.” Ky mendim radikal islam të cilin LVM-ja e vendosi si një mendim ekzistencial ka ngjallur shqetësim në qarqet perëndimore e ato sekulare. Studiuesja amerikane Christina P. Harris (1964), në punimin me temë “Nacionalizmi dhe Revolucioni në Egjipt: Roli i Vëllazërisë Myslimane” e cilëson Vëllazërinë Myslimane me emra si “kundërshtarë të prerë të Perëndimit”, “fanatikë”, “armiqtë të hujve.” Ndërsa shkencëtarë të tjerë mbi Egjiptin si M. Halpern dhe N. Safran në lidhje me LVM-në shprehen se ajo “ka lindur duke u frymëzuar fuqimisht nga tendencat fashiste dhe është ushqyer nga presionet socio-ekonomike.” (Lia, 2000: 17)

Duke marrë parasysh këto kritika duhet që modeli shoqëror që propozon LVM-ja të trajtohet në kuadrin e problemeve të nocioneve “modernizim” dhe “proces Perëndimor”. Për këtë vlerësim mund të cilësohen disa “pjesëza jete” që formuan përbërjen mendore të themeluesit të LVM-së el-Bennas. Këto mund radhiten si:

1. Familja (babi bujk dhe e ëma shtëpiake)
2. Figura e tij karizmatike
3. Edukimi islam që kishte marrë që në moshën tetë vjeçare
4. Të qenit pasues i medhhebit “Hanbeli”
5. Lidhjet e tij të ngushta me grupet sufiste
6. Të gjendurit e anglezëve si forcë pushtuese në Egjipt
7. Protestat dhe revoltat e egjiptianëve kundër kolonizuesve të huaj
8. Mjerimi, sëmundjet dhe injoranca që vërehej në popull
9. Emigrimi i tij në Kajro për të mësuar
10. Përbërja klasore dhe thellimi i diferencës midis të pasurve dhe të varfërve
11. Profesionin e mësuesit që ushtroi në Ismailije
12. Vizitat dhe fjalimet që zhvilloi në fshatra të ndryshëm
13. Ndikimi nga autoritete të mendimit “Selefist” si Ibn Tejmije dhe Muhammed bin-Abdulvehhab
14. Ndikimi nga koncepti modernist-reformist mysliman që përfaqësohej nga figura si Muhammed Abduh, Xhemaluddin Afgani dhe Reshid Rida.²²

“Islami”²³ si një dinamikë e brendshme dhe e jashtme e LVM-së për zgjidhjen e problemeve shoqërore formon themelin e mendimit filozofik të Bennis (për pasojë edhe të vëllazërisë myslimane). Në mendimin e vëllazërisë myslimane “islami” pranohet si një ideologji e plotë e cila sugjeron një sistem efektiv për të sistemuar në çdo detaj të jetës politike, ekonomike,

²² Në formimin ideologjik të Hasan el-Bennis mund të thuhet se përveç vehabizmit qëndron edhe koncepti i njohur modernist i shekullit të XIX. Modernistët myslimanë duke siguruar me islamin integritimin modern, shkencor dhe institucional, kanë dashur të riformulojnë mendimin islam duke ia përshtatur atë kohës dhe shoqërisë. Figura më kryesore e kësaj iniciative, madje arkitekti ideologjik është Xhemaluddin Afgani i cili ishte një mendimtar “panislamist” dhe që kishte mbështetur përshtatjen e dijes shkencore dhe filozofike me islamin. Ndërsa egjiptiani Muhammed Abduh i cili ishte nxënësi i tij dhe që shkoi më tutje në përshtatjen e islamit me mendimin modern ka parashtruar mendimin se nocione islame si “Shura” (këshilli konsultativ), “Maslahat” (interesi kolektiv) dhe “Ikhma” (konsensusi) janë të njëjta me termat moderne perendimore si “demokraci parlamentare”, “pragmatizëm” dhe “opinionin e gjerë.” Ndërsa nxënësi i Abduhut Reshid Rida është një mendimtar i rrymës “selefite” që kishte përthithur në mënyrë më radikale mendimet e profesorit të tij duke iu mveshur atyre karakter politik. (Kulenoviq, 2012:143-159).

²³ el-Benna e përkufizonte islamin në këtë mënyrë: islami është një sistem që u jep përgjigje të gjitha pyetjeve të njerëzve. Në këtë këndvështrim ai është “*adhurim dhe besim; është fe dhe shtet; është materie dhe kuptim; është atdhe dhe qytetar; është libër dhe shpatë.*” (Benna, 1980: 230) El-Benna sugjeronte se elementet jo-islame që mundoheshin të futeshin në islam duhej përcaktuar në nivelin e “mendimit” dhe të “praktikës” dhe thoshte se duhet të kihej kujdes nga ato. Për shembull, shikimi i islamit si një edukatë e bukur ose pranimin e kësaj feje si trashëgimi nga paraardhësit mund të cilësohet në këtë aspekt..(Ganim, 2012:104)

shoqërore dhe kulturore të besimtarëve. Në aspektin etimologjik “nacioni ideologjik” i cili nënkupton “një doktrinë idesh” në shkencat sociale mund të përkufizohet si “të gjitha përfytyrimet e njerëzve në lidhje me kushtet e ekzistencës së tyre dhe modelet e jetesës që lindin nga këto marrëdhënie midis njerëzve, ose sistem idesh që frymëzojnë dhe qëndrojnë në një veprim social e politik” (Pajaziti, 2009:254). Në strukturën ideologjike të vëllazërisë myslimane qëndron si një “nevojë” “puritanizmi i praktikës dhe besimit fetar”, pra “kthimi i saj në formën më të pastër siç ishte në fillim.” (Atay, 2011).

Në aplikimin e këtij strukturimi sipas radhës “Kur’ani, suneti dhe mendimet e sahabëve dhe tabiinëve” pranoheshin si “burime themelore” që do të sistemonin jetën e njeriut. (Erkilet, 2004: 245, Ibrahim, 1998: 65) Ashtu siç e ka terminologjizuar edhe R. Merton, në mendimin e el-Bennas ky “disfeksionim” u hap rrugën dy modeleve: “tasavvufit” dhe “ixhtihadit”. Sipas el-Bennas përgjegjësi kryesor i amullisë së botës islame është mendimi i prishur i tasavvufit.²⁴ Së dyti, “procedura e dhënies së mendimit juridik (ixhtihadit) që është parë në periudhën e Mesjetës së botës islame nga dijetarët myslimanë, tashmë i ka tejkaluar burimet themelore dhe bie ndesh si me thelbin e islamit ashtu edhe me jetesën e kohës.” Për zgjidhjen e problemit mbrohej kthimi pas në rregullat dhe procedurat e ndjekura në “periudhën e pejgamberit dhe të katër halifeve.” (Atay, 2011)

Për formimin e mendimit “të konfederatës së shteteve të pavarura islame” që qëndron në thelbin të mendimit “të pastrimit të praktikës dhe mendimit fetar” të el-Bennas, propozohet që nocioni “xhihad” të rifitonte kuptim. Duke qenë se termi “xhihad” nënkuptonte luftën, jepej fjala se “kurrë nuk do të përdorej dhunë për arritjen e qëllimeve të organizatës.” (Me gjithë këto deklarata brenda LVM-së ka patur gjithnjë një krah të armatosur i cili ka luftuar në Palestinë (1947-1948) dhe në kanalin e Suezit (1951)) Ato shprehnin se kishte nevojë për “xhihad” me qëllim “universalizimin e islamit.” “Duhet të bashkoheshin të gjithë myslimanët për të forcuar

²⁴ El-Benna i cili e cilëson “tasavvufin” si një “dije edukimi dhe jetese” në fakt nuk është kundër tasavvufit dhe tarikateve. El-Benna e mendon tasavvufin (misticizmin islam) si një vend në të cilin është mbledhur fuqia shpirtërore e shoqërisë. Sipas tij, në këtë mjedis njerëzit e tasavvufit bëjnë atë çka nuk mund ta bëjnë dot arsimtarët; edukojnë egot. Një rëndësi tjetër e tasavvufit dhe tarikateve është kontributi për të përçar islamit në gjeografitë më të largëta. (Benna, 2007) Sipas el-Benna-së kjo anë e tasavvufit me kalimin e kohës është prishur në masë të konsiderueshme, sa që, edhe pse tasavvufi është i përhapur gjerësisht në Egjipt ashtu si edhe në pjesë të tjera të gjeografisë islame, shumë shejhë (prijës) tarikatesh kanë formuar një islam me koncepte të gabuara. Këto njihen kryesisht si “islam i tarikateve rurale dhe kanë një ndikim të madh në popull.” Averzoni ndaj tarikateve dhe sufizmit në shoqërinë egjiptiane u pa edhe në rastin e fundit (nëntor 2017) të masakrës në një xhami në Sinaj kur në namazine së premtes u vranë mbi 300 persona. (Benna, 1987:32)

islamin kundër “kërcënimit të Perëndimit materialist.”” (Omer, 2015:91, Atay, 2011) Ashtu siç u theksua edhe më herët, ideologjia islame e Benna-së (LVM-së) parashihte fillimisht revolucionin islamik në Egjipt, më pas në gjeografinë arabe e më tej në gjithë botën. Sipas pikëpamjes së tij, islami ka caktuar një kornizë rigjenerimi që niste nga individi në familje, më pas në shoqëri, në shtet dhe më vonë drejt shteteve të tjera. Në këtë drejtim, duhet të kishte përpjekje për realizimin e formimit të shteteve islame edhe në shoqëritë e tjera. (Benna 1980: 89).

Në mendimin e el-Benna-së shtetet perëndimore dhe imperializmi i tyre përcaktoheshin si “tjetri” dhe “armik”; për këtë këshillohej të kihej kujdes ndaj “rreziqeve të perëndizimit”. Megjithatë (ndryshe nga vehabizmi) përqendrimi ishte në “pranimin e risive të cilat ishin konform islamit ose mund të bashkoheshin brenda tij.” Në këtë mënyrë sigurohej integrimi i modernistëve dhe institucioneve të tjera perëndimore me Islamin dhe kërkoheshin të riformulohej sërish mendimi islam duke e kthyer atë në një formë të përshtatshme me nevojat e kohës. Megjithëse ky mendim i LVM-së dukej si “një sugjerim reformist modernist” ende vazhonte ta ruante radikalizmin e vet. Kjo, për faktin se ende vijonte pranimi si “i gabuar” pa u diskutuar aspak qasja e shtetit për modernizimin e vendit në format sekulare e perëndimore dhe për këtë ato reforma nuk pranoheshin. Po ashtu, kishte kritika ndaj tentativave të shumë ekoleve fetare për modernizim, që sipas LVM-së çon në një tronditje të themeleve të islamit. (Atay, 2011)

Siç vihet re el-Benna kishte si qëllim që ta “rikonfiguronte” çdo fushë të jetës sipas “principeve islame.” Ka mbrojtur mendimin se në çështjet e brendshme duhej të përmirësohej administrata, ndërsa në aspektin e jashtëm duheshin përmirësuar marrëdhëniet midis shteteve myslimane. Ky sistem mendimi i el-Bennas prekte si shoqërinë ashtu edhe shtetin. Ai i dha rëndësi që ky sistem të përfshinte njeriun, familjen, shoqërinë, shtetin e gjithë njerëzimin. (Ganim, 2012) Në simpoziumin ndërkombëtar të zhvilluar mbi Hasan el-Benna-në, Karaman i ka rreshtuar në këtë mënyrë “Parimet e Programit të Rregullimit dhe të Rindërtimit” (2012):

1. Rirregullohen mendimi dhe institucioni i fesë që është kthyer në formë tradite.
2. Mendimi fetar duhet përputhur me atë mendor (filozofik).
3. Islami ka veçori përshtatjeje në çdo rrethanë dhe i përshtatet akumulimit të dijes dhe eksperiencës njerëzore.
4. Sistemi parlamentar që mbështetet në kushtetutë nuk bie në kundërshtim me islamin.
5. Duhet të jemi kundër Perëndimit dhe qytetërimi perëndimor duhet parë me sy kritik.
6. Duhet të bëhet ndarje e qartë midis traditës dhe dijes të shenjtë e të pandryshueshme.
7. Duhet parë me sy kritik historinë e shtetit islam dhe metoda e historisë së qytetërimit islam.

8. Duhet të kihet si qëllim realizimi i një qytetërimi përfshirës e të pavarur dhe mbizotërimi i ummetit.
9. Duhet që atdheu e kombi të përputhen me fenë dhe veçoritë e tjera të njeriut e njerëzimit.
10. Nuk duhet bërë kurrë qafir (jobesimtar) ai i cili thotë se “Allahu është një dhe Muhammedi është i Dërguari i tij.”
11. Duhet vlerësuar me kujdes gjendja, duhet bërë një program përmirësimi dhe duhet të vendoset drejtësia sociale.
12. Përmirësimi nuk duhet kryer me nxitim, duhet përcaktuar duke u planifikuar dhe personat që do të merren me këtë aktivitet duhet të edukohen mirë.
13. Fuqizim, dhe revolucion.

Zhvillimi i aspektit të nocioneve të “modelit shoqëror” që LVM-ja paraqet me këto “mendime” mund të arrihet me dy rrugë: ekonomi dhe politikë.

Nëse do ta trajtojmë në aspektin **ekonomik** do të përcaktohet papërputhshmëria midis fjalës dhe sjelljes në modelin shoqëror të LVM-së. Kjo për faktin se një ndër qëllimet kryesore të LVM-së ishte shpëtimi nga kthetrat e imperializmit, “fillimisht i Egjiptit.” Për të shpëtuar nga kolonizimi ekonomik i të huajve dhe për të shpëtuar nga fitimi i padrejtë përmes rrugëve jo-islame, ata sugjerorin tregtinë sipas parimeve islame. Këta ndërmarrës të cilët shpreheshin se punonin pa kamatë kishin zënë fusha të gjera duke nisur nga industria e deri në firmat e shërbimeve, institucione financiare, ndërtimtari, media e publikime dhe tregti. (Mahmud, 1990: 49) Vëllazëria sot e këtë ditë ka një fuqi të madhe në sektorin e financave. Por, nuk mund të thuhet se me kalimin e kohës lëvizja ka ardhur duke u dobësuar dhe duke bërë aleancë me parti të tjera të ketë formuar një fuqi kundër sistemit. Përkundrazi, këto shoqëri kanë një pjesë të madhe të kontributit së kanalizimit të parave që ishin fshehur nën jastëk drejt ekonomisë kombëtare, vetëm nga ligjërimi se ato “nuk ishin përfshirë në kamatë.” Me këtë gjendje LVM-ja prodhon gjysmë mekanizma të cilat prodhojnë zgjidhje për problemet e ditës dhe i afrojnë myslimanët me sistemin aktual. (Erkilet, 2004: 260)

Po ta trajtojmë në aspektin **politik** do të vërehet sërish mospërputhshmëria midis fjalës dhe veprës në modelin shoqëror të LVM-së. Kjo, sepse një ndër qëllimet kryesore të LVM-së e cila është “drejtimi sipas islamit” nënkuptonte “ndërtimin e shtetit mbi themelet e sheriatit.” Sipas analizës së el-Benna-së, edhe nëse në kushtetutën e Egjiptit ishte shkruar rregulli se “feja e shtetit është islami”, në praktikë kjo nuk ishte realizuar. Shumë rregulla që ishin në aplikim binin

në kundërshtim me këtë parim të kushtetutës. (Benna, 1980: 316-323, transmeton Erkilet, 2004: 260-261, Shobqy, 2004:73)

Për shembull, në islam përgjegjësi kryesor është kryetari i shtetit i cili në të njëjtën kohë ka për detyrë t'i japë llogari popullit. Ndërsa në kushtetutën e Egjiptit nuk i është përcaktuar përgjegjësi kryetarit të shtetit. Sistemi parlamentar për shkak të përçarjes që kanë krijuar partitë nuk funksionon në mënyrë të qartë. *Në sistemin islam partitë do të eliminohen dhe zgjedhjet do të zhvillohen mes individësh.*

Për sa kohë është e mundur zgjedhja e njerëzve të përshtatshëm dhe të ditur (dijetarë që janë të aftë të bëjnë ixhtihad (kërkim shkencor), njerëz me personalitet dhe me eksperiencë për të zgjidhur problemet e shtetit) zgjedhjet mund të zhvillohen me sistemin parlamentar.

Tek el-Benna qëndron mendimi i formimit të institucionit të “halifes” me qëllim formimin e “lidhjes islame.” Hapat e aplikimit të këtij mendimi radhiten kështu: “për ringritjen e hilafetit, Vëllazëria Myslimane beson në nevojën e kryerjes së disa parapërgatitjeve. Fillimisht duhet të niset një ndihmesë në fushat ekonomike, sociale e kulturore midis vendeve islame. Midis këtyre shteteve duhet të firmosen pakte e të bëhen aleanca ekonomike. Në fazën më të fundit duhet të ndërtohet Bashkimi i Kombeve të Pavarura Islame dhe pas këtij themelimi të zgjidhet imami i myslimanëve.” (Mahmud, 1990: 115, Erkilet, 2004: 261) Nëse do ta analizojmë këtë, mund të themi se el-Benna arriti të bëjë një sistem (hilafet) politik universal i cili i ndante organet deri në detaje por, “ishte i pasuksesshëm në krijimin e një alternative për sistemin parlamentar dhe nuk arriti ti qartësonte mendimet në këtë drejtim.” “Edhe pse e theksonte eliminimin e sistemit të partive, ai nuk e tregon në mënyrë të qartë se kush nga populli do të zgjidhej për të hyrë në parlament dhe gjithashtu ndarjen e detyrave të parlamentit nga ato të kryetarit të shtetit. Cila do të ishte saktësisht detyra dhe funksioni i drejtuesit? A do të kontrollonte përshtatshmërinë e ligjeve me kushtetutën si institucioni i *Mexhlis-i Nigehban* (Kuvendi i Kontrollit) në Iran? A do të kishte një asamble popullore? El-Benna i lë të hapura këto pyetje.” (Erkilet, 2004: 262)

3.3.1 Kritika e Modelit Shoqëror të LVM-së

“Modeli shoqëror” që propozonte LVM-ja ka pësuar ndryshime në varësi të dinamikave të brendshme dhe kushteve të botës që po ndryshon. Sidomos vazhdimësia e veçorive autokratike të politikës egjiptiane; goditjet e forta që LVM-ja mori nga shteti në vitet 1948, 1954, 1977,

2005, 2013 dhe dinamikat e brendshme të shoqërisë egjiptiane që ishte në ndryshim të vazhdueshëm; përfundimi i periudhës së Luftës së Ftohtë, hegjemonia amerikane në botë, përhapja e politikave neo-liberale në gjithë botën, përhapja e demokracisë pjesëmarrëse në botë janë fenomene që ndikojnë në këto ndryshime.

Në historinë e saj njëqindvjeçare, LVM-ja “në tentativat e saj për të përmirësuar sistemin pa i prerë marrëdhëniet me shtetin më pas ka kaluar në radikalizëm e dhunë dhe me kalimin e kohës është larguar nga radikalizimi duke u “zbutur”. Mendimi se “LVM-ja ka përjetuar një ndryshim postmodernist” pranohet në masë të gjerë. Sipas këtij mendimi lëvizja me kalimin e kohës është larguar nga “radikalizmi” drejt të kthyerit në një aktor të një shoqërie kapitaliste dhe demokratike. Ky ndryshim, vlerësohet si një nevojë e procesit të sekularizmit.(Harbawi, 2012: 57).

Gjatë procesit të ndryshimit shoqëror, LVM-ja në kontekstin e anëtarësisë dhe ideologjisë ka anuar më shumë drejt pjesëve moderne të shoqërisë. “Në kuadrot e lëvizjes islame nisën të marrin pjesë fëmijë të familjeve të mesme që ishin arsimuar në shkollat laike. Këta njerëz kishin profesione të vlerësuara në shoqëri dhe gëzonin respekt. Të gjitha këto tregojnë se në Egjipt cilësimi i myslimanit tradicional po pësonte ndryshim.” (Temam, 2012: 102, Erkilet, 2004: 308)

Në ndryshimin e lëvizjes qëndronte efekti i “liderit”. Hasan el-Hudajbi, Omar et-Tilmisani, Muhammed Hamid Ebu Nasr dhe Mustafa Meshhur të cilët drejtuan lëvizjen pas el-Benna-së, kanë treguar cilësi liderizmi(Gazali, 2003:65). Gjatë periudhës së drejtimit të tyre ata janë marrë me shumimin e antarësisë, me sigurimin e të ardhurave dhe shpërndarjen e tyre, me koordinimin e antarësisë; por, duke qenë se nuk kishin as karizmën e el-Benna-së dhe as mendimin e Kutubit, ata i hapën udhë pozicionimit të LVM-së si një opozitë brenda sistemit. (Erkilet, 2004: 309)

Një shkak tjetër i ndryshimit brenda Lëvizjes qëndron edhe në faktin e “shqetësimit të LVM-së për ruajtjen e investimeve ekonomike të lëvizjes brenda dhe jashtë Egjiptit dhe dëshirës për të rifituar statusin juridik që kishte humbur.” Me këto shqetësime, LVM-ja këshillonte antarët e saj të mos futeshin në luftë kundër shtetit dhe të gjitha energjitë e tyre t’i harxhonin për të larguar injorancën tek njerëzit. Madje këto shqetësime ndikonin edhe në zgjedhjen e drejtuesve të përgjithshëm. Tregohej kujdes në zgjedhjen e njerëzve të cilët nuk përbënin ndonjë shqetësim për qeverinë. (Verdani 1991: 33-41).

3.4 Treguesit e qartë të ndryshimit në LVM

Treguesi më i qartë i “zbutjes” së LVM-së është interesimi i saj ndaj procesit të zgjedhjeve dhe së fundi edhe kthimi i saj në parti. Gjithashtu parimi i el-Benna-së se “partizanizmi duhet të hiqet dhe fuqia politike e popullit duhet të mblidhet në një bllok” qëndron ende. Vëllazëria myslimane, pamvarësisht presioneve dhe ndalesave në periudhën e Mubarakut nuk kishte ngurruar të futej në zgjedhje duke u bërë kështu njëri ndër aktorët e demokracisë egjiptiane. Sipas Dalarit kjo gjendje e ka afruar LVM-në në disa pikëpamje në aspektet politike dhe ato sociale (2010: 60):

Fushata zgjedhore e këtij grupacioni ka tërhequr vëmendjen në problemet socio-ekonomike kanë mundësuar që mesazhi politik i “islamit si zgjedhje” të fitojë sa më shumë përhapje. Gjatë procesit zgjedhor LVM-ja shprehu se kërkonte më shumë demokraci, thirrje e cila zgjoi interes në pjesë të gjera të shoqërisë duke treguar se kjo mund të ishte një parti me përkrahje të gjerë. Presionet e regjimit të Mubarakut është munduar ta kthejë LVM-në si fajtorë në sytë e popullit duke u munduar të mbledhë simpati për regjimin. LVM-ja ka dashur të fitojë një eksperiencë politike për të sjellë përgjigje për problemet ekonomike, sociale dhe juridike.

Sipas Çağlayan, LVM-ja është një lëvizje politike që propozon një model shoqëror. Gjatë kohës kur lëvizja nuk ishte e ndaluar kishte si qëllim të bënte hyrje në politikë përmes kandidatëve të pavarur për deputetë. Përsëri ky qëllim tregonte se LVM-ja mund të ndryshonte dhe jepte mesazhin se mund të largohet nga koncepti i islamit radikal. Sidomos pas viteve 1990, me shpërndarjen e Bllokut Lindor “demokracia” u kthye në një vlerë në rritje në botë dhe LVM-ja tregoi që nuk mund të qëndronte jashtë këtij trendi. Për këtë arsye, ndërsa më herët ajo hynte në zgjedhje me sloganin “zgjidhja është islami”, pas viteve 2000 e ka kthyer në “ndryshim demokratik”. (2010: 248)

Treguesi i dytë i ndryshimit drejt një islamizmi të moderuar të LVM-së vjen lëvizja e saj drejt një kërkimi të “identitetit përbashkues” gjatë viteve 2000 duke e lënë mënjatë aspektin e dhunës dhe të përplasjes. Në fakt, duke nisur që nga vitet 1950 në takimet që ishin bërë me SHBA-të ishte bërë e qartë udha që do të merrte LVM-ja dhe për këtë arsye lëvizja pas Benna-së është larguar nga qëllimet radikale që kishte në kohën e themelimit.

Një tregues tjetër i ndryshimit të LVM-së drejt islamit të moderuar është edhe profili i saj i “rinisë së re”. Me ndikimin e marrëdhënieve, teknologjive të transportit, edukimit dhe

mundësive të punësimit që mundëson globalizmi, ndarja nga ana e “brezit të ri” të vlerave në rang global si “demokraci pjesëmarrëse” dhe “të drejtat e njeriut”, dhe, si rezultat i procesit të individualizimit duhet të zhvillojë një qasje kritike kundrejt “konservatorizmit të brezit të fundit.” Kjo gjendje e tregoi më shumë veten gjatë Pranverës Arabe. Asef Bajat është një ekspert i cili i ndjek nga afër këto kërkesa të pjesës rinore të LVM-së. Sipas tij:

Grupe të ndryshme që formohen nga rinia e LVM-së nisën të organizohen në masë përmes mjeteve të medias sociale. Deri sot, të gjithë ndoqën një politikë post-ideologjike, post-nacionaliste dhe më e rëndësishmja post-islame. Gjatë procesit të revolucionit, njëri ndër sloganet më të përhapura në sheshin Tahrir ishte “revolucion i ynë është civilizues, as i dhunshëm e as fetar!” Kjo tregonte politikën e re. Po, ky slogan përfaqëson post-islamizmin e Egjiptit. (Gökmen, 2011: 97)

Ndërsa Yüksel Taşkın, shkaku e “zbutjes” së LVM-së politikisht e lidh me “*strukturën e heterogjenizimit*.” Pikëpamjet e tij janë kështu:

Nëse do të shohim praktikatat e pushtetit të LVM-së qoftë edhe për një kohë të shkurtër do të vërejmë se ata që qëndrojnë në vijën autoritare dhe gjysmë-liberale kishin më shumë ndikim në vendimarrje. Veçanërisht në fillim të viteve 2000 kanë pësuar ndryshime. Po përjetojnë ndarje ideologjike si të majtë, liberalë dhe të majtë, naseristë, pra nacionalistë. Së bashku me të krishterët marrin pjesë në protesta kundër luftës së Irakut dhe kundër Mubarakut. Bëjnë pjesë në lëvizjen “Kifaje” (Mjaft). Për herë të parë mësojnë të lëvizin së bashku me të tjerë që nuk janë prej tyre. Më herët kacafyteshin me marksistët. Në përgjithësi, edhe nëse ato që marrin vendimet brenda LVM-së janë post-islamike dhe neo-liberale, për momentin po kalojnë në një proces përpunimi. Për shembull nuk ka asnjë që të thotë se mos të vijë sistemi i sheriatit. Por ka debate mbi mënyrën se si duhet të aplikohet. Teksa një pjesë thotë të aplikohet menjëherë, një pjesë tjetër shprehet se fillimisht populli duhet të edukohet dhe më pas të aplikohet sheriatit. Sado që të dëshirojnë të aplikojnë modelin e AKP-së (Partisë së Erdoganit), fakti se shumica e popullit egjiptian është e varfër dhe qëndrojnë në një vijë të afërt me selefët i bën ato të qëndrojnë më afër sheriatit. Kanë një vështrim të cunguar karshi shtetit dhe demokracisë. Mendojnë se për sa kohë zgjedhjet na çojnë drejt pushtetit dhe pushteti na pasuron neve, ato janë të mira. Në fakt edhe eksperiencia e tyre e pushtetit e tregon vetë këtë. (Taşkın, 2013)

Siç edhe u theksua më herët, disa pjesë që nuk e mbështesin këtë analizë mendojnë se ndryshimi në LVM është një mbulim (*takijje*) për të arritur pushtetin. Amin, i vlerëson me fjalët e mëposhtme lidhjet e LVM-së dhe e sheh në mënyrë negative ndryshimin e lëvizjes (2011):

LVM-ja shpreh një varësi të plotë jashtë vendit, në një sistem ekonomik që mbështetet mbi tregun. Në të vërtetë ata janë bashkues të borgjezisë bashkëpunuese. Ata qëndruan kundër grevave të mëdha që u mbështetën nga klasa punëtore dhe përpjekjeve të popullit të varfër për të mbajtur tokat e veta. Për këtë arsye, LVM-ja është e “moderuar” vetëm në dy tema (pranimi pa kushte i politikave prapambetëse neoliberale dhe pranimi i kontrollit amerikan në botë). Kështu, LVM-ja është një aleat i vyer për Washingtonin i cili është garant i “cilësive demokratike” të saj.

Ka edhe të tjerë të cilët shprehen se nuk mund të thuhet diçka e qartë në lidhje me ndryshimin e LVM-së. Për shembull, sipas nipit të el-Benna-së që jeton në Europë Tarik Ramadan, profesor i “Studimeve Bashkëkohore Islame” në Oxford) që cilësohet si njëri ndër pikat lidhëse midis perëndimit dhe LVM-së, ka diçka të rëndësishme që iu ka shpëtuar të gjithëve nga sytë: fakti se LVM-ja dhe grupet e tjera islame përfaqësojnë shumicën në Egjipt. *“Politika e Egjiptit është shumëdimensionale dhe është e paqartë se cila pjesë do të jetë mbizotëruese pas periudhës së Mubarakut.”* Kur gjendja është kështu, lind nevoja e përcaktimit të përparësive të LVM-së. “Prapa një pamjeje hierarkike të bashkuar qëndrojnë fuqi që përplasen me njëra-tjetrën. Është e vështirë të parashikosh se në cilën udhë do të hyjë LVM-ja. Mund të jetë diçka midis fetarëve të rreptë dhe atyre që sugjerojnë modelin turk.” Në lidhje me këtë tezë Ramadan shtron edhe një analizë të dytë: *“Politika e Egjiptit nuk mund të shpjegohet vetëm përmes dinamikave të brendshme.”* Lëvizja duhet analizuar në një spektër global :

Mendimi politik i lëvizjes në 20 vitet e fundit u zhvillua shumë. Si SHBA-të ashtu edhe Europa nuk do ta lejojnë lehtë që populli egjiptian ta zbatojë mendimin për liri. Interesat strategjike dhe gjeopolitike janë aq të mëdha sa që lëvizja për reformë do të ndiqet nga SHBA-të në bashkëpunim me ushtrinë egjiptiane, dhe ashtu po ndodh aktualisht.

Emri i Muhammed el-Baradei që del në pah midis kundërshtarëve të Mubarakut dhe vendimi i *Ihvanëve* (LVM) për ta mbështetur atë tregon se nuk ka ardhur ende koha për të dalë në skenë duke shtruar kërkesa politike që do ta frikësonin Perëndimin. Kështu, slogan i lëvizjes duket se është të lëvizet me kujdes.

Nga ana tjetër Perëndimi, ende vijon ta përdorë termin “rrezik islamik” me qëllim pasivizimin e lëvizjes dhe legjitimimin e diktaturave. Kur revolta ndaj Mubarakut po rritej, qeveria izraelite i bëri thirrje Washingtonit të mbështeste ushtrinë e Mubarakut ndaj vullnetit të popullit. Ndërsa Europa mbajti qëndrimin “prit dhe shiko.” Të dyja qëndrimet janë domethënëse. Në fund të fundit, ligjëratat plot luks për parimet demokratike nuk mbajnë shumë peshë përballë interesave politike e ekonomike. SHBA-të preferojnë më shumë diktaturat të cilat do të lejojnë aksesin e tyre tek rezervat e naftës dhe që i mbyllin sytë përballë kolonizimit të Palestinës nga Izraeli, se të mbështesin përfaqësuesit e popullit të cilët nuk do t’i lejojnë këto gjëra të ndodhin. (Por, kjo politikë e SHBA-ve)... është një qasje sa për të shpëtuar politikën e ditës.

Si në periudhën e Bushit ashtu edhe në atë të Obamës, SHBA-të kanë humbur besim në Lindjen e Mesme; e njëjta gjë vlen edhe për Europën. SHBA-të dhe Europa për sa kohë nuk do t’i rishikojnë politikën e tyre, fuqi të tjera në Azi dhe Amerikën e Jugut mund të dalin në skenë përmes aleancave të ndryshme. Si përfundim, po përballemi me një gjendje pasigurie, por kjo gjendje pasigurie nga njëra anë ngjall shqetësim e nga ana tjetër shpresë. Bota arabe po zgjohet. Ndryshimet janë dritë shprese për demokratët e vërtetë, ndërsa për ata që i sakrifikojnë parimet demokratike për interesa ekonomike e gjeostrategjike kjo përkethehet në gjendje makthi... Në fund të fundit, paqen në Lindjen e Mesme mund ta sjellin demokraci të

gjata të cilat i përqafojnë të gjitha forcat politike dhe kjo paqe, ka si detyrë të tregojë respekt edhe për palestinezët. (Ramadan, 2013)

Edhe Fulya Atacan është ndër ato që janë të pasigurt në modelin shoqëror që sugjeron ky ndryshim i LVM-së. Analiza e Atacan u jep më shumë përparësi dinamikave të brendshme duke theksuar se:

LVM-ja nuk mendon se vetë ata po ndryshojnë. LVM në vitin 1928 kishte si qëllim formimin e një shoqërie të re sipas vlerave islame, dhe ende po vijohet me këtë qëllim. Por, duke qenë se LVM-ja ende nuk ka kaluar një eksperiencë të plotë pushteti, sot e kemi të pamundur të bëjmë një analizë të saktë të ndryshimit që ka pësuar në të vërtetë lëvizja. Është i gabuar mendimi se LVM-ja ka ndërtuar marrëdhënie me Perëndimin dhe veçanërisht SHBA-të duke pësuar kështu një zhvendosje ideologjike. Sepse LVM-ja nuk ka patur ndonjëherë si qëllim ta bëjë veten simpatike në sytë e Perëndimit. Bazuar tek diplomacia, duhet thënë se çdo fuqi botërore e ka të detyrueshme të krijojë marrëdhënie si me pushtetin ashtu edhe me opozitën në një vend të caktuar (sidomos kur bëhet fjalë për Egjiptin ku qëndron një opozitë e fuqishme si LVM-ja). Por këto takime nuk ishin zyrtare, ashtu si vetë *Ihvanët* nuk ishin zyrtarisht opozitë. LVM-ja ende nuk ka një eksperiencë qeverisjeje, pra, kur themi këtë nënkuptojmë se: kanë me vete kryetarin e shtetit por regjimi i vjetër është ende në këmbë, madje nuk i ka ndërruar dot kuadrot ekzistuese dhe gjithashtu nevojitet të kalojë një periudhë e konsiderueshme për t'i hedhur rrënjët e pushtetit. Por, LVM-ja sigurisht që nuk ka mbetur ashtu siç ishte kur u themelua në vitin 1928 dhe ka përjetuar disa ndryshime të paevitueshme. Por, duke qenë se LVM-ja kryesisht ka qenë një strukturë që në pjesë të madhe ka qenë ilegale, nuk kemi të dhëna të sakta se sa ka ndryshuar ajo. Për këtë arsye nuk mund të themi se LVM-ja ndryshoi. Ka diçka të shkruar në lidhje me këtë çështje, ka gjëra që fliten por, janë të kufizuara të dhënat se si funksionon organizata, sa e zgjatur është dhe këto vlerësime i bëjmë nga ato që janë shkruar dhe deklaratat që ato vetë bëjnë. Aktualisht ne shikojmë pjesën e dukshme të ajsbergut dhe nuk e shohim pjesën që mbetet poshtë, nuk kemi dije rreth saj. Ne mundohemi të bëjmë hamendësime nga ato çka shohim. (Atacan, 2013)

Shkurtimisht, LVM-ja është globalizuar dhe gjatë këtij procesi ajo është munduar të përshtatet me botën neo-liberale, lokomotiva e së cilës tërhiqet nga SHBA-të. Në praktikat e periudhës njëvjeçare të qeverisjes së LVM-së nën drejtimin e Mursit, vërehen disa shenja të përvetësimit të modelit rindërtues neo-liberal. Është firmosur një marrëveshje prej 4.5 miliardë dollarësh me FMN-në. Në drejtim janë vendosur kuadro të LVM-së por me gjithë këto nuk është vërejtur ndonjë përmirësim në gjendjen ekonomike të popullatës. Pra, LVM-ja e cila u nis me një alternativë modernizmi me motive islame dhe me një model të pavarur të Egjiptit, pas revolucionit, në vend që të rindërtonte vendin u përpoq më shumë të vendoste në drejtim kuadrot e vet, hap ky çka solli zhgënjim. Kaosi që u përhap si shkak i reagimit të popullit bëri që Ushtria

e cila ishte nën garantimin e SHBA-ve të merrte në garanci sigurinë e regjimit. Si përfundim LVM-ja u ndalua dhe u tërhoq sërish nën dhe, në vitin 2013 me puçin nga gjenerali Abdul Fetah Sisi.

3.5 Dinamikat e Brendshme dhe të Jashtme të Lëvizjes së Vëllazërisë Myslimane

Lëvizja e Vëllazërisë Myslimane (LVM) është një “lëvizje islame e shkallës globale” e cila është formuar gjatë historisë 86 vjeçare të Egjiptit e më pas është përhapur në gjeografinë e Lindjes së Mesme dhe që ka filiale edhe në shoqëritë perëndimore. LVM-ja ishte themeluar si një grupacion islam dhe me kalimin e kohës i kishte lënë prapa grupacionet e tjera islame në Egjipt duke u bërë lëvizja më e fortë në vend. Pas viteve 1930 LVM-ja ishte përhapur edhe jashtë Egjiptit si në Marok, Algjeri, Libi, Liban, Jordani, Irak, Sudan, Arabi Saudite, Bahrejn, Afganistan, Pakistan dhe në vende të tjera duke u kthyer në këtë mënyrë edhe model për lindjen e lëvizjeve të tjera të ngjashme. (Ali, 2014: 110). Në daljen në skenë të LVM-së dhe gjatë procesit të zhvillimit të saj kanë ndikuar disa dinamika të brendshme dhe të jashtme. Këto dinamika të brendshme dhe të jashtme mund të studiohen në dy periudha, në atë para viteve 1950 dhe në atë pas këtyre viteve. Ky periodizim, merr kuptim edhe për faktin se përkon me vitin e vrasjes së liderit të lëvizjes Hasan el-Benna por edhe për faktin se pas vitit 1950 lëvizja nisi kontakte edhe me Perëndimin. Duke qëndruar e lidhur me këto dinamika, me krizat ekonomiko-politike të Egjiptit dhe me “lidhjen e vartësisë” që Egjipti kishte ndaj Perëndimit, LVM-ja ka pësuar disa ndryshime të karakterit të mendimit, të aspektit ideologjik dhe atij shoqëror.

3.5.1 Dinamikat e Brendshme dhe të Jashtme që Ndikuan Lëvizjen e Vëllazërisë Myslimane Para Viteve 1950

Dinamikat e brendshme që ndikuan në lindjen dhe zhvillimin e LVM-së para vitit 1950 mund të radhiten si më poshtë:

- Invadimi i Egjiptit nga Britania (imperializmi) dhe “lidhja e vartësisë” që ajo zhvilloi
- Dallga e revoltave dhe mjedisi i rrëmuishëm që u përhap si reagim ndaj imperializmit dhe pushtetmbajtësve bashkëpunëtorë.

- Dështimi i qeverive sekulare/liberale që drejtoheshin nga Britania në zhvillimin e politikave ekonomike, politike e sociale.
- Shpërbërja e Perandorisë Osmane dhe heqja e hilafetit nga regjimi Kemalist.
- Fuqizimi gjithnjë e më shumë i rrymave sekulare/nacionaliste. (Benna, 1969; Harbawi, 2012, Tibi, 1997, Marsot, 2007; Lia, 2012)

Sipas Samir Amin-it i cili është ndër përfaqësuesit e teorisë së vartësisë, invadimi i Egjiptit nga Britania e ka bërë Egjiptin të jetë një shtet “periferie”; si një vend i lënë në prapambetje, për rreth 40 vjet (1880-1920) Egjipti ka qenë një vend ku janë aplikuar politika jo të drejta, insitucionet e shtetit janë ridizenjuar sipas modelit kapitalist/imperialist (2011). Burimet e Egjiptit janë dërguar drejt Britanisë (Perëndimit) i cili është parë edhe si “treg” për prodhimet e fabrikave që po ngriheshin rishtazi. Pasoja më e rëndësishme këtu ishte pengimi i zhvillimit të Egjiptit përmes lidhjes së vartësisë që ishte ndërtuar midis Egjiptit dhe Perëndimit. Kjo kishte shkaktuar rritjen e varfërisë dhe tkurrjen e të drejtave demokratike. Në këtë mjedis të kësaj “krize legjitimiteti”, LVM-ja është organizuar si një grupacion anti-imperialist dhe nacionalist i popullit.²⁵ Boshllëku i krijuar nga ulja e besimit të popullit ndaj qeveritarëve dhe nga presioni i imperializmit anglez e ka lehtësuar organizimin e LVM-së. Kjo gjendje është dinamika më e madhe që ka ndikuar në themelimin dhe zhvillimin e LVM-së. Lidhja e pushtetit me imperializmin e kishte varfëruar popullatën. Për këtë, varfëria (kriza ekonomike) është një ndër shkaqet e rëndësishme të daljes së LVM-së në skenë. Viti kur në Egjipt u vra Zaglul pashai (1927) shënoi nisjen e zisë e cila zgjati për shumë vite dhe rreth 70 % e popullit (veçanërisht fellahtë, bujqët) u ndikuan nga kjo. Nervozizmi i popullatës që u shkaktua nga problemet socio-ekonomike dhe politike kishte ardhur duke u rritur duke u hapur rrugë lëvizjeve shoqërore në vend. LVM-ja ishte themeluar në një mjedis të tillë dhe kishte gjetur menjëherë përkrahje. (Baker, 1978: 29-32 ; Marsot, 2007: 90).

Në periudhën gjysmë të pavarur të egjiptit ka nisur që në vend të dalë një borgjezi e re që merrej me tregtinë dhe industrinë e egjiptit. Për shkak të opozitës së klasës që zotëronte prona, deri në vitet 1950 është krijuar një koalicion i borgjezisë me pronarët e tokave duke u bërë forca që qëndronte pas pushtetit. Por, duke qenë se jeta politike moderne dhe partitë politike nuk u zhvilluan duke u mbështetur në lidhjet shoqërore, aktorët më të mëdhenj në skenën politike

²⁵ Ekzistojnë disa dyshime sipas të cilave themelimi i LVM-së ka ardhur si plan i Anglezëve në bashkëpunim me pallatin mbretëror dhe Samir Amin (2011) është njëri ndër këta dyshues.

kishin mbetur mbreti dhe anglezët.(Al-Halidi 1981:65). Ndërsa në fushën politike, pjesa nacionaliste dhe mbështetësit e partisë Vefd u bënë aktorë të rëndësishëm të ndryshimit shoqëror. Por, rrethet islamike nuk e shihnin ngrohtë lëvizjen nacionaliste. Kjo ngase lëvizja nacionaliste zhvillohej bashkë me tendencat laike dhe e kërcënonte ekzistencën e tyre. Kjo periudhë e cilësuar si “epoka liberale”, “ka lënë gjurmë negative në popull për shkak të korrupsionit të gjerë dhe ndikimit anglez në vend.” Mbretërit që ishin thuajse kukulla në duart e anlgezëve ashtu siç nuk e fituan plotësisht pavarësinë, nuk mundën t’i zgjidhnin as problemet socio-ekonomike e politike. (Binder, 1978:27) Kjo “lidhje vartësie” ndaj imperializmit është dinamika më e rëndësishme e brendshme dhe e jashtme që ka ndikuar në lindjen dhe zhvillimin e LVM-së.

Një dinamikë tjetër e rëndësishme është edhe *heqja e hilafetit* nga regjimi kemalist pas shpërndarjes së Perandorisë Osmane dhe vendosja e edukimit sekular në vende si Irani dhe Afganistani e kishin shqetësuar LVM-në e cila e shihte shpëtimin në ditët e “asr-i saadet” (shekullit të lumturisë) të profetit Muhammedit. Një ndër shkaqet e themelimit të LVM-së që i ka rrënjët në shek. XIX konsiston në dy emigrimet e mëdha që kanë ndodhur. Shpërbërja e perandorisë dhe heqja e hilafetit e shqetësuan el-Benna-në i cili atëbotë ishte në moshë të re. (Bozarslan, 2010: 86) Në Turqi u hoq hilafeti duke u themeluar një republikë e re nën drejtimin e Mustafa Kemal Atatürkut. Reagimet ndaj heqjes së hilafetit gjetën jehonë të gjerë përmes kongreseve dhe mbledhjeve që u mbajtën në Egjipt dhe Indi. Hasan el-Benna e kishte kritikuar heqjen e hilafetit dhe ndërtimin e Turqisë nën udhëheqjen e Mustafa Kemalit në një mënyrë sekulare. Një ndër shkaqet që Hasan el-Benna themeloi LVM-në në Egjipt vetë katër vjet pas heqjes së hilafetit ka qenë edhe ky shkak që u përmend këtu. (Işık, 2012:366).

3.5.2 Dinamikat e Brendshme dhe të Jashtme që Ndikuan Lëvizjen e Vëllazërisë Myslimane Pas Viteve 1950

Pas vdekjes së Benna-së, dinamikat e brendshme dhe të jashtme që ndikuan në ndryshimin e LVM-së mund t’i radhisim kështu:

- Ndalimi i LVM-së në periudhën e Naserit (1954-1970)
- Vrasja e Enver Sedatit nga krahu i armatosur i LVM-së
- Mbajtja nën presion e LVM-së në periudhën e Mubarakut (1981-2011) dhe zgjedhjet e ndaluara në vitin 2005.
- Humbja në luftën Izraelito-Arabe në vitin 1967

- Rënia e sistemit socialist dhe ndikimi që kjo ngjarje pati mbi Lindjen e Mesme dhe në LVM-në
- Thellimi i lidhjes midis “të pabarabartëve” midis qendrës dhe periferisë në mjedisin neo-liberal (kriza ekonomike botërore).
- Pranvera Arabe (lëvizjet shoqërore pro ndryshimit në rang global).

LVM-ja e mbështeti grushtin e shtetit që u krye nga grupi sekular/ nacionalist i “Oficerëve të Lirë”. Ata që do të bënin grushtin kishin hyrë në ushtri në bazë të marrëveshjes me anglezët në vitin 1936 dhe shumica ishin anëtarë të LVM-së ose fëmijë të familjeve të varfëra. (Marsot, 2007: 107;). Kështu, LVM-ja së bashku me “Lëvizjen e Oficerëve të Lirë” me të cilët kishin të njëjtat rrënjë organizuan grushtin e shtetit. Në fakt kjo nuk ishte një metodë që i shkonte për shtat LVM-së. Por, të qenit nën presion dhe të qenit e shtetit nën qeverisjen e të huajve i detyroi ata të ndërmerinin këtë nismë kundër mbretit Faruk. Madje njëri ndër mendimtarët më të rëndësishëm të LVM-së Sejjid Kutubi mori pjesë si përfaqësues i lëvizjes në këshillin revolucionar. Kutubi ishte i vetmi anëtar civil në atë komitet. Por, pas disa muajsh kur e kuptoi se komiteti nuk do të formonte një qeverisje islame dha dorëheqje. Lideri i “Oficerëve të Lirë”, gjenerali Muhammed Nexhib u bë presidenti i parë i Egjiptit në periudhën e “republikës.” Por, lideri karizmatik i periudhës së re do të ishte Xhemal Abdunasiri. (Baker, 1978: 29-32; Marsot, 2007: 109).

Koloneli Xhemal Abdunnasir i cili ishte njëri ndër emrat me ndikim në Lëvizjen e Oficerëve të Lirë, u zgjodh president duke hyrë në zgjedhje si kandidat i vetëm pas hyrjes në fuqi të kushtetutës së vitit 1956. “Naseri, i cili nën mendimet e tij ekonomike prej socialisti në të vërtetë ishte një nacionalist i mirëfilltë arab i mbylli të gjitha partitë politike dhe duke e neutralizuar Vëllazërinë Myslimane që i kishte opozitën e vërtetë e forcoi më shumë pushtetin e tij.” (Azza, 1989). Në përplasjen midis Nexhibit dhe Naserit, LVM-ja kishte qëndruar në krahun e Nexhibit. Në atë mjedis të mjegullt ndaj Naserit në vitin 1954 u krye një atentat i cili rezultoi i pasuksesshëm²⁶ dhe për këtë u fajësua LVM-ja. Fillimisht Naseri ndërmorri masa të rrepta si arrestime, syrgjynosje, tortura dhe ekzekutime ndaj opozitës në përgjithësi, përfshirë këtu edhe LVM-në. Kështu, LVM-ja e cila ndihmoi në ardhjen në pushtet të oficerëve të lirë u detyrua të tërhiqej nën tokë. (Marsot, 2007: 109) Në periudhën e Naserit LVM-ja e humbi ndikimin që kishte në Egjipt për shkak të ndalimit që bësoi, por edhe për shkak të rritjes së popullaritetit të Naserit. (Okasha, 1997 : 35).

²⁶ Ka nga ata që mendojnë se atentati u organizua nga vetë Naseri për tu përdorur si pretekst me qëllim shpërndarjen e LVM-së.

Në vitet 1960 Naseri e hoqi ndalimin që i kishte bërë LVM-së. Qëllimi i tij ishte ta përdorte këtë fuqi kundër komunistëve. Por, kur emri i LVM-së u përfshi në një komplot kundër regjimit, tre liderë të LVM-së midis të cilëve ishte edhe Sejjid Kutubi u ekzekutuan. Pas varjes së Kutubit brenda LVM-së dolën organizata të reja. Këto grupe të cilat ndikoheshin nga mendimet e Kutubit dhe mbartnin një profil pro përplasjes me armë nuk arritën dot të bëheshin një forcë serioze. (Al-Halidi, 1981:43).

Qëndrimi i Naserit pro-sovjetik, sekular, nacionalist dhe autokratik bëri që ai të kishte një çarje të thellë me LVM-në. Vëllazëria nisi të kërkojë mbështetje dhe për këtë u afrua veçanërisht me SHBA-të. (Ganim, 2012: 495) Pas Luftës së Dytë Botërore, SHBA-të morën përsipër të mbrojnë të drejtën e besimit si kundërpërgjigje ndaj rrymave të majta/socialiste dhe në këtë atmosferë nisën edhe kontaktet e para midis LVM-së dhe SHBA-ve në vitet 1950. Në vitin 1953 kryetari i CIA-s dhe Presidenti i SHBA-ve Eisenhower u takua në zyrën ovale me dhëndrrin e Hasan el-Bennas, Said Ramadanin (1926-1995). Pas kësaj date LVM-ja u organizua në SHBA. (Johnson, 2011) Kjo ngjarje vlerësohet si një shkarje ideologjike e LVM-së e cila ndiqte politikë anti-imperialiste dhe për pavarësi të plotë të Egjiptit. Por, meqë nuk ishte një lëvizje homogjene si në anën drejtuese ashtu edhe në antarësi, kjo ngjarje mund të cilësohet edhe si e veçantë. Gjithsesi, kjo është një tregues se në epokën e re “islami radikal” jepte shenja se mund të zbutej. Gjatë këtij procesi, nga vitet 1954-1970 LVM-ja u tërhoq në ilegalitet, dhe duke qenë se e kishte të vështirë të mbijetonte në Egjipt u hap drejt Perëndimit duke prodhuar edhe disa fraksione të cilat ishin shumë më radikale. Ky qëndrim i Naserit ndaj LVM-së është dinamika e brendshme më e rëndësishme që ndikoi vetë LVM-në.

Dinamika më e madhe që ndikoi LVM-në por edhe lëvizjet e tjera myslimane në këtë periudhë ishte *humbja e luftës izraelito-arabe në vitin 1967* dhe turbullimi shoqëror që e pasoi këtë humbje. Fitorja e Izraelit solli zhgënjim tek shumë popuj arabë. Kjo ngjarje i hapi rrugë edhe humbjes së popullaritetit që vetë Naseri gëzonte. Sipas disave kjo ngjarje shihet si një efekt kyç në rritjen e islamizmit gjatë viteve 1970. (Kepel, 1986 dhe Bayat, 2013: 185).

Në vitin 1970, në kolltukun e presidentit të Egjiptit u ul Enver Sedat. Ashtu si Naseri, edhe ai ishte në Lëvizjen e Oficerëve të Lirë dhe një nacionalist egjiptian. Sedati trashëgoi një krizë ekonomike nga Naseri dhe hapi i parë që ndërmoi ishte të riniste punën për të fituar mbështetjen e borgjezisë e cila e kishte ulur mbështetjen ndaj pushtetit. Sedati i la mënjanë politikat që kishte nisur Naseri pro shtresave të ulta dhe ndoqi politika që favorizonin më shumë borgjezinë. Për shembull “ai i hoqi ligjet që kufizonin pronën private, e pakësoi censurën dhe në vitin 1977 lejoi themelimin e partive politike duke iu dhënë një liri të kufizuar edhe opozitarëve.” Por, në vitin

1978 pavarësisht se krijoi Partinë Kombëtare Demokratike e cila ishte pro ekonomisë liberale, ai mbylli partinë e Lidhjes Socialiste Arabe të Naserit. Është e vërtetë se në Egjipt Sedati dha më shumë liri politike se Naseri, por, këto nuk kanë mjaftuar për të kryer ndryshime të mëdha në funksionimin e shtetit. “Natyra burokratike-autoritare që bazohej në legjitimitetin personal” të kohës së Naserit ka vazhduar edhe në këtë periudhë. (Baker, 1978: 132).

Ndërsa mbështetësit e Naserit ishin punëtorët dhe intelektualët, ato që mbështesnin Sedatin ishin borgjezët. Për të ulur borxhin e Egjiptit dhe për të shpërndarë ushqimin Sedati nisi të marrë hua nga FMN-ja. Si këmbim FMN-ja i vuri kusht të ndërpriste politikat e Naserit për ndihmesën sociale ndaj “shtresave në nevojë” dhe i kërkoi që t’i përdorte burimet për të rritur prodhimin. Në aplikimin e këtij kushti populli ishte revoltuar dhe kishte nisur kundërshtitë; ishin djegur gjërat dhe makinat e luksit. Për të shtypur demonstratat regjimi kishte vrarë së paku 150 persona. Megjithatë Sedati kishte vijuar ta ftonte në Egjipt kapitalin e huaj për të investuar duke e shtuar kështu importin e mallrave të luksit në vend e duke hapur qendra tregtare e zinxhire dyqanesh fast-foodi. Kështu zeroheshin fitimet e klasës punëtore dhe të fshatarëve që kishin realizuar në kohën e Naserit dhe dilte në skenë një borgjezi e re. Në një çast në vend u shtua numri i milionerëve duke u formuar një klasë që jetonte në luks. Të varfërit në vend reaguan duke protestuar por me rritjen e reagimit shtojë edhe censura dhe shtypja e shtetit mbi ta. (Marsot, 2007: 130-136; Cleveland, 2008: 421)

Mund të thuhet se regjimi i Sedatit është “periudha e të qenit vullnetar për t’u bërë një vend periferik.” Ajo që ishte e qartë konsistonte në “liberalizmin” e Sedatit dhe “kjo preferencë e ekonomisë liberale të Sedatit përputhej me hapjen liberale në politikën e jashtme si përkrahës i Perëndimit.” Vetë Sedati, pas humbjes së Egjiptit ndaj Izraelit në betejën Yom Kipur, në vitin 1975 i ngriu marrëdhëniet me Bashkimin Sovjetik dhe duke mos u mjaftuar edhe me këtë, me ndërmjetësimin e SHBA-ve me 17 shtator 1978 firmosi marrëveshjen e Camp Davidit me Izraelin. Rëndësia e kësaj marrëveshjeje në aspektin e politikës ndërkombëtare, më shumë se rimarrjen e gadishullit të Sinait që kishte humbur ndaj Izraelit nënkuptonte faktin se Egjipti tashmë e kishte njohur si shtet Izraelin. Pas kësaj marrëveshjeje Egjipti ishte përjashtuar nga Lidhja Arabe. (Baker, 1978: 132; Cleveland, 2008: 421)

Një pjesë e mirë e egjiptianëve besonin se marrëveshja e Camp Davidit nuk ishte në dobi të Egjiptit e as në të mirë të Palestinës; vetëm ishte bërë një lëshim i madh nga krenaria e kombit. Veç të tjerash, fenomene si inflacioni i lartë, zbritja në rrogat e nëpunësve të shtetit dhe të

oficerëve dhe emigrimi i shumë egjiptianëve jashtë vendit për të punuar e kishte rritur nervozizmin ndaj Sedatit. (Marsot, 2007:135) Së fundmi, arrestimi i 1500 personave dhe spekulimi për një listë tjetër prej 15000 vetave të tjerë e kishte thelluar edhe më shumë zhgënjimin e njerëzve ndaj Sedatit dhe qeverisë së tij.

LVM-ja e cila u shpall e jashtëligjshme në vitin 1954 u lejua sërish në vitin 1970 gjatë periudhës së Sedatit. Sedati i cili ishte pasardhësi i Naserit u përqendrua më së shumti në shkuarjen drejt së djathtës dhe për këtë mendohej të angazhonte në sistemin e ri autokratik edhe forcat opozitare si LVM-ja. (Amin, 2012: 75) Rrjedhim i kësaj ndërmarrjeje ishte pasifizimi i karizmës së Naserit, ndryshimi i burokracisë së Naserit dhe me sugjerimin e SHBA-vë dobësimi i grupeve të majta që vinin të forcuara nga koha e Naserit. Në kuadër të politikës së zbutjes, në vitin 1976 iu dha fund “sistemit njëpartiak” dhe kështu u kalua drejt në sistemi zgjedhor demokratik të cunuar. (Hür, 2011) Në këtë gjendje të përshtatshme ndodhi edhe rigjallërimi i grupeve myslimane; jo vetëm LVM-ja por edhe grupe të tjera myslimane nisën të rriten. (Marsot, 2007: 137) Përballë qëndrimit të “butë” të Sedatit, edhe LVM-ja nisi të shfaqë gjeste zbutjeje. Por, brenda LVM-së nisën të radikalizohen rryma të tjera që dolën me emra të ndryshëm si Kutubistët të cilët pretendonin se “ishte tradhëtuar mendimi i Sejjid Kutubit”, et-Tekfir ve'l Hixhre, Xhemaati Islam, Xhihadi i Ri, Organizata Ushtarake e Shkollës Teknike, Rinia e Muhammedit, grupi Nedhir etj. (Hür, 2011; Kılavuz, 2012: 34)

Përkundër Naserit i cili kishte lidhje të ngushtë me Rusinë dhe të paangazhuarit, Sedati e ktheu fytyrën nga Perëndimi dhe SHBA-të. Por, përveç qëndrimit ndaj Perëndimit për kohën e kolonizimit, thellimi i varfërisë së njerëzve si pasojë e politikave të ekonomisë liberale solli shqetësim të madh në shtresën e mesme e cila po shkrihej. Veç të tjerash, edhe firmosja e marrëveshjes së “Camp Davidit” me Izraelin (26 Mars 1979) e nervozoi dhe e revoltoi edhe më shumë opozitën myslimane. Për të shtypur opozitën, qeveria e Sedatit përdori metoda dhunimi siç kishte bërë edhe Naseri më herët; në mënyrë të veçantë u ushtrua një presion dhe censurë mbi median. Pavarësisht presioneve, fjalimet e forta të Hasan el-Hudejbit ndaj qeverisjes e rritën forcën e LVM-së në Egjipt. Në atë periudhë populli nisi të jetë më konservator në veshje dhe në mënyrën e jetesës. Nisi një dallgë e fortë opozitare ndaj vlerave dhe mënyrës së jetesës perëndimore. Grupe si LVM-ja pretendonin se problemet ekonomiko-politike që po ndodhnin ishin rezultat i marrëveshjes së Camp Davidit, kurse shpëtimi gjendej në sistemin fetar që kishte urdhëruar Zoti. (Marsot, 2007:138) Më në fund Sedati u vra gjatë ceremonisë së pavarësisë në

vitin 1981. Halid el-Islambuli i cili i kishte organizuar atentat Sedatit bashkë me tetë shokë të tij ishte një oficer i lidhur me organizatën “Xhiahadi Islam Egjiptian” që ishte një organizatë e ndaluar. (Ashmawi, 2006:86, Çağlayan, 2011: 244 ; Marsot, 2007: 137; Amin, 2012).

Regjimi i Husni Mubarakut u përball me një sërë problemesh që u shkaktuan nga vrasja e Sedatit. Shteti përballej me borxhe dhe ishte i pamundur taksimi i shtresave të varfëra por edhe të borgjezisë. Ashtu si Enver Sedati, edhe Husni Mubaraku ndoqi politika liberale në ekonomi. Politikat neo-liberale që u përhapën me shpejtësi në Angli dhe Amerikë në vitet 1980 u aplikuan nga Mubaraku në Egjipt me shumë shpejtësi. Ndërsa klasat punëtore po varfëroheshin borgjezia kolaboracioniste përfitoi në masë nga kapitali egjiptian. Në Egjipt ishte rritur varfëria, rryshfeti dhe presionet politike. Një grup kapitali prej 10% ishte ndikues në vendimet politike të Egjiptit. Madje këto shtresa ishin shumë të afërta me Mubarakun dhe familjen e tij. Pjesa më e madhe e këtij grupi ishin persona që kishin lidhje me partinë në pushtet. Të qenit deputet shihej si një mjet për t’u pasuruar dhe kjo gjendje në popull krijoi shqetësim dhe polarizim. (Kamrava, 2013: 317).

Për të siguruar qetësinë Mubareku e mbajti të “kufizuar” demokracinë. Parlamenti ende varej nga Kryetari i Shtetit (Mubaraku). Kryeministri përcaktohej po nga Kryetari i Shtetit. Zgjedhjet bëheshin me hile, kurse ai (Kryetari) ushtronte presion mbi opozitën. Për shembull, ai e zgjati edhe për dy vite të tjera gjendjen e jashtëzakonshme që kishte nisur me vrasjen e Sedatit. Me presionin e SHBA-ve ai e pranoi që opozita të paraqiste kandidat por edhe kur opozita e nxorri kandidatin (Ejmen Nur), e arrestoi atë. (Marsot, 2007: 143-147)

Në periudhën e Husni Mubarakut u hapën kanalet e politikës për shumë opozitarë (veçanërisht për myslimanët e moderuar). Edhe LVM-ja është njëra ndër ato lëvizje që hyri në skenën politike nga ky kanal dhe në vend që të qëndronte jashtë sistemit, zgjodhi të bënte opozitën. Për shembull, në zgjedhjet e vitit 1984 hyri në zgjedhje në koalicion me partinë Vefd (sepse pragu i votave për të hyrë në parlament ishte 8%) duke fituar 58 nga 448 karrige në parlament. Ndërsa në zgjedhjet e vitit 1987 u fut në zgjedhje duke bërë aleancë me Partinë e Punës dhe Partinë Liberale. Nga 60 deputetë që kishte fituar kjo aleancë 35 i përkisnin LVM-së. Ky rezultat e shqetësoi Husni Mubarakun dhe gjëja e parë që bëri ishte ndryshimi i kodit ligjor. Sipas ligjit të ri, në zgjedhje mund të merrnin pjesë vetëm ato parti që ishin themeluar sipas ligjeve. (Hür, 2011; Kılavuz, 2012: 35) Mubaraku i cili ashtu si paraardhësi i tij Sedati ndiqte politika neo-liberale dhe pro-amerikane, e mori shpërblimin duke qenë shteti i dytë pas Izraelit

që SHBA-të mbështesnin më shumë. (Ayhan dhe Algan, 2011: 4) Por, ky nuk ishte një instrument i cili do t'i mjaftonte atij për të rimëkëmbur ekonominë.

Një shkak tjetër i rëndësishëm i rritjes së grupeve myslimane në Egjipt ishte dhe mosarritja e politikave të ekonomisë liberale të Mubarakut për të kryer rimëkëmbjen ekonomike dhe si përfundim kjo solli pakënaqësi ideologjike e shpirtërore ndaj tij nga klasat e mesme dhe të varfëra. Studentët, intelektualët dhe të varfërit që ndoqën pas Abdunnasirin në vitet 1960, në vitet 1980 në masë u lidhën pas grupeve islame. Këto pjesë të shoqërisë nuk u sistemuan mjaftueshëm në administratën publike dhe u flakën nën mëshirën e sektorit privat i cili rritej nën presionin e programit liberal ekonomik. Gjatë procesit të zhvillimit të pabarabartë shumica e pjesës punëtore të qyteteve mbështetën lëvizjet islame, kryesisht LVM-në. (Can, 2011; Aboul-Enein, 2013: 1-22) Kur regjimet Baath-nacionaliste nuk arritën të bëheshin zgjidhje për shpresat e popullit, vendin e nacionalizmit arab e mori LVM-ja dhe grupet e tjera islame.

“Gjatë luftës së Gjirit Persik në vitin 1991, aleanca e Egjiptit me SHBA-të e përplasi qeverinë me myslimanët radikalë. Egjipti nisi të ndërmarrë hapa të dhunshme ndaj organizatës Xhemaati Islamiqe të cilët sulmuan vende që simbolizonin mënyrën e jetesës perëndimore (kinema, teatro, turistët, ambasadat etj.). Nga këto sulme u prekën edhe nëpunësit qeveritarë, forcat e sigurisë, egjiptianët e krishterë (koptët), institucionet financiare që punonin me kamatë dhe shkrimtarët laikë. Në vitet 1990, rreth dymijë njerëz humbën jetën nga terrori shtetëror.” (Hür, 2011).

LVM-ja nuk i kishte mbështetur hapur ngjarjet e dhunës por edhe nuk i kishte dënuar ato. Me rritjen e akteve të dhunës ishin rritur edhe politikat shtypëse të qeverisë dhe si përfundim në qershor të vitit 1995 ishte ndërmarrë një atentat ndaj Mubarekut. Në këtë mjedis kaotik edhe LVM-ja mori pjesë në zgjedhjet e atij viti. Por, munda të fuste në parlament vetëm një anëtar të saj. Edhe atë e dëboi nga vendi qeveria pas një viti me akuzën “e anëtarësisë në organizatë terroriste.” (Hür, 2011)

Në vitin 1996 LVM-ja u trondit nga një luftë e brendshme. Të rinjtë radikalë të organizatës, duke u revoltuar ndaj drejtimeve autoritare të brezave të vjetra të LVM-së dhe hapën një parti me emër “Hizbu’l-Vasat” (Partia e Qendrës) Por, regjimi i Mubarakut nuk reagoi ndaj këtyre lëvizjeve. (Fawcett, 2000:148).

Zgjedhjet e diskutueshme të vitit 1999 u fituan në masën 94 % nga Mubaraku i cili bëri të pamundurën që Vëllazëria Myslimane të mos merrte pjesë në zgjedhjet e vitit 2000. U arrestuan

rreth 500 anëtarë të saj dhe u nxorrën probleme të mëdha për personat që do të kandidonin në zgjedhje. Megjithatë LVM-ja fitoi 17 vende në parlamentin prej 454 vetash. Pas këtyre zgjedhjeve, Vëllazëria Myslimane nisi ta shohë ndryshe çështjen e “demokracisë”. Si shembull për këtë mund të jepet slogani i përdorur në zgjedhje kur në vitin 1995 kishin përdorur sloganin “zgjidhja është Islami” e në ato të 2000 kishin përdorur “Ndryshimin Demokratik”. Në lidhje me ndryshimin e kësaj strategjie ka dy mendime të ndryshme:

Sipas disave, liberalizmi dhe demokracia (ndryshim global) që kishin ndikuar në gjithë botën pas rënies së Bllokut Lindor e kishte prekur e ndryshuar edhe LVM-në. Drejtuesit e LVM-së të cilët e kuptuan se shembja e murit të Berlinit, shpërndarja e Bashkimit Sovjetik nënkuptonte se bota kishte hyrë në një fazë tjetër, ishin të vetëdijshëm se në këtë periudhë ishte “demokracia” elementi i cili duhej përdorur. Për këtë, fjalë si të drejtat e njeriut, barazia, drejtësia e liria kishin nisur të përdreshin më shumë në shoqërinë egjiptiane. Të qenit një lëvizje sociale brenda politikës ishte më afër traditës së Vëllazërisë Myslimane se mendimi i kthimit në një lëvizje politike. Vetë struktura totalitare e Egjiptit nuk e lejonte Vëllazërinë Myslimane të formonte parti.

Tashmë praktikata e vjetra, perceptimet dhe sjelljet kishin ndryshuar. Për shembull, drejtuesi i lëvizjes Akif Xhel-l el-Azm në vitin 2008 kishte theksuar se pikëpamja e të djathtës arabe ndaj Turqisë kishte ndryshuar në mënyrë të konsiderueshme. E djathta arabe, pjesë e së cilës ishte edhe LVM-ja më herët nuk kishte qasje të mirë ndaj Turqisë kemaliste për faktin se ajo kishte hequr hilafetin, ishte pro-perëndimore dhe kishte marrëdhënie të mira me Izraelin. Ndërsa në këtë periudhë, programi i reformës që paraqiste LVM-ja frymëzohej nga qasja e butë që kishte zhvilluar AKP me shtetin laik dhe demokracinë. Edhe vetë LVM-ja tashmë në vend të sloganeve të mëhershme kishte nisur të fliste për reforma të stilit perëndimor, për demokracinë dhe të drejtat e njeriut. (Uysal, 2011: 76; Hür, 2011)

Ndërsa sipas disa të tjerëve Vëllazëria Myslimane e kishte kuptuar se demokracia ishte mjedisi më i përshtatshëm që ata të arrinin qëllimet e tyre. Për ata, “demokracia” nuk përbënte një vlerë, përkundrazi ajo ishte një “mjet” për t’u flakur tutje pasi të ishin arritur qëllimet. Në përputhje me këtë mendim, në proklamimin e zgjedhjeve të vitit 2005 shkruante kështu: “Ne, anëtarët e Vëllazërisë Myslimane, garantojmë varësinë tonë ndaj një republike **nën çatinë Islame** dhe sistemit parlamentar e kushtetues.” Sipas këtij argumenti, pyetja e dyshuesve se “si mund të kishte demokrat islamik” nuk kishte gjetur ende përgjigje. Sepse LVM-ja ende ishte e

lidhur ngushtë me doktrinën selefiste dhe nuk do të pranonte ndonjë sistem shoqëror tjetër veç atij ku mbizotëronte Kur'ani dhe Sunneti. (Hür, 2011)

Zgjedhjet e vitit 2005, kaluan më “transparente” për shkak të “presionit së botës demokratike” dhe partia e Mubarakut (Partia Kombëtare Demokratike) mori 311 karrige nga 454 që kishte parlamenti; ndërsa aleanca “Kifaje” (Mjaft) e cila përbëhej nga 11 parti midis të cilave bënte pjesë edhe LVM-ja arriti të fitonte 88 deputetë. Në të vërtetë, kjo “fitore” nuk e kënaqi LVM-në për faktin se pjesëmarrja në zgjedhje kishte qenë shumë e ulët (vetëm 26 %) por, për herë të parë kishin arritur të dilnin grupi i dytë më i madh në parlament pas partisë së Mubarakut. Kjo, ua rriti më shumë influencën atyre dhe ua forcoi edhe më shumë legjitimitetin. (Hür, 2011; Çağlayan, 2011: 247-248) Ky sukses i LVM-së mbështetej nga Perëndimi e kryesisht nga SHBA-të. Por, në disa qarqe kjo mbështetje nuk shihej si një zhvillim i mirë.

Ashtu siç u theksua edhe më herët, është e vërtetë që regjimet “autokratike” në Egjipt e kanë të vështirë të sigurojnë instrumentet për të mundur ndryshimin ekonomik, politik, social dhe kulturor të vendit. Kështu, edhe marrëdhënia e vartësisë së “pabarabartë” e ndërtuar me fuqitë hegjemone vjen si rezultat i këtij “moszhvillimi.” Fuqitë e sipërpërmendura, në përputhje me interesat e tyre dhe në kuadër të “konkurrencës për të ndarë midis tyre” në kohën e kolonizimit ndërhyjnë “drejtpërdrejt” në këto regjime, dhe në kohë pavarësie ndikuan në mënyrë të “tërthortë” mbi ta. Me qëllim përfitimin e burimeve të mbitokës dhe nëntokës së këtyre vendeve “pak të zhvilluara” ose “periferike” dhe për t'i kthyer ato në qendra të tregut kapitalist ku krahu i punës ishte shumë i lirë, regjimet e krijuara “u legjitimuan” pa u parë nëse ato i respektonin të drejtat e njeriut apo jo. Në këto kohë mjeti i legjitimitetit ishte “demokracia.”

Për shembull, para procesit të Pranverës Arabe Presidenti i SHBA-ve George Bush ankohej për “mosfunksionimin në nivelin e duhur të demokracisë egjiptiane dhe të marrëdhënieve të këtij vendi me Izraelin.” Në fjalimin që ai mbajti në nëntor të vitit 2003 në “Heritage Institute for Democracy” ai theksoi se Egjipti kishte dhënë një kontribut të madh në procesin e paqes në Lindjen e Mesme dhe që “tashmë nevojitej që Egjipti të bënte diçka të mirë për demokracinë.” Sipas Ayhan “pas Izraelit në rajon më shumë mbështetje nga Perëndimi dhe SHBA-të i ishte dhënë Egjiptit dhe Husni Mubaraku i cili për rreth 30 vjet kishte marrë mbështetjen e Perëndimit ishte pengesa më e madhe për demokratizimin e këtij vendi.” Theksi i “demokracisë” i Perëndimit dhe “mbështetja në masë të gjerë e popullit” merrte partia e Mubarakut mbi 80% të votave në zgjedhjet e zhvilluara gjatë viteve 2005-2011. Theksi i “demokracisë” dhe i “strukturës

institucionale gjithpërfshirëse” në të vërtetë i kishte rrënjët që në vitet 1840 por që ishte shkatërruar nga vetë Perëndimi gjat procesit të invazionit të Egjiptit.

Njëra ndër dinamikat që ndikoi LVM-në ishte edhe “*Pranvera Arabe*.” Në vitin 2010 dhe më pas lëvizjet shoqërore që u cilësuan si “Pranvera Arabe” ndikuan Afrikën Veriore dhe Lindjen e Mesme. Ngjarjet prekën edhe Egjiptin në të cilin mori fund “pushteti tradicional” (pushteti ushtarak dhe hegjemonia e një personi). Revoltat e Pranverës Arabe nuk u nisën nga LVM-ja e cila mbahej nën presion nga regjimi por, ajo fitoi avantazh duke e organizuar në mënyrë të shpejtë anëtarësinë e saj. Kështu LVM-ja u kthye në një lider politik. Rreth një milionë “aktivistë të rinj” nga LVM-ja luajtën rol në Pranverën Arabe. Atyre iu shtuan edhe shtresat e mesme të majta dhe demokratike. Treguesi i pozicionit prej lideri që mori LVM-ja është përqindja e votave që ajo mori në zgjedhjet pas rënies së Mubarakut. (Awa, 2012: 98; Ehrenfeld, 2011: 69; Amin, 2011).

LVM-ja është një lëvizje pragmatiste e cila e ndjek nga afër politikën botërore dhe përcakton politikat e saj sipas koniunkturave. Në disa qarqe LVM-ja cilësohet si një lëvizje islame “e moderuar” që mundohet t’i përshtatet botës. Ashtu si lëvizjet e tjera selefiste ato nuk duan ta ndajnë veten e tyre nga bota. Mbi të gjitha, LVM-ja (së paku pas vdekjes së el-Benna-së) nuk është më një lëvizje homogjene dhe brenda saj ka drejtime të ndryshme. Pika e përbashkët brenda lëvizjes janë ndjeshmëritë në lidhje me zhvillimet globale. Sipas Tarik Ali, “LVM-ja nuk ndryshon shumë nga partitë Kristian-Demokrate të Europës Perëndimore. Në aspektin social dhe politik janë konservatorë por ekonomikisht janë neo-liberalë. Për këtë, amerikanët do të punojnë me to.” (Ali, 2012) LVM-ja ndjek një politikë në përputhje dhe të hapur për dialog me Perëndimin. Për “qëndrimin” e saj që ndryshon vazhdimisht mund të përkufizohet si një lëvizje post-islame. Në kuadrot e drejtimit të saj ka njerëz që janë edukuar në Perëndim e të tjerë që vijnë nga bota e biznesit. Persona si Hajrat esh-Shatr që marrin pjesë në nivelet e larta të drejtimit të LVM-së duken shumë të vullnetshëm në aplikimin e politikave neo-liberale. Në eksperiencën e shkurtër të drejtimit të Mursiut u zhvilluan bisedime për huamarrje me FMN-në dhe ishte vënë si qëllim një strukturë e ngjashme me Silicon Valley për të tërhequr investimin e huaj.

Ky proces neo-liberal që ishte ndeshur në botë gjatë periudhave të Sedatit dhe Naserit, shembja e “Bllokut Socialist” dhe dalja “fitimtar” e kapitalizmit e shtynë LVM-në të ndërmernte ndryshime rrënjësore. LVM-ja në vitet 1990 ndryshoi në mënyrë të veçantë konceptin e saj mbi

islamin. LVM-ja hoqi dorë nga distanca me demokracinë që kishte patur në kohën e Benna-së dhe nisi të hyjë në zgjedhje. Më pas, duke u moderuar edhe më shumë nisi të ndërtojë marrëdhënie të ngrohta me Perëndimin. Hoqi dorë nga qëndrimi paragjykues ndaj vlerave perëndimore dhe ndaj sistemit parlamentar. Shkurtimisht, pas viteve 1970 LVM-ja pësoi ndryshime rrënjësore në aspektin ideologjik.

3.6 Veçoritë që e dallojnë Lëvizjen e Vëllazërisë Myslimane nga grupet e tjera islamike

Në historinë e Egjiptit regjimet kanë krijuar besimtarët e tyre zyrtarë me qëllim kontrollimin e besimtarëve jashtë kontrollit dhe kjo praktikë është kthyer në një traditë shtetërore (ashtu siç vërehet edhe në shumë vende të tjera). Nëse kësaj gjendjeje do ti shtojmë edhe imperializmin dhe varfërinë, tensioni në Egjipt do të bëhet i pashmangshëm. Për këtë arsye, në vend ka shumë organizata, grupacione dhe xhemate të ndryshme. Sidomos me fillimin e shekullit të 20 në Egjipt i cili gjendej nën kolonizimin e Anglisë ishte rritur opozitarizmi shoqëror dhe paralelisht me këtë edhe presionet. Në këtë periudhë kur numri i kombeve të pavarura ishte rritur, populli nuk e ka pranuar kurrë këtë aleancë midis mbretit dhe anglezëve. Kjo tendosje e imponuar i ka goditur institucionet politike dhe shoqërore të vendit duke e dobësuar sistemin prodhues.

Është punuar në mënyrë sistematike që të përmirësohen të gjitha aspektet ideologjike e kulturore prapambetëse e që i përkisnin prapambeturisë për ta mbajtur vendin në një pozitë të varur ndaj të tjerëve. Kjo ka qenë arsyeja që populli egjiptian nuk i ka pranuar asnjëherë elitat. (Amin, 2011) Lëvizjet me karakter islamik në Egjipt ishin organizuar kundër imperializmit .

LVM-ja ishte themeluar në Egjipt dhe ishte përhapur në një kohë shumë të shpejtë në Lindjen e Mesme. Ka disa veçori kryesore që ndikuan në përhapjen kaq të shpejtë të lëvizjes. Këto janë disa nga ato veçori:

- a. LVM-ja kishte një koncept të saj in për islamin.
- b. “Edukimi islam” u bë një mjet i organizimit të LVM-së.
- c. Në fillim LVM-ja ishte anti-imperialiste dhe kundër misionarizmit.
- d. LVM-ja ishte një lëvizje pragmatiste.

- e. LVM-ja ishte një lëvizje e ndarë midis grupeve me të ardhura të ulëta dhe të mesme; kishte zhvilluar politika në drejtim të njerëzve në nevojë (si një institucion humanitar).
- f. LVM-ja ishte një lëvizje që kishte zhvilluar aktivitete në shumë fusha të jetës (arsim, shëndetësi, ekonomi, etj.)
- g. LVM-ja fillimisht ishte një lëvizje që qëndroi jashtë politikës (të paktën deri në kohën kur vdiq Benna). Por, me ndikimin e dinamikave të brendshme dhe të jashtme është politizuar me kalimin e kohës (në procesin e Pranverës Arabe është kthyer në parti).
- h. LVM-ja ishte organizuar brenda popullit si në kafe apo xhami dhe i kishte marrë njerëzit nga populli për t'i angazhuar në drejtim të islamit.
- i. Anëtarët e LVM-së janë munduar të formojnë “identitet të vëllazërisë myslimane.”
- j. Karizma e Hasan el-Benna-së ka ndikuar në rritjen e lëvizjes.

LVM-ja ka një koncept të vetin të Islamit: Koncepti i islamit i LVM-së ka ndryshuar me kohën dhe sipas kushteve të botës. Sepse, nuk është e lehtë të bësh politikë në Egjipt, i cili është një ndër shënjestrat e vendeve të qendrës (imperialiste). LVM-ja ka lëvizur me këtë vetëdije.

Koncepti i islamit në periudhën e themelimit të LVM-së ishte i ndryshëm në teori dhe praktikë nga grupacionet e tjera të kohës. LVM-ja e cila e merrte islamin si referencë kryesore në themelin e ajeteve dhe të sunnetit, i doli kundër konceptit të islamit që bazohej në qasjen zyrtare dhe literaliste; ajo u bë më shumë përkrahëse e islamit praktik. Problemi më i madh për të ishte se si mund të aplikohet rimëkëmbja shoqërore nisur nga këndvështrimi islam. (Lia, 2012: 111) LVM-ja dëshiroi ta vendoste islamin në themel të politikës, ekonomisë, jetës së përditshme, kulturës dhe gjithçkaje tjetër. Sipas Bennasë “ata që mendonin se islami përfshinte vetëm anën shpirtërore dhe atë të adhurimit, gaboheshin.” Sipas tij “ligjet dhe parimet islame ishin një sistem përfshirës dhe i përkryer që rregullonin problemet e botës dhe të ahiretit (botës tjetër).” (Benna, 1969: 25)

Për ta bërë islamin mbizotërues duhet që ummeti i cili ishte me moral dhe ishte edukuar sipas mënyrës islame të bashkohej. Sipas Vëllazërisë Myslimane “detyra kryesore e një myslimani ishte të bëhej një mysliman i mirë e ti bindej Allahut dhe përfaqësuesve të Tij në tokë.” “O ju që keni besuar! Bindjuni Allahut, bindjuni pejgamberit dhe atyre që janë më të mëdhenj në detyrë se ju. Dora e Allahut është me xhematin. Kush ndahet nga xhemati shkon në xhehennem”²⁷ (Havva, 2011) Sipas këshillës së el-Benna-së, një mysliman i mirë në të njëjtën kohë është edhe anëtar besnik i xhematit.

²⁷ Kur’ani, Nisa: 59.: “O ju që keni besuar. Bindjuni Allahut, bindjuni të Dërguarit dhe urdhërdhënësve mes jush. Kur nuk pajtoheni me diçka, përcillenit tek All-llahu dhe i Dërguari po që se besoni All-llahun dhe të Ditën e Fundit. Kjo është zgjidhja më e mirë dhe më e bukur.” (Kutub, 2005: 2-684)

“Një besimtar i mirë nuk është ai që vetëm beson Allahun dhe e adhuron atë. Ata që e harrojnë islamin brenda tyre dhe e kujtojnë atë vetëm kur janë në xhami, në ditën e kijametit do të jetojnë dënimin më të madh.” (Benna, 1969: 28) Në këtë rast, mënyra e organizimit të LVM-së në etapën e parë ishte ndërtuar mbi një bindje dhe disiplinë të ngurtë. (Âmin, 2011)

Një arsye e rëndësishme që Hasan el-Benna dhe shokët e tij formuan LVM-në ishte mendimi i tyre se drejtuesit fetarë ishin larguar nga islami .” El-Benna e ka theksuar shpesh këtë në librat, revistat, artikujt dhe fjalimet e tij. Sipas el-Benna-së, rruga e vetme e rimëkëmbjes së një populli ishte të ecurit në rrugën e Allahut duke marrë si referencë Kuranin. (Ganim, 2012: 247) Nëse drejtuesit/prijësit do të largoheshin nga rruga e islamit dhe do t’iu dorëzoheshin shteteve të Perëndimit, atëherë xihadi bëhej i detyrueshëm për të gjithë myslimanët. (Said, 2012: 252) El-Benna, duke e njësuar metodën e LVM-së me atë të islamit shprehet kështu :

Ja, në metodën e Ihvan-i Muslimin ndiqet ajo rrugë që Allahu e cilëson në librin e Tij. Ne, pranojmë se islami është një sistemi gjithpërfshirës dhe i përkryer. E pranojmë se islami mbizotëron në të gjitha temat e jetës dhe pranojmë që jetët tona ta marrin ngjyrën nga ai, të lëvizin sipas islamit dhe të pranojnë parimet dhe rregullat e tij. Vëllezërit myslimanë janë të detyruar të lëvizin në të njëjtin drejtim me të gjithë ata që duan të jetojnë plotësisht sipas mënyrës islame. Ai që ka emër mysliman e vjen në xhami për të kryer adhurimin, më pas duke imituar ata që nuk janë myslimanë i marrin parimet e jetës prej të huajve nuk quhen myslimanë të plotë. Islami i atyre në librin e Allahut kalon brenda kornizës së këtij urdhëri. (Bakara: 35) (Benna, 1969: 28)

Në konceptin e islamit të LVM-së gjendet dëshira dhe mundimi për të krijuar një çati të shoqërive myslimane. Për këtë, fillimisht ata kishin si qëllim të krijonin një aleancë kundër anglezëve në Egjipt, ndërsa qëllimi përfundimtar ishte të bashkonin të gjithë ummetin islam nën një çati e të merrnin qeverisjen. (Lia, 2012: 121)

“Edukimi Islam” ka qenë mjet i organizimit të LVM-së: LVM-ja i ka dhënë rëndësi të veçantë edukimit islam. Për shkak të rrënjëve të edukimit të tasavvufit të el-Bennas, në LVM mbizotëron mendimi se “thelbi i tasavvufit është një program edukimi ideal për myslimanët.” (Lia, 2012: 67) Megjithëse LVM-ja ishte një lëvizje që kishte lindur në një grup bisede mes miqsh, ajo ishte rritur në një mënyrë sistematike me kalimin e kohës. Në vitet e para të themelimit të LVM-së, ajo është themeluar si një xhema i cili ushtron aktivitet nën emrin e “shkollës së zbukurimit” që jepte mësim sipas metodave islame. Në kujtimet e tij Hasan el-Benna e shpjegon kështu programin e kësaj shkolle (Benna, 2000: 134):

... Programi ishte një edukim islam. Baza e tij ishte që çdo vëlla që vinte në shkollë të mësonte leximin e qartë të Kuranit, më pas të përmirësonte leximin sipas rregullave të leximit, më vonë të mësonte përmendësh disa ajete e sure dhe tefsirin e saktë të tyre, të mësonte përmendësh disa hadithe dhe mënyrën e duhur për t'i shpjeguar ato, të mësonte historinë e islamit, jetën e sahabeve dhe të profetit, të mësonte mënyrën e të ftuarit në fe. Fillimisht qëllimi ishte që këto të mësoheshin në ambientet e ligjëratës dhe të konferencës e më pas të fliteshin e të përsëriteshin këto në mjedise më të mëdha.

Sipas Hasan el-Benna-së, edukimi islam lëviz në tre faza (Said, 2012: 260):

1. Thirrje, prezantim dhe shpalosje e mendimit, përhapja e këtij lajmërimi në të gjitha sferat e shoqërisë.
2. Faza e formimit: zgjedhja e personelit ndihmës, përgatitja e të ngarkuarve me punë dhe mbushja e rreshtave me njerëz të ftuar.
3. Procesi i punës, praktikimi dhe nisja e marrjes së fryteve.

Ata kishin hapur një shkollë të quajtur “Instituti Islam Hira”. Në këtë shkollë jepeshin mësimet për tema fetare, për artet e bukura dhe seminare përgatitore për gjimnaz.

Sipas LVM-së edukimi islam është arritja më e dobishme si në botë ashtu edhe në Ahiret. Brendësia e këtij qëllimi në faza të përgjithshme mund të përcaktohet kështu:

1. Të adhurosh Allahun ashtu si Ai vetë ka urdhëruar.
2. Hilafeti në emër të Allahut (rregullimi i rruzullit tokësor në emër të Allahut).
3. Prezantim në emër të njerëzve (të punosh për të mirë): qëllimi këtu është që si burri ashtu edhe gruaja t'i zbatojnë të gjitha urdhërat e Allahut. Qofshin këto edhe nga kombe të tjera, në vend të armiqësive të sigurohet paqja e vëllazëria dhe të njihen njerëzit me njëri-tjetrin.
4. Hegjemonia mbi tokë (*temkin*): Allahu ju ka dhënë tre fjalë atyre që e besojnë dhe bëjnë vepra të mira: a. do të krijojnë hilafetin në tokë dhe do t'i japë fuqi, b. do ta bëjë më të lartë se të gjitha besimet tjera në tokë dhe c. do t'i kthejë frikat e tyre në besim.
5. Drejtim me sheriatin (ligjin) e Allahut: ky qëllim është më i rëndësishëm se katër qëllimet e tjera dhe është themeli i tyre. Në këtë qëllim, për të vendosur si gjënë më absolute në tokë fjalët dhe urdhërat e Allahut duhen provuar të gjitha metodat dhe rrugët për të arritur ekuilibrin dhe përpjekjen në rrugë të Zotit (xhihad) (Kardavi, 1999: 15-18).

LVM-ja i ka caktuar edhe fushat e përgjithshme të edukimit si:

- a. Çdo gjë që ka lidhje me njeriun dhe edukimin e tij,
- b. Vlerat që duhet të ketë çdo familje myslimane.

- c. Fushat që kanë të bëjnë me shoqërinë myslimane dhe shoqërinë në tërësi.
- d. Fushat që kanë lidhje me formimin dhe rritjen e ummetit të islamit.
- e. Sistemi politik dhe drejtimi që duhet të ketë një shtet mysliman.

LVM-ja në fillim ishte anti-imperialiste dhe kundër misionarizmit: Në periudhat e themelimit të LVM-së Egjipti gjendej nën invadimin e imperializmit anglez. Në vend kishte vazhdimisht revolta dhe këto revolta zhvilloheshin para syve të el-Benna-së. El-Benna ishte një individ i një vendi që rritej demografikisht nën sundimin e huaj. (Çağlayan, 2011: 165) Invazioni anglez, mospërfillja e drejtuesve dhe gjendja e mjerë në të cilën kishte rënë populli e ndikuan thellë el-Bennan. Kështu, ai zhvilloi një qëndrim anti-imperialist dhe anti-perëndimor.

El-Benna u bë frymëzim për shumë kundërshtarë të kolonializmit në Afrikën Veriore si Abdulkerim el-Hattabi, Emir Abdulkadir el-Xhezairi dhe Mustafa Kamil. . (Ganim, 2012: 172 dhe 245)

Shumica e aktiviteteve të LVM-së e cila u politizua pas viteve 1930, kanë konsistuar në luftën ndaj imperializmit në gjeografinë islame në Lindjen e Mesme dhe shumicën e përpjekjeve e kanë harxhuar në çështjen palestineze. (Lia, 2012: 213) Përpjekja e el-Benna-së kundër aktiviteteve të misionarëve të krishterë në gjeografinë islame kishin nisur që në ditët e “Organizatës Humanitare Hasefi.” Kjo lëvizje quhet si institucioni që i parapriu LVM-së. Pas themelimit të LVM-së, në fushatën e “letrave” të nisura në vitet 1930 nga kjo organizatë, mbreti Faruk u paralajmërua “për të penguar dërgimin e fëmijëve në shkollat e misionarëve.” (Lia, 2012:163) Nën këtë reagim të LVM-së qëndron mendimi i “përdorimit të aktiviteteve të misionarizmit si mjete të kolonizimit.” Sipas Atacan, mund të themi se “el-Benna ishte anti-imperialist dhe kundërshtar i kolonizimit anglez. Për këtë arsye ai është dërguar në burg dhe po për këtë është vrarë.” (2013)

LVM-ja është një lëvizje pragmatiste. Në fillim (deri në kohën kur vdiq el-Benna) ajo kishte qëndruar larg partive politike. Por, me kalimin e kohës, nën ndikimin e dinamikave të brendshme dhe të jashtme ajo është politizuar.

Arsyeja e rritjes në një kohë kaq të shkurtër dhe përhapjes në të gjithë Lindjen e Mesme është veçoria e saj për të qenë “pragmatiste.” Ky pragmatizëm vërehet edhe në përgatitjen fetare të

anëtarëve të saj. LVM-ja nuk i ka marrë nën edukim ideologjik të gjithë anëtarët e rinj (Hawa, 2007:55 ; Lia, 2012: 157) Ky qëndrim ka ndikuar që LVM-ja të fitojë sa më shumë popullaritet. Ajo është munduar të zhvillojë strategji sipas koniunkturave ndërkombëtare.

Që nga vitet 1980 LVM-ja është ndikuar nga era neo-liberale që kishte fituar terren. LVM-ja e cila pjesën më të madhe të anëtarësisë e kishte nga klasa e mesme, në këtë periudhë kishte nisur të mbledhë përkrahës edhe nga elita. Ajo kishte hapur filiale në vende të ndryshme të botës duke përfshirë këtu edhe SHBA-të dhe Europën dhe ishte bërë model për organizime të ngjashme; ajo tashmë ishte globalizuar. Të gjitha këto ndryshime për lëvizjet myslimane mund të analizohen në nocionin e “post-islamizmit.” Bëhet fjalë për një ndryshim ku qëndrimet radikale “zbuten.”

Një sjellje tjetër pragmatike ka të bëjë me “çështjen e demokracisë.” LVM-ja e cila drejtohej nga el-Benna, që nga themelimi i saj deri në Luftën e Dytë Botërore ka mbajtur një qëndrim të qetë, bashkëpunues dhe të moderuar me shtetin. Për shembull, shteti kërkoi që organizata të mos merrte pjesë në zgjedhje dhe të shprehte besnikëri ndaj marrëveshjes egjiptiano-angleze të kolonizimit. Edhe pse anëtarët kundërshtuan, Hasan el-Benna iu bind këtyre imponimeve. Ai i dënoi studentët e Ez’herit që u revoltuan dhe i bëri thirrje LVM-së që të mos merrte pjesë në protesta. Dhe, më në fund organizata nisi të mos e dëgjonte më Benna-në. Pas vitit 1945, LVM-ja nisi betejën me armë.” (Tiftikçi, 2013)

Qëndrimi i LVM-së në distancë me partitë shpjegohet me faktin se për el-Benna-në ato nuk ishin të sinqerta; ishin zhytur në korrupsion dhe populli e kishte humbur shpresën ndaj politikanëve. (Çağlayan, 2011:164) El-Benna mendonte se partitë politike dhe politizimi mund të bëhej në disa vende por ai nuk përshtatej me shoqëritë myslimane. Madje ai kishte këshilluar “mbylljen e të gjitha partive politike sepse islami kishte një veçori bashkuese dhe myslimanët duhet të bashkëpunonin për të mirën e vendit të tyre.” (Atay, 2011; Kardavi, 2012: 637-639).

Sipas “ligjit të përgjithshëm (Kanunu Xhem’ijeti’l-Ihvanil-Muslimini’l-Amm)”²⁸ të LVM-së e kishte parim mosangazhimin në politikë por, në vitin 1934 el-Benna e hoqi nga teksti paragrafin ku shkruhej se “duhej qëndruar larg politikës.” Nisur nga kjo, kritikës se ishin një “grup politik”, el-Benna i ishte përgjigjur kështu (Lia, 2012: 102):

²⁸ Rymat islame në Lindjen e Mesme përgjithësisht preferojnë të qëndrojnë jashtë politikës në periudhat e krijimit të tyre për shkak të sistemit antidemokratik të qeverisjes. Pothuajse të gjitha organizatat vendosin disa rregulla e parime për funksionimin e tyre. Edhe LVM-ja në këtë mënyrë ka arritur të zhvillojë një “ligj të përgjithshëm” (Lia, 2012: 101)

Ju ftojme juve në doktrinat, rregullat dhe udhëheqjen e islamit dhe në syrin tuaj nëse kjo quhet si “angazhim në politikë”, atëherë kjo është politika jonë. Dhe, nëse ai që ju thërret juve në këto parime është “politikan”, atëherë lavdëruar qoftë Allahu, jemi njerëzit më të respektuar të politikës... Islami ka një politikë që e përqafton lumturinë e kësaj bote.

Ashtu siç duket, “islami politik” ishte që në themel politik. Në vitet e mëvonshme, el-Benna e shpjegonte kështu qëndrimin politik të LVM-së: *“Jemi një organizatë politike. Sepse dëshirojmë ta kthejmë drejtimin sipas islamit, t’i forcojmë lidhjet tona me vendet myslimane, të mbledhemi tek ndjenjat tona kombëtare dhe t’i rrisim të rinjtë tanë me madhështinë e islamit.”* (1969: 30)

Mbështetja që el-Benna i bëri revoltës palestineze e mundësoi përhapjen në mënyrë më të fuqishme të Vëllazërisë Myslimane jashtë Egjiptit. Deri në vitin 1939 Vëllazëria Myslimane ishte rritur shumë në numër duke u organizuar mirë veçanërisht në zonat rurale. Tashmë politikanët kishin më shumë nevojë për ndihmesën aktive të el-Benna-së. Por, ai ishte i kujdesshëm për të mos hyrë në politikë.” Organizata nisi të politizohej afër vdekjes së tij dhe lëvizja nuk kishte një rivale një parti/rrymë islame, por partinë nacionaliste “Vefd” e cila kishte një mbështetje të gjerë. “Në vitin 1947 organizata u bë anëtari dominues i një grupi nacionalist dhe islamik prej 15 organizatash të tjera. Programi i përbashkët që këto grupe përpiluan quhej “Liri për Egjiptin pa u Vonuar” (Atay, 2011)

Që nga koha kur doli në skenën e politikës LVM-ja kishte bërë aleanca zgjedhore me parti të ndryshme; kishte hyrë në zgjedhje me kandidatë të pavarur; kishte hyrë në zënka elektorale, i kishte qarkulluar emri për atentate; dhe, më në fund në procesin e Pranverës Arabe kishte formuar partinë e Lirisë dhe Drejtësisë (30 prill 2011). Me kalimin e kohës edhe ligjërimi radikal i lëvizjes është zbutur. Në vend të sloganeve “Qetësia është në Islam” dhe “Zgjidhja është Islami” është përdorur slogani “Ndryshim Demokratik”. Ashtu siç u theksua edhe më herët, ky ndryshim i ligjëritimit ende është i diskutueshëm. Në procesin e globalizimit lëvizja u liberalizua dhe u demokratizua si shumica e partive (ideologjive) të tjera ose e përdor demokracinë për të ndërtuar shtetin fetar? Nuk dihet ende. Ka argumente në favor të të dyja pretendimeve. (Hür, 2011; Aboul-Enein, 2013:28; Lia, 2012:200)

LVM-ja është një lëvizje për grupet e ulëta dhe të mesme e cila ka zhvilluar politika (si institucione humanitare) për të varfërit. Në shumë fusha të jetës shoqërore LVM-ja ka aktivitetet e saj (edukim, shëndetësi, ekonomi, etj.)

Baza e organizatës në fazën e themelimit të LVM-së kryesisht përbëhej nga shtresa të varfëra dhe të papuna të qytetit, nga ithtarë të cilët nuk kishin patur mundësinë për të punuar në administratë. Për këtë, në periudhën e themelimit xhemati është organizuar si një institucion humanitar. Një arsye tjetër e të organizuarit duke bërë vepra humanitare e shoqërore ishte dhe fakti se pamvarësisht pjesëve të mëdha të shoqërisë që ishin të varfër, shteti nuk i kishte zgjeruar “shpenzimet sociale.” LVM-ja i kishte dhënë rëndësi të madhe edukimit dhe aktiviteteve që ishin në dobi të publikut dhe në këtë aspekt kishte ndërtuar shkolla teknike fillore e tetëvjeçare, si për vajzat ashtu edhe për djemtë. Gjithashtu kishte hapur shkolla private fetare të mësimin të Kuranit dhe shkolla të tjera teknike për punëtorët e qendrave industriale. Pavarësisht këtyre aktiviteteve arsimore, nëpër fshatra organizoheshin aktivitete në funksion të rritjes së standardeve të jetesës si elektrifikimi, mbledhje ndihmash për të varfërit, ndihmesë për fëmijët jetimë, ndërtim xhamish etj. (Atay, 2011; Çağlayan, 2011: 169; Marsot, 2007)

Në vitet e para të themelimit të saj, LVM-ja paratë që kishte mbledhur nga populli për të gjitha këto punë “i ruante në bankë dhe i kthente në investime në formën e bonove të thesarit apo në mënyra të tjera. Shoqëria kishte shtatë kompani.” (Atay: 2011)

LVM-ja kishte ndërtuar dhe restauruar shumë xhami. Në Ismailije kishte hapur dy shkolla dhe shumë kurse për mësimin e Kuranit. Për arsye se shumia e shoqërisë nuk dinte shkrim e lexim (afërsisht 80 %) kurset e Kuranit dhe institucionet e arsimit merrnin një rëndësi të veçantë. Gjithashtu, Vëllezërit Myslimanë kishin nisur të merreshin edhe me aktivitete të vogla tregtare (dyqane, punishte etj.) duke i dhënë rëndësi pavarësisht ekonomike. (Lia, 2012: 159) Përveç xhamive kanë ndërtuar edhe medrese dhe institucione shtesë. Medreseja ishte planifikuar për të edukuar strukturën e njeriut që donte LVM-ja. Njëra prej tyre mbante emrin “Instituti Islam Hira” (si frymëzim nga shpella Hira ku i erdhi revelata profetit Muhammed) (Dağ, 2004: 62)

Sado që LVM-ja në fillim u organizua si një institucion humanitar, në fakt largpamësia e el-Benna-së shkonte përtej institucionit humanitar, formimi i një shoqërie islame por edhe të edukuar e jo të mbyllur. Me thënien e el-Bennas “qëllimi këtu nuk ishte vetëm ndërtimi i një shkolle, xhamie apo menze por ndërtimi i identiteteve.” (Lia, 2012: 100) Në ditët tona, mbi 20% e shoqatave civile joqeveritare nga 5000 që janë të njohura zyrtarisht në Egjipt kontrollohen ose financohen nga LVM-ja dhe të gjitha këto shoqata punojnë me aprovimin e Ministrisë së

Çështjeve Sociale. Ebu Fatuh i cili është ndër zëdhënësit e LVM-së është shprehur se “të gjitha këto aktivitete nuk janë një ndihmë por, bëhen si një nevojë e jetës islame.” (Dalar, 2010: 53-54)

Sot nuk dihet plotësisht gjendja financiare e LVM-së. Por, me kalimin e kohës lëvizja është forcuar pasi ka siguruar mbështetjen e klasave të mesme të shoqërisë. Gjithashtu dihet se ajo merr mbështetje financiare edhe nga disa vende të tjera të rajonit. Veçanërisht me ardhjen në pushtet të Mursit, dihet se Katari dhe Turqia kanë qenë mbështetëse të mëdha të LVM-së.

LVM-ja është organizuar në xhami dhe brenda popullit dhe ka marrë në drejtim njerëz që vinin nga populli. Është tentuar formimi i një “Identiteti të Vëllazërisë Myslimane” të anëtarëve të LVM-së

El-Benna i cili e kuptoi shumë qartë mosbesimin që populli kishte ndaj drejtuesve dhe të zgjedhurve fillimisht zgjodhi kafenetë dhe xhamitë si vende për t’u organizuar. Organizimi kryesisht bëhej në lagje të varfëra ose në vendet rurale. LVM-ja zgjodhi si objektiv të saj qytetarët dhe fshatarët. El-Benna kishte shëtitur fshat më fshat duke organizuar mbledhje. Janë munduar që në krye të filialeve të hapura të vendoseshin njerëz nga shtresat e ulëta. Që nga themelimi i LVM-së, personat që nuk jepnin siguri ose që nuk kishin personalitet në sytë e popullit janë mbajtur larg drejtimin. Por, me kohë kjo politikë ka ndryshuar. Për të siguruar fuqi ekonomike dhe politike në lëvizje ka patur anëtarësi edhe nga shtresat e pasura, nga ushtria, nga burokracia e nga klasa intelektuale. Këto shtresa kanë qenë edhe me ndikim në drejtimin e lëvizjes. (Lia, 2012) Për shembull, Muhammed Mursi i cili aderoi me vonesë në LVM dhe më pas u bë kryetar i Partisë për Liri dhe Drejtësi dhe presidenti i pestë i Egjiptit edhe pse ishte një fëmijë fshatari kishte studiuar në Universitetin e Kajros e ishte bërë inxhinier; më pas kishte kryer doktoraturën në inxhinieri në Universitetin e Kalifornisë Jugore, kishte marrë titullin e profesorit të asocuar në Universitetin Northridge të Kalifornisë; dhe në kohën kur u hodh në politikë ishte profesor në Universitetin Zagazig në Egjipt.

LVM-ja i jepte rëndësi të veçantë formimit të “identitetit të Vëllazërisë Myslimane.” Hasan el-Benna çdo herë fliste për përmirësimin mendor të anëtarëve të LVM-së. Anëtarësimi në LVM mundësohej pas disa etapave dhe karakterizohej nga disa vendime që përngjanin me betimin para anëtarësisë. Këto vendime të marra në formën e betimit ideologjik nënkuptonin organizimin për një qëllim të caktuar. Në kongresin e tretë të LVM-së janë marrë vendimet e mëposhtme (Benna, 2000: 311-312):

1. Jap fjalën se do të mundohem ta kuptoj fenë islame me gjithë qenien time, do të lexoj Kuran, do të mësoj përmendësh hadithet e do t'u përmbahem atyre dhe do t'i mësoj jetët e sahabeve (shokët e Profetit).
2. Jap fjalën se do të jem i drejtë, adhures, i moralshëm dhe me edukatë, do të largohem nga gjërat e shëmtuara dhe që në asnjë mënyrë nuk do të shkoj në gjykatë.
3. Jap fjalën se do të jem i përmbajtur, do të jap zeqat, do të bëj vepra të mira dhe do të qëndroj larg kamatës.
4. Jap fjalën se do ta bëj të jetojë familjen time sipas rregullave të islamit nuk do ta dërgoj familjen time në shkollë që nuk përshtaten me rregullat islame.
5. Jap fjalën se për të rimëkëmbur shoqërinë myslimane dhe për të risjellë sistemin islam do të bëj çdolloj sakrifice që kam mundësi.
6. Jap fjalën se do të besoj në ummet, dhe se të gjithë myslimanët janë pjesë e një trangu dhe do të përpiqem t'i zgjidh problemet që i çojnë myslimanët të bien në mosdakordësi.
7. Besoj se arsyeja e vetme që myslimanët kanë mbetur pas është jetesë e tyre larg rregullave të islamit. Besoj se LVM-ja do ta realizojë këtë shpëtim dhe jap fjalën se do të punoj si ushtar nën urdhërat e Vëllazërisë Myslimane dhe nëse do të jetë e nevojshme do të jap edhe jetën.

3.7 Karizma e Hasan el-Bennas ka ndikuar në Rritjen e Lëvizjes

Mendimi i përbashkët i shumë punimeve dhe kujtimeve të realizuara mbi Hasan el-Bennan është se ai me personalitetin ndikues, me aftësitë e elokuencës dhe me dijet mbi islamin kishte një paraqitje të plotë për lider. Kur themeloi LVM-në ishte ende 22 vjeç. Ende kur ishte 25 vjeç është ftuar në shumë takime në qyteza e rrethe të ndryshme. (Dağ, 2011: 62) Deri në vdekjen e tij në vitin 1949 ai ka mbetur brenda LVM-së si një lider themelues dhe autoriteti i tij nuk është dyshuar.

Ashtu si personaliteti karizmatik i Hasan el-Bennas ndikonte tek njerëzit, udhëtimet dhe fjalimet e tij (më shumë në pjesët rurale) e kanë mundësuar përhapjen e LVM-së. (Lia, 2012: 176) “Brenda 20 viteve ai kishte vizituar 3 mijë fshatra, kishte realizuar 17 mijë fjalime, kishte marrë pjesë në 30 mijë takime dhe kishte shkruar rreth 1000 artikuj” (Ibrahim, 1998 : 43 ;Çağlayan, 2011: 170)

Struktura Sociale e Egjiptit dhe Shtresat Shoqërore në të Cilat Mbështetet Lëvizja e Vëllazërisë Myslimane

Në vitet kur u themelua LVM-ja, është treguar kujdes që në drejtim të viheshin njerëz që vinin nga shtresat e ulëta. Shumica e të cilëve ishin të rinj rreth të njëzetave (Lia, 2012: 177). Këto njerëz të cilët përballeshin vetë me problemin e papunësisë i kritikonin me një gjuhë të ashpër pushtetarët, e ftonin shtetin të bënte shpenzime sociale dhe të ndërhynte në ekonomi. Në të njëjtën kohë, këta njerëz ndihmoheshin në mes veti me ndjenjat e “vëllazërisë myslimane”, i zgjeronin marrëdhëniet e tyre të përkrahjes së njëri tjetrit dhe me kohë institucionalizoheshin si një “organizatë humanitare”. Midis tyre kishte vlera të përbashkëta si pasioni për tasavvufin dhe edukimi i moralit. Në kuadër të këtyre vlerave të LVM-së ishte lufta ndaj alkoolit, kumarit dhe drogës, dhe në disa përpjekje ata janë përplasur edhe me elitat lokale. (Al-Shalabi, 1978: 218).

Anti-imperializmi dhe anti-kolonializmi ishin një temë e rëndësishme në zgjerimin e LVM-së. Vëllazëria Myslimane e kishte thirrur vazhdimisht popullin të qëndronin kundër imperializmit anglez. Pjesëtarët e saj i kishin këshilluar egjiptianët që më mirë të qëndronin pa punë se sa të shkonin si shërbëtorë për të punuar pranë anglezëve.

LVM-ja preferonte të qëndronte jashtë elitave drejtuese dhe të pasura por as nuk dilte kundër tyre. (Temim, 2012:43) Sipas doktrinës së LVM-së kritikoheshin praktikat e tyre por lëvizja nuk i mbyllte dyert e dialogut. Për shembull në vitin 1935, ata i dolën kundër me një fushatë rivale reformës së edukimit sekular që kishte ndërmarrë qeveria. I shkruajtën qeverisë shumë kërkesa e letra. U zhvilluan takime midis përfaqësuesve të qeverisë dhe drejtuesve të LVM-së. Kjo ngjarje tërhoqi vëmendjen e LVM-së tek politikanët dhe i hapi rrugën kontakteve të drejtuesve me përfaqësuesit e shtetit.

Në periudhën pas el-Bennas LVM-ja nisi të organizohej në rang global. (Roy, 1996:117, Lia, 2012) Zonat në të cilat u organizua LVM-ja kryesisht ishin SHBA-të dhe Belgjika. Një arsye e rëndësishme e përhapjes së LVM-së në Perëndim ishte ndalimi i saj në Egjipt nga Naseri. Gjatë viteve 1940-1970 LVM-ja funksionoi si një organizatë ilegale. Për këtë arsye, nuk mund të jepën të dhëna të sakta mbi periudhën e zgjerimit të lëvizjes. (Merley, 2008).

Politikat liberale të aplikuara në periudhën pas viteve 1970 i pakësuan klasat e mesme; u rrit papunësia dhe varfëria. Në këto kushte, ashtu si edhe në periudhën e themelimit LVM-ja u dha përparësi organizimit të këtyre klasave por edhe organizimit të fshatarësisë. (Lia, 2012)

Politikat neo-liberale që u zbatuan në periudhën e Mubarakut e pasuruan një pjesë të shoqërisë, ndërsa pjesa më e madhe e shoqërisë vijoi të përballej me probleme ekonomike. Lëvizja nga njëra anë nisi të kërkojë edhe zgjerimin e të “drejtave demokratike”. Në atë regjim i cili në dukje po demokratizohej, LVM-ja po e rriste gjithnjë e më shumë përfaqësinë me deputetë të pavarur në zgjedhjet që hynte. Regjimi i Mubarakut i cili e perceptonte si “rrezik” këtë gjendje i ngushtoi sërish të drejtat duke e mbajtur LVM-në nën presion. Pavarësisht gjithçkaje, studentët, intelektualët, të varfërit, shtresat e ulëta dhe të mesme që “ishin në kërkim të një zgjidhjeje” nisën të tregojnë interes ndaj LVM-së. (Can, 2011) Pas vitit 1980 “institucionet e shoqërisë civile” të Egjiptit nisën të shprehin interes ndaj LVM-së. Midis këtyre zënë një vend të rëndësishëm edhe shoqatat studentore e ato profesionale. (Walsh, 2003: 33)

Si rezultat i krizave kronike ekonomiko-politike dhe rritjes së kërkesave për demokraci në Egjipt, me revoltën popullore që nisi me 25 janar 2011 iu dha fund pushtetit 30 vjeçar të Mubarakut. Më pas, LVM-ja për herë të parë erdhi në pushtet përmes zgjedhjeve. Por, pas një viti qeverisje ushtria organizoi një grusht shteti dhe Egjipti u kthye në fazat e mëparshme të historisë; pra diktati ushtarak. Në zgjedhjet e zhvilluara në Egjipt pjesëmarrja sërish mbetet e ultë dhe tabani i politikës ende është tejet delikat; për këtë arsye ashtu si partitë e tjera politike edhe numri i saktë i LVM-së nuk dihet. Për shembull, në zgjedhjet presidenciale të vitit 2012; kishte afërsisht 49 milionë zgjedhës dhe pjesëmarrja ishte rreth 40 %, kandidati i LVM-së Mursi në turin e parë mori 24% të votave ndërsa në të dytin 52% por numri i votave që ai mori ishin 5 milionë, pra rreth 10% e numrit të përgjithshëm të zgjedhësve. Nga presionet dhe parregullsitë në zgjedhje si ato që janë pro lirive ashtu edhe ato që kryejnë grusht shteti marrin mbi 80% të votave.

Është shumë e vështirë të thuasht se LVM-ja sot është një strukturë homogjene. Sot ka emra të ndryshëm në grupin drejtues të LVM-së: neo-liberalistë²⁹ të familjeve të pasura, anti-imperialistë, shariatistë dhe shumë grupacione të tjera. (Atacan, 2013) Të qenit anti-amerikan (perëndimor) dhe të besuarit në ekonominë neoliberalë duken si elementë të përbashkët në lëvizje. Taşkın (2013) i përmbledh kështu elementët bashkues të LVM-së:

²⁹ Hajrat esh-Shatr tregohet si një teoricien dhe financues i LVM-së. Gjatë regjimit të Mubarekut ai kishte qëndruar për dhjetë vjet në burg dhe ishte gjykuar në gjykatën ushtarake por ishte liruar gjatë periudhës së revolucionit. Zyrtarisht tregohet si numri dy i lëvizjes por në të vërtetë mendohet se biznesmeni me nofkën “inxhinieri është lideri i lëvizjes”. Në vitet e rinisë mori pjesë në lëvizjen e Bashkimit Socialist të Naserit, ndërsa pas viteve 1980 nisi të marrë rol aktiv brenda LVM-së.

Para se të bëhet një vlerësim i saktë mbi LVM-në duhet parë me kujdes përbërja shoqërore e Egjiptit. Për cilëndo pjesë (liberalë, të majtë, marksistë) të Egjiptit të flasim, nuk mundemi t'i mendojmë të pavarura nga islami. Populli është i varfër por ka edhe një përkatësi myslimane. Ka një popull që gjendet i lidhur me një grup fundamentalist islamik si selefistët, një grup anti-imperialist që mbrojnë drejtësinë sociale dhe grupe të tjera liberale të cilat janë në kontakt me Perëndimin. Kjo gjendje ka ndikuar në formimin e shumë lëvizjeve në Egjipt. Për këtë arsye, është e vështirë të bëjsh një përgjithësim në lidhje me strukturën e LVM-së në ditët e sotme. Aty gjenden figura me influencë në drejtimin e LVM-së si Hajrat esh-Shatr, i cili politikisht është autoritar në mesin e egjiptianëve por që është pro politikave ekonomike neoliberales dhe pro SHBA-ve. Nga ana tjetër ka edhe tradicionalistë si Muhammed el-Bedi. Përballë brezit tradicionalist kemi persona që janë pro risive dhe post-islamistë (si grupet që dolën në rrugë gjatë Pranverës Arabe).

Sociologu Samir Amin i cili me origjinë është një egjiptian që jeton në Francë, ndryshe nga analizat tradicionale shprehet se “LVM-ja e cila u ndalua për periudhën e Naserit pasi u përfshi në suikast, në periudhat e mëvonshme është forca e vetme politike që është mbështetur (nga shteti, jashtë nga Perëndimi)” (Amin, 2011; Kongar, 2012: 79-80):

Sedati dhe Mubaraku kanë deleguar kontrollin e tre institucioneve themelore: edukimin, gjykatat dhe televizionin. Liderët e saj caktojnë njëri-tjetrin dhe organizata funksionon në ushtrimin e urdhërave të eprorëve pa asnjë mënyrë diskutimi. Të gjithë liderët e lartë (një pjesë financohen nga Arabia Saudite –me saktë Washingtoni-) janë njerëz shumë të pasur, pjesa poshtë drejtuesve të lartë vijnë nga klasa e mesme, ndërsa pjesa e bazës së LVM-së përbëhet nga klasa të ulëta dhe të varfra. Vëllazëria Myslimane varet nga ekonomia e tregut e cila varet nga jashtë. Në fakt është një pjesë e borgjezisë kolaboracioniste. (Temim, 2012:64).

Si përfundim LVM-ja gjatë kohës së themelimit të saj, lindi si një lëvizje që mbështetej në shtresën e mesme të qytetit. Të qenit e drejtuesve si kukulla në duart e anglezëve dhe varfërimi i skajshëm i popullit bëri që baza e LVM-së të rritej në mënyrë të shpejtë. Pas një kohe të shkurtër ajo nisi të zgjerohej edhe në zonat rurale. Me vdekjen e Bennis LVM-ja nisi të përhapej në Europë dhe pas viteve 1970 nisi të organizohej në grupet profesionale (inxhinierët, doktorët, avokatët etj.) Nisi që në mesin e saj të marrë edhe të pasurit e elitat. Ende sot baza shoqërore e saj mbështetet në pjesat rurale, ku në kuadrot drejtuese kanë nisur të luajnë rol edhe intelektualët dhe të pasurit.

3.8 Përbërja Strukturore e Lëvizjes së Vëllazërisë Myslimane

Lëvizja e Vëllazërisë Myslimane kishte një themel islam dhe synonte kthimin në thelbin e islamit. Është “një organizatë që ka lëvizur në themelin e organizimit politik.” Para se të trajtohen nocionet “organizim politik” duhet parë veçmas fjalët “organizatë” dhe “organizim”. Organizata nënkupton vlerat, normat dhe veprimet që karakterizojnë marrëdhëniet shoqërore brenda bashkësisë formale. (Marshall, 1999:563, Pajaziti, 2009: 463) Në aspektin e formës, organizata është sistemi i cili formohet me dy ose më shumë persona nga aktivitetet ose fuqitë e përbashkëta të koordinuara dhe të vetëdijshme. (Leblebici, 2008: 113-114)

Organizimi nënkupton veprimin që lidhet me përqendrimin e marrëdhënieve dhe të vlerave rreth një qëllimi. Nisur nga kjo, mund të thuhet se organizimi politik nënkupton lidhjet politike në strukturën formale të koordinuara me vetëdije të grupeve të caktuara, të pjesëve të shoqërisë ose më përgjithësisht të të gjithë shoqërisë. Partitë politike, sindikatat dhe disa institucione të shoqërisë civile janë pjesë e organizimeve politike.. Sociologë dhe politologë (Blau, Etzioni, Blauner, Burns, Stalker etj.) midis të cilëve gjendet edhe Weberi i kanë cilësuar organizatat si sisteme shoqërore dhe si struktura vepruese. (Marshall, 561-562)

Organizatat ndryshojnë në bazë të strukturës, funksionit dhe madhësisë së tyre. Në disa organizata hierarkia është në formën e piramidës. Vetë forma e hierarkisë jep indikacione mbi kompetencat dhe kontrollin e organizatës. (Leblebici:117) Hierarkia dhe kontrolli në organizatë funksionon në bazë të qëllimeve dhe demokracisë. Për shembull, organizatat ushtarake kanë një hierarki të ngurtë, gjë që përputhet me qëllimin e tyre.

Në aspektin politik ka dy grupe organizatash: legale (të ligjshme) dhe ilegale (të paligjshme). Organizatat ilegale kryesisht ushtrojnë aktivitet për të ndërruar në mënyrë jashtëligjore pushtetin e shtetit ose për të arritur një qëllim tjetër të paligjshëm. Këto lloj organizatash cilësohen nga shtetet përkatëse si “organizata terroriste.” Ndërsa organizatat që janë legale janë shoqatat civile dhe partitë politike të cilat përmes rrugëve ligjore synojnë të fitojnë pushtetin ose të arrijnë objektiva të tjera. (Pajaziti, 2009: 464, Aliefendioğlu, 2012: 96)

Sipas teorisë së ndryshimit shoqëror të Mertonit (Kongar,1985;Tezcan, 1991) mund të thuhet se organizatat politike në periudha të ndryshme “mund të kenë edhe objektiva të fshehta krahas atyre që shfaqin haptazi”. Organizatat që zhvillojnë aktivitete sociale, kulturore e ekonomike, në disa periudha mund të mbeten “jo-funksionale”, në disa raste mund të mos

funksionojnë sipas parimeve që kanë paraqitur. Në rastin e Egjiptit, vërehet se LVM-ja ka paraqitur disa nga këto “funksionalitete” gjatë periudhës së zhvillimit të saj.

Hasan el-Benna e themeloi Vëllazërinë si një grup rinie në Ismailije në vitin 1928. Organizata në fjalë është zyrtarizuar në vitin 1929. Fillimisht kishte për qëllim ringjalljen fetare, zhvillimin e reformave morale dhe shoqërore, kurse me kalimin e kohës u kthye në një lëvizje politiko-fetare, ku toni politik (me themele e parime islame) ka nisur të dominojë më shumë brenda organizatës. Kur’ani i vendosur midis dy shpatash që formojnë amblemën e organizatës e tregon më së miri këtë aspekt. (Aljundi, 2009: 76)

Gjatë periudhës së kolonizimit të Egjiptit dhe në mjedisin e një krize ekonomiko-politike, LVM-ja i kishte zgjedhur fillimisht si objektiv klasat e mesme e të ulëta të qyteteve për t’u drejtuar më vonë drejt pjesëve rurale. (Marsot, 2007, Lia, 2012) Deshi të plotësonte hapësirën e shtetit në shërbimet publike; morën me qira shtëpi të cilat i hapën për të mësuar shkrim-leximin, nisën aktivitetet e vaazit (këshillimit) dhe të irshadit (udhëzimit); ngritën sandëkë kursimesh për ndihmë ndaj të varfërve, ndërtuan institute, shkolla e spitale. (Said, 2012: 258)

LVM-ja është një lëvizje e cila arriti një madhësi dhe fuqi ndikuese të cilën nuk e kishte arritur asnjë lëvizje apo xhemat tjetër islamik. Ajo ka qenë burim i daljes në skenë të shumë organizatave dhe xhemateve islame në Egjipt dhe jashtë Egjiptit si në Marok, Algjeri, Libi, Liban, Jordani, Irak, Arabi Saudite, Bahrejn, Afganistan dhe Pakistan. (Roy, 1998: 55; Baban, 2006: 110) Veçanërisht në gjeografinë e Lindjes së Mesme dhe atë arabe nuk ekziston ndonjë lëvizje tjetër në madhësinë e LVM-së. Arsyeja e madhësisë dhe influencës kaq të madhe të lëvizjes lidhet me mënyrën e organizimit të saj.

LVM-ja është zhvilluar në një strukturë organizative moderne: hierarkia (kuadrot drejtuese, emërimet, meritokracia), institucionalizimi, statuti/ligjshmëria, hapja e filialeve etj. (Hawa, 1980: 67) Kjo strukturë formale e organizimit ishte një veçori e cila nuk hasej në asnjë vend të Lindjes së Mesme. Organizimi në këtë mënyrë i lëvizjeve të tilla islame Turqi, Iran e Palestinë ka nisur vetëm pas viteve 1970.

Themeli i organizimit të LVM-së bazohet në mendimet e Bennas. Benna e ka ndërtuar programin e aktiviteteve të LVM-së në tre faza. (Verdani, 1998: 53) Këto faza ishin:

- a. Faza e propagandës dhe prezantimit; b. Formimi dhe zgjedhja e “ensarëve”; c. Faza e praktikës dhe veprimit.*

Për Bennan ishte i rëndësishëm zgjedhja e anëtarëve dhe ai priste bindje të thellë nga anëtarët. Për këtë ai ka shkruar “Letrën e bindjes”. Në shpjegimin që ka shkruar në këtë tekst ai përcaktoi nocionet e dhjetë “rregullave të bindjes” kryesore: Mirëkuptim, Sinqeritet, Vepra, Xhihad, Sakrificë, Bindje, Vendosmëri, Integritet, Vëllazëri, Besueshmëri. (Verdani, 1998:55).

LVM-ja kishte zhvilluar një model vetjak të organizimit. Në kongresin e parë të mbajtur në vitin 1933, u formua (Këshilli Udhëzues) “Mektebu’l-Irshad” si një organ qendror ku merreshin vendimet. Anëtarët e parë të LVM-së ishin; dy mësues që kishin studiuar në el-Ezher, katër drejtorë filialesh nga filialet rajonale, katër anëtarë nga filiali i Kajros dhe vëllai i el-Bennas. Pas disa kohësh LVM-ja e nxorri në 15 numrin e anëtarëve. (Lia, 2012:137). Pas vrasjes së el-Bennas, LVM-ja nën udhëheqjen e “el-Hudejbit” hyri në një fazë të strukturimit “piramidal” me qëllim sigurimin e të ekzistuarit si organizatë. Në majë qëndronte “udhërrëfyesi (murshidi) i përgjithshëm”. Nën të qëndronte Këshilli Ekzekutiv (Zyra e Irshadit) që përbëhej prej 11 vetësh të cilët ishin vendimmarrësit politikë të organizatës. Nën atë qëndronte “Komiteti i Themeluesve” i cili caktonte çdo vit anëtarët e “Zyrës së Irshadit”.

Në mënyrë të koordinuar Zyra e Irshadit dhe Murshidi i Përgjithshëm zgjidheshin për një mandat dyvjeçar. Nën Komitetin e Themeluesve qëndronin 10 komitete rajonesh, ndërsa poshtë tyre ishin filialet lokale. Kjo strukturë hierarkike ishte e lidhur ngushtë dhe e disiplinuar. Vendimet që merreshin nga Zyra e Irshadit praktikoheshin me shpejtësi dhe efektivitet. (Ganim, 2012: 121; Atay, 2011) Zyra e Përgjithshme e Irshadit ishte vendi në të cilin prodhoheshin mendimet dhe ideologjia e LVM-së, instancë ku merreshin vendime.

Duke qenë se LVM-ja ishte në një strukturë qendrore, Këshilli i Irshadit kishte të drejtë të zgjidhte delegatët prej vetes dhe filialeve rajonale. Madje, mund t’i refuzonte vendimet e filialeve që i gjente si të papërshtatshme. Organet drejtuese që u caktuan në kongresin e tretë të LVM-së ishin këto (Benna, 1987: 370; Erkilet, 2004: 237; Kaçar, 2012: 313, Lia, 2012:141):

Murshidi i Përgjithshëm

Këshilli i konsultimit (Shura) që përbëhej nga përfaqësuesit e rajoneve

Përfaqësuesit e Rajoneve dhe të Klasave të ndryshme në shoqëri

Përfaqësuesit e Filialeve

Këshillat Qendrore të Konsultave

Kongreset Rajonale
Përfaqësuesit e Zyrave
Sesioni i motrave

Në librin me titull “Kujtimet e mia” el-Benna i përcakton kështu aktivitetet e edukimit islam dhe metodat e punimit të organizatës:

- a. Konferencat dhe të mësimet në shtëpi e xhami
- b. Punimet e Murshidit të Përgjithshëm
- c. Edukimi fizik dhe organizatat
- d. Organizim në universitete dhe në institucionet e tjera të arsimit
- e. Zhvillimi i kongreseve vjetore në degë
- f. Festimi i ditëve islame në të gjitha filialet
- g. Kontributi në kauzat islame (veçanërisht në çështjen e Palestinës)
- h. Publikime në tema politike e sociale
- i. Kundërshtimi i aktiviteteve misionare dhe inkurajimin e edukimit fetar
- j. Paralajmërimin me kujdes i qeveritarëve të cilët janë larguar nga tradita islame (Benna, 2010: 255)

Kongresi i parë i LVM-së u mbajt në vitin 1933. Në kongres u caktua statuti dhe u mor vendimi për hapjen e seksionit të Motrave Myslimane. Për el-Benna-në kjo ishte e rëndësishme sepse ai besonte se “për të edukuar një brez të mirë myslimanësh fillimisht duhej nisur nga gratë.” Në praktikë, një përfaqësuese grua ka rregulluar komunikimin midis Murshidit të Përgjithshëm dhe Seksionit të Motrave Myslimane. Takimet, kushtet e pranimit dhe pagesat mujore të Krahut të Motrave Myslimane janë zhvilluar brenda disa rregulla të mirëcaktuara. (Benna, 2010:275-276)

Sipas el-Bennas, familja ishte një mjet i cili do ta çonte në sukses “luftën” e Vëllazërisë Myslimane. Familjet duheshin organizuar sipas disa parimeve (Mahmud, 1990: 164-175, Tilmisani, 1987: 222-223):

Njohja, mirëkuptimi dhe solidariteti (vëllezërit duhet t'i ndanin midis tyre problemet materiale e shpirtërore). Kështu, çdo familje formonte një kuti ndihmash ku vëllezërit aty vendosnin një pjesë të kursimeve të tyre dhe me anë të solidaritetit ua dërgonin vëllezërve që kishin nevojë. Institucioni i solidaritetit ka funksionuar me sukses edhe kur vëllazëria gjendej në burg, edhe midis familjeve të tyre kur ato ishin jashtë. Benna ka dashur që familjet të bashkoheshin në periudha të caktuara dhe në këtë mënyrë

do të shtohet ndjenja e ndihmesës midis tyre por edhe përhapja e davetit (thirrjes). Për të arritur këtë qëllim, në vitin 1943 ai ka shtuar një institucion të përfaqësisë në pjesën e familjes që :

Nëpër zona do të zgjidhet nga një përfaqësues për dhjetë familje dhe dhjetë familje formonin një familje të vetme. Ky sistem i familjeve krijonte një formë zinxhiri. Pra, për çdo katër familje (dyzet familje të bashkuara) quheshin klan. Çdo klan përbëhej nga dyzet veta. Kryesinë e klanit e bënte drejtuesi i familjes së parë. Administrimi ndryshonte vazhdimisht midis familjeve dhe përfaqësuesve.

Një njësi tjetër e rëndësishme në organizimin e LVM-së është edhe “**Seksioni i Rinisë**”. “Për të marrë pjesë në Seksionin e Rinisë, duhej që të kishte një sukses në kryerjen e detyrave brenda familjes. Njëri ndër qëllimet e Seksionit të Rinisë ishte edhe mbajtja gjallë e kuptimit të xhihazit në zemra. Atyre u mbillej një mënyrë jetese asketike. (Mahmud, 1990: 218-221) “Si rezultat, Seksioni i Rinisë më vonë kishte marrë emrin *Usre* dhe kishte nisur t’i kryente punët e saj në fshehtësi. Përmes skeletit të këtyre njërive të vogla LVM-ja e çoi edhe më tutje procesin e militarizimit.. Nga sistemi i hapur i usres u kalua në milici të fshehta. Milicia e LVM-së. Në fillim të viteve 1940 fillimisht u emërtua si sistem i hapur e më vonë si njësi e fshehtë. Brenda një strukture hierarkike, njësitë e vogla të usras u aplikuan tek njësitë e fshehta me një program edukimi më të ngjeshur. (Osman, 1991:62-63). Ky krah, me kalimin e kohës kishte marrë peshë duke shkaktuar gjithnjë e më shumë radikalizmin e LVM-së. Përsëri kjo njësi është edhe shkaku që LVM-ja në vitin 1948 u shpall e jashtëligjshme, iu sekuestruan pronat dhe iu arrestuan anëtarët. (Erkilet, 2004: 252)

Sipas Erkilet “të gjithë këto shembuj tregojnë se vëllazëria duke nisur nga familja në klane, nga krahu i rinisë në sistemin shoqëror e së fundmi edhe në nivele të ndryshme të shtetit kishte nisur të formonte një sistem sipas ideve të saj. Me këtë rrugë, LVM-ja po mendohej ta kthente shoqërinë në një kornizë të sistemit islam. Ajo kishte si qëllim edhe infiltrimin në shtet përmes punësimit në institucionet shtetërore. *Benna kërkonte nga vëllazëria të zinin pozita në shkolla, institute e universitete; në fabrika, tregti e bujqësi; në sektorin privat e atë publik. Sipas tij, ‘ky ishte revolucioni i vërtetë i padukshëm.* (Mahmud, 1990: 155) Benna, në vend të hyrjes në një luftë të hapur ndaj shtetit, preferonte të infiltrohej në shtet duke hedhur hapa më të sigurt.” (Erkilet, 2004: 252-253)

Në vitet 1930 LVM-ja e ndau drejtimin në katër nivele. Qendra në Kajro, “rajonet” (*menatik*), numrat e tyre në vitin 1935 ishin 12, në vitin 1940 u shtuan në 20, “rrethinat” (*ed-*

devair, numrat e tyre në vitin 1937 ishin 89) dhe së fundmi “filialet” (*esh-shuab*). Gjatë viteve 1930 kjo rrugë është aplikuar me sukses. (Lia, 2012:143-149)

Anëtarësimi në LVM dhe vazhdimësia e kësaj anëtarësie ishte rregulluar me detaje dhe ishte shkruar në “ligjin e përgjithshëm.” Betimi në LVM ishte kështu (Lia, 2012:152):

A jep fjalë duke thënë që dëshmitari im është Allahu se do t’i aprovosh parimet e grupit, do të punosh për realizimin e qëllimeve të saj, do të qëndrosh i lidhur pas moralit islam e do ta mbrosh qëndrimin e grupit? (Përgjigja që pritet është “Po, jap fjalën”)

Atëherë, edhe unë të pranoj ty në emrin tim dhe të Vëllazërisë Myslimane si vëlla dhe të urdhëroj të jesh durimtar e fjalëdrejtë; Allahu na faltë ty edhe mua.

(Përgjigja është “Edhe unë e pranova këtë. Do të jem vëllai juaj.”)

Anëtarësia e LVM-së në aspektin hierarkik caktohej në tre faza. Këto faza ishin çirak, kallfa dhe usta (nasir, muneffidh dhe nakib). Faza e parë, ajo e “Nasirit” kishte përgjegjësi të caktuara. Disa nga këto përgjegjësi ishin kështu (Havva, 1980: 136):

1. Leximi i programit që i ishte ngarkuar dhe praktikimi i anëve të praktikës në jetë,
2. Të lidhurit me organizatën dhe pa marrë leje të mos bashkohej me asnjë parti, xhemat apo grupacion tjetër,
3. Mbështetja pas farzeve të islamit dhe të ruhej nga ndalesat,
4. Ndihma xhematit me kontribute simbolike,
5. Abonimi në botimet e xhematit si libra, gazeta apo revista.

Të gjitha këto rregulla tregojnë se LVM-ja ishte e organizuar në një mënyrë sistematike. Qëllimi themelor që qëndronte poshtë këtyre rregullave ishte përmirësimi i mendjeve, zemrave, njerëzve dhe shoqërisë.

Në vitin 1932 brenda LVM-së u përjetua një përplasje e brendshme. Kjo përplasje e fuqizoi qendrën e lëvizjes dhe karakterin autoritar të saj. Në vitin 1934 hyri në fuqi “ligji i përgjithshëm” i përgatitur nga el-Benna. Duke u fuqizuar drejtimi (qendra) u kalua në praktikën e bindjes ndaj një lideri “të rreptë”. (Roy, 1994; Ganim, 2012)

Për shkak të kësaj përplasjeje el-Benna e tregoi dyshimin që kishte ndaj demokracisë duke thënë se “zgjedhjet në të vërtetë nuk i sjellin në pushtet personat që e meritojnë atë.” (Lia, 2012:105) Në organizatë u forcua pozita e liderit. Sipas el-Benna-së “për prosperitetin dhe lumturinë e popullit lideri duhej të ishte optimist, njeri që nuk kishte ambicje personale dhe me personalitet për t’u bërë

ballë dhimbjeve.” Sipas el-Benna-së qëllimi kryesor ishte ndërtimi i një sistemi të drejtimit islam. Rregulli më i rëndësishëm për të siguruar këtë është “përgjegjësia e drejtuesit.” “Drejtuesi është punëtor me pagesë i popullit, çobani i tij dhe ambasador i Allahut.” Edhe populli, në këmbim duhet që të tregonte bindje ndaj liderit. El-Benna, edhe nëse mendonte se liria e individit ishte një e drejtë i ka dalë kundër konceptit të lirisë që i shkaktonin dëm autoritetit të liderit dhe organizimit. (Ganim, 2012: 132, 244 dhe 301-302). Pamvarësisht të gjitha këtyre mendimeve dhe praktikave rritja sasiore e LVM-së dhe zhvillime të tjera politiko-ekonomike si lufta Arabo-Izraelite e ndërprejnë konceptin drejtues centralizues; bindja që duhej nuk u arrit plotësisht. Për shembull, krahu i armatosur që u formua në periudhën e Bennas kundër anglezëve dhe invazionit të Palestinës nga Izraeli me kohë ishte rritur duke dalë nga kontrolli. Më në fund kjo organizatë i kishte organizuar atentat kryeministrit Nukrash pasha duke e vrarë atë.

“Objekti i fshehtë” (krahu i armatosur) brenda LVM-së ishte themeluar në vitin 1940 nga pesë veta me propozimin e el-Benna-së veçanërisht në lidhje me çështjen palestineze. Por ky organizim u kthye në një problem për vetë el-Benna-në ashtu si edhe për murshidët e tjerë. Për shkak të krizës së LVM-së me Naserin lëvizja u ndalua nga viti 1954 deri në vitin 1970 kur u vra Naseri. U legalizua në periudhën e Sedatit por pas vdekjes së tij u quajt përgjegjëse dhe u ndalua deri në fillim të viteve 2000. Edhe nëse nuk kemi të dhëna në lidhje me organizimin e lëvizjes gjatë periudhës së ndalimit, gjendja pro dhunës që nisi pas vrasjes së el-Benna-së dhe përplasjet me brezin e moderuar kanë ardhur deri në ditët tona. Madje, për këtë arsye Muhammed Mehdi Akif e prishi traditën e murshidëve duke u tërhequr nga detyra të cilën duhet ta vijonte deri në vdekje.

Një tregues tjetër i LVM-së si një organizatë moderne është edhe “institucionalizimi.” Për të arritur pavarësinë ekonomike e politike dhe për të krijuar një kulturë shoqërore i kanë dhënë rëndësi të veçantë çështjeve të institucionalizimit. Për qëllimet ekonomike janë organizuar aktivitete të ndryshme në fusha si në kompanitë e biznesit (skema fondesh dhe sigurimesh për propaganduesit), shkolla (për mësimin e shkrim-leximit dhe për qëllime praktike në mbrojtje të sulmeve nga perëndimi), shkencë, mjekësi dhe komitete të kulturës si organizatat e publikimit e të botimit. (Lia, 2012: 217) Me ndërtimin e xhamive, shkollave, spitaleve e fabrikave kanë munduar LVM u bë shtet brenda shtetit.

Fulya Atacan, e cila ka qëndruar në Egjipt për shumë vite, analizën e përgjithshme të organizimit të LVM-së e zbërthen si vijon:

LVM-ja nuk është një organizatë klasike xhemati, përkundrazi është një lëvizje islame që ka realizuar organizimin e parë modern. Në Turqi, lëvizje të tilla nisën të dalin pas viteve 1980. LVM-ja është me të vërtetë një organizatë dhe suksesi i saj varet nga organizimi mirëfilltë i tyre. Në sajë të kësaj ajo u organizua duke hapur filiale në shumë vende. Në Egjipt, nga njëra anë qëndronte el-Ezheri dhe nga ana tjetër qëndronin tarikatet. LVM-ja arriti një organizim jashtë këtyre dhe ashtu si organizatat e tjera moderne shkoi në rrugën e instalimit të organizimit, të procesit të anëtarësisë, të rregullave dhe rregulloreve. Në vitet 1928, ashtu si të gjitha lëvizjet tradicionale islame krijoi një organizim në formë rrjeti. Nuk e pa asnjëherë organizimin vetëm në Egjipt (ashtu siç veproi Naseri me nacionalizmin). Tek ne, vetëm në ditët e sotme lëvizja Gülen po shkon në disa vende. Që nga koha e themelimit të Ihvanëve, po të vërejmë organizimin e tyre do të vërejmë një vizion modern.. Prania e Universitetit të Ez'herit kontribuoi në organizimin e LVM-së në vendet e tjera Arabe. (Atacan, 2013)

Në ditët tona LVM-ja dihet se është organizuar fuqishëm në zonat rurale dhe në klasën e mesme qytetare ashtu si në fillimet e saj. Ndryshe nga periudhat e shkuara, ajo mban në gjirin e saj intelektualë të el-Ezherit që kanë lidhje në kontekst global, milionerë liberalë si Hajrat esh-Shatr, aktivistë të të drejtave shoqërore e shumë grupacione të tjera. Kjo përbërje heterogjene nuk i jep leje organizimit të mbështetjet në kulturën e bindjes. Duket se midis klasës drejtuese dhe bazës së lëvizjes ka një ndarje të madhe shoqërore e ekonomike. Brezi që quhej si brezi i burgjeve (grupi i cili ende drejton dhe pjesë e të cilit është edhe Mursi), nuk është shumë tolerant ndaj atyre që mendojnë ndryshe dhe është i mbyllur ndaj risive. Kjo gjendje është shkak përplasje midis brezit të ri e atij të vjetër. Për shembull, gjatë procesit të Pranverës Arabe edhe pse menaxhmenti ka qëndruar larg protestave ndaj ambasadës së SHBA-ve, rinia e LVM-së ka zbritur në sheshe.

3.9. Pranvera Arabe në Egjipt dhe Roli i Lëvizjes së Vëllazërisë Myslimane

Egjipti është një ndër vendet më të rëndësishme strategjike të Lindjes së Mesme, një vend i kontrolluar vazhdimisht nga imperializmi Perëndimor. Në të njëjtën kohë, në Egjipt me Enver Sedatin janë aplikuar politika neo-liberale të ashpra dhe i janë mbyllur sytë drejtimit të vendit nga diktatorë. Përpyekjet e liberalizmit ekonomik që nisën në Egjipt me Enver Sedatin arritën kulmin në kohën e Mubarakut. Në të kundërt të periudhës së Naserit, në kohën e Sedatit dhe të Mubarekut në Egjipt i cili ishte një vend periferik u instalua një industri e kufizuar e cila kryesisht ishte në dorë të elitave që sundonin vendin. Si rezultat i këtyre zhvillimeve në vend u

krijua një klasë e mesme profesionale por pjesa më e madhe e vendit ishte në varfëri dhe larg krijimit të kushteve minimale për jetesë.

Kjo gjendje delikate, gjatë procesit të ndryshimit në Egjipt ka përgatitur terrenin për kulturën e protestave e cila duket se do të zgjasë edhe në vitet që vijnë. Sepse gjatë viteve 1998-2004 në Egjipt janë zhvilluar mbi 1000 protesta. Për këtë arsye, ashtu si në të gjitha vendet e tjera ku u përjetua Pranvera Arabe, edhe në Egjipt revoltat ishin pasojë e irritimit të shoqërisë. Procesi i Pranverës Arabe kishte filluar menjëherë pas revoltave në Tunizi dhe si pasojë e nervozizmit të mbledhur në sheshin Tahrir ishin mbledhur miliona njerëz. Revolucioni i 25 janarit i cili e rrëzoi Presidentin Husni Mubarak në 18 ditë që protestuan në Sheshin Tahrir (që edhe ne ishim prezent) lindi nga presioni, padrejtësia, papunësia, mashtrimi në emër të demokracisë dhe dhuna policore. (Gumari,2015:11; Castells, 2013: 61; Amin, 2012:95).

Në fakt, aktet e Pranverës Arabe në Egjipt janë zinxhiri më i fundit dhe më me shumë ndikim i përpjekjeve të kryera më herët e që kishin dështuar nga presionet e politikës të presidentit Mubarak. Por, aktet e kryera deri më 2011 janë shtypur vazhdimisht me gjak nga udhëheqësit të cilët kishin ardhur në pushtet me zgjedhje të sajura e që kishin marrë vazhdimisht mbështetjen e SHBA-ve. (Castells, 2013: 82; Amin, 2011 dhe Bayat,2012)

Manuel Castells e shpreh në këtë mënyrë se nga kush përbëheshin ato që merrnin pjesë në revoltat që u zhvilluan në Egjipt (2013:72):

“Shumica e protestuesve ishin të rinj, shumica ishin djelmosha universiteti. Por, kjo gjendje nuk e paraqiste tablonë e njëanshme qytetare: sepse shumica e myslimanëve ishin poshtë moshës 30 vjeçare dhe papunësia midis atyre që kishin mbaruar universitetin ishte 10 herë më e lartë se e atyre që ishin më pak të arsimuar. Në fakt, shumica e fuqisë punëtore angazhohet në punë jashtëligjshme për të qëndruar në këmbë; sepse janë të paktë të papunët që mund ta përballojnë papunësinë. Të ardhurat që fitojnë të varfërit të cilët përbëjnë 40% të popullsisë janë të pakta dhe i detyrojnë ata të punojnë edhe nëse janë të uritur. Sado që lëvizja të jetë nisur nga të varfër të qyteteve që kërkonin liri dhe të drejta për njerëzit, me rritjen e varfërisë kishte edhe shtresa të tjera që iu bashkuan asaj. Punëtorët e industrisë organizuan protesta pa marrë mbështetjen e sindikatave; veçanërisht dallga e grevës që nisi në Suez i hapi rrugë uzurpimit të qytetit për disa ditë. Disa lajme tregonin frikën që ekzistonte për përhapjen e lëvizjes në fuqinë punëtore të industrisë dhe për këtë disa gjeneralë investitorë e kishin sakrifikuar Presidentin për interesat e tyre”.

Samir Amin e analizon Pranverën Arabe në kontekstin e sistemit global dhe ndryshimit që ky sistem po pësonte (2011):

‘Këto lëvizje tregojnë se ishte e mundur të parashihej fundi i sistemit neoliberal i cili po lëkundej nga çdo aspekt (politik, ekonomik dhe shoqëror). Kjo lëvizje madhështore e popullit egjiptian ka lidhje me tre elementë bashkues aktivë: rinia e politizuar rishtazi me vullnetin e saj dhe me format moderne që ato gjenin; forcat e majta radikale dhe fuqitë demokratike të shtresave të mesme. Rinia (rreth një milionë aktivistë) i ka paraprirë lëvizjes. Atyre i janë bashkuar menjëherë të majtët radikalë dhe shtresat e mesme demokrate. Rinia dhe e majta radikale kanë pasur tre qëllime të përbashkëta: rindërtimin e demokracisë (dhënia fund e regjimit ushtarak/policor), aplikimi i politikave të reja ekonomike e sociale në dobi të popullit (heqja dorë nga përrulja ndaj kërkesave të imperializmit) dhe një politikë e jashtme e pavarur (heqja dorë nga detyrimet që vinin si shkak i hegjemonisë së SHBA-ve dhe mosdëgjimi i ushtrisë si vegël e SHBA-ve). Ajo që quhej revolucion demokratik është një revolucion i shoqërisë demokratike, revolucion anti-imperialist’.

Sipas Ozkan, të analizosh problemin e demokracisë së popujve arabë me dinamikat e brendshme është një analizë e mangët sepse Perëndimi ka një përgjegjësi në ndikimin e politikbërjes në shtetet arabe (2011):

‘Kryetari i Shtetit të Egjiptit Husni Mubarak për 30 vjet të pushtetit të tij është mbështetur tek SHBA-të. Mubaraku e kishte ndërtuar sigurinë e tij me ndihmën ushtarake prej 1.5 miliard dollarëve që merrte si ndihmë çdo vit nga SHBA-të; në këmbim ai kishte marrë përsipër mbrojtjen e interesave amerikane në rajon. Ndërsa pasivizimin e popullit egjiptian e kishin arritur Shoqatat Civile Amerikane dhe ndihmat e rimëkëmbjes. Ndhmat që Agjensia Ndërkombëtare e Rimëkëmbjes së Kombeve të Bashkuara që nga viti 1975 i kishte dhënë Egjiptit kapnin një shumë prej më tepër se 28 miliard dollarë. Sigurisht që nuk është një gjë e gabuar që një shtet të ofrojë ndihmë për një shtet tjetër. Por, ndihma që SHBA-të i kanë dhënë Egjiptit dhe vendeve të tjera arabe nuk ka synuar zhvillimin e demokracisë në këto vende, por forcimin e strukturave autoritare në këto vende. Në këtë kontekst, politika e SHBA-ve në lidhje me Lindjen e Mesme e veçanërisht me Egjiptin, ka luajtur rol të drejtpërdrejtë në daljen në skenë të lëvizjeve që kërkojnë demokraci. Shkurtimisht si Bin Ali në Tunizi, ashtu edhe Mubaraku në Egjipt nuk kanë shkuar më larg së të qenët një mjet i kthimit në praktikë të konceptit orientalist.

Ata i kanë neglizhuar kërkesat e popujve të tyre për demokraci, drejtësi e prosperitet. Reagimi ndaj kësaj gjendjeje e ka treguar veten në rajon si revolucione popullore’’.

Rrëzimi kaq i lehtë i regjimit sigurisht që nuk shpjegohet me pohimin ai ishte i pafuqishëm. Në qeverisjen e tij prej 30 vitesh Mubaraku kishte parë shumë revolta dhe i kishte shtypur të gjitha ato. Regjimi i Mubarakut përbëhej nga familja e tij dhe gjeneralët, burokracia, anëtarët e forcave të sigurisë, policët, spiunë. Ndërsa shtylla kurrizore e regjimit ishte ushtria dhe klasa që kishte në dorë kapitalin e që mbështetej nga lidhjet ndërkombëtare. Kjo aleancë kishte krijuar një perandori frike dhe e kishte drejtuar për 30 vjet Egjiptin. Por, shpresa që ngjalli tek njerëzit revolucionin tunizian u bë shkak për shembjen e murit të frikës tek njerëzit. Me tërheqjen e mbështetjes që fuqitë perëndimore i jepnin ushtrisë dhe regjimit, ky i fundit u rrëzua. Kjo tregoi se nëse mbledhen të gjithë dhe pavarësisht rreziqeve dhe nuk lëshojnë pe nga kërkesat e tyre, e kanë të mundur të rrëzojnë edhe një regjim që kishte ngulur rrënjë të thella. (Castells, 2013: 83)

Gjatë procesit të Pranverës Arabe, revoltën në Egjipt nuk e filloi LVM-ja e cila ishte e ndaluar që nga viti 1928. Ajo e mori në dorë avantazhin pasi arriti ta organizonte shumë shpejt anëtarësinë e saj. Dimensionin e protestave i dhanë një legjitimitet LVM-së që të merrte kryesimin politik. (Ehrenfeld, 2011: 69) LVM-ja për arsye të preferencës së saj pragmatiste (përveç pjesës së saj radikale) por edhe për shkak të politikës së saj për të qëndruar larg dhunës, fillimisht nuk mori pjesë në protesta. Por, rinia e organizatës nuk iu bind urdhërit për bojkotim dhe zbriti në shesh; nisur edhe nga heshtja e ushtrisë, drejtimi i LVM-së mori vendim për të mbështetur protestat.

LVM-ja ishte një organizatë e fuqishme në vendet ku u kryen revoltat si në Egjipt, Tunizi dhe në Libi. Në Egjipt LVM-ja parapriu themelimin e Partisë për Liri dhe Drejtësi duke treguar se kishin pretendime nga zgjedhjet e fituara. Në fazën e parë të zgjedhjeve kishte marrë 3.565.092 vota nga 9.734.413 në total, duke dalë partia e parë me 36.6% të votave, ndërsa partia selefiste “Nur” kishte marrë 24.4 % duke dalë partia e dytë. Kështu, menjëherë pas revolucionit LVM-ja në sajë të zgjedhjeve fitoi në relevancë. Dhe, menjëherë pas zgjedhjeve kishte dhënë sinjale ndryshimi. Partia “Nahda” në Tunizi kishte treguar identitet të një partie të moderuar duke vendosur një distancë me sheriatin, dhe si rrjedhim, kishte marrë shumicën e votave në vend. (Verdem, 2011) Kryetari i Partisë “Nahda”, Rashid Ganushi bëri një deklaratë me anë të së cilës theksoi se partia e tij nuk kishte si qëllim sjelljen e sheriatit në Tunizi, mbulesën me dhunë të kokës së femrave dhe as ndalesën e alkoolit në lokale. (Ghanoushi, 2012: 26). Partia për Liri

dhe Drejtësi që në Egjipt kishte një qasje të njëjtë, pas zgjedhjeve deklaroi se nuk do të formonte koalicion me partinë selefiste “Nur”. Gjithashtu LVM-ja e kishte përsëritur në shumë vende se për Partinë për Liri dhe Drejtësi kishte marrë si shembull modelin turk të AKP-së, gjë që vërehet edhe nga ngjashmëria e emërimit të partisë.(El-Huvejrini, 2016:64)

Kërkesa e përbashkët e rinisë së revoltuar dhe LVM-së ishte demokracia dhe zgjedhjet e lira. Si rrjedhim, disa qarqe pro sheriatit si selefitet, nuk mund të kenë peshë në drejtimin e Egjiptit. Në këtë proces të cili i paraprinte LVM-ja nuk dukeshin mospërputhje me politikën e re të SHBA-ve në lidhje me Lindjen e Mesme.

Ndërsa ngjarjet që po ndodhin ende në Siri e cila është një shtyllë tjetër e Pranverës Arabe i përngjajnë një lojë shahu. Dy fuqi hegjemone: SHBA-të dhe Rusia po luftojnë mes vete përmes Sirisë. Ndërsa politika siriane e LVM-së mund të thuhet se përputhet me politikat e SHBA-ve dhe vendeve të tjera myslimane si Turqia e Katari. Fuqitë rajonale e ndërkombëtare të udhëhequra nga SHBA-të po bëjnë të gjitha përpjekjet për të rrëzuar qeverinë siriane. Edhe vetë LVM-ja kishte qenë në përplasje me drejtimin sirian që nga masakra e Hamas(2012) . Por, “Vëllazëria Myslimane që në kohën e Benna-së luftoi kundër Anglisë për shkak të uzurpimit të Egjiptit dhe kundër Izraelit të cilin e trajtonte si pushtues të Palestinës, sot duket larg qëndrimeve të mëparshme. LVM-ja e cila ishte anti-imperialiste sot është në bashkëpunim të hapur apo të fshehtë me të njëjtin imperializëm. (Amin, 2011) Ndërsa Irani dhe E-Kaide sot qëndrojnë në krahë të kundërt, El-Kaide edhe SHBA-të kanë marrë pjesë në të njëjtën anë në përplasjen në Siri. Arsyeja e ngatërrimit kaq t keq të gjendjes është mosngurrimi i lëvizjeve myslimane (duke nisur që nga LVM-ja) për të bashkëpunuar me Perëndimin në lidhje me interesat e tyre (interesa ekonomike por edhe pushtet politik).

Analisti marksist Tarik Ali (2012) në një intervistë e analizon kështu “lidhjen armik i vjetër, mik i ri” të LVM-së me Perëndimin: *“Për mendimin tim, LVM-ja egjiptiane nuk është vehabiste, dhe është shumë e rëndësishme, të mos e harrojmë këtë. Është rrymë kryesore myslimane sunnite. Nuk ka shumë ndryshim nga partitë Kristian- Demokrate në Europën Perëndimore. Janë konservatorë në çështjet politike e shoqërore dhe e pranojnë neo-liberalizmin në aspektin ekonomik. Për këtë arsye amerikanët do të punojnë me ta. Madje aktualisht po e bëjnë këtë prapa skenës sepse shumica e popullit i mbështet ata.”* Në këtë rast, ideali i LVM-së “për shoqëri që mbështetet tek ummeti dhe rregullat e sheriatit” që zinte fill në themelimin e saj dhe qasja e saj anti-perëndimore, tani duket se e ka braktisur qasjen islamike radikale dhe ka nisur të

ndërtojë një identitet dhe politikë “më të moderuar” të cilën mund ta konsiderojmë si post-islamike. Por, përsëri duhet theksuar se ky “ndërrim i këmishës” do ta ketë të vështirë të gjejë mbështetje në popull. LVM-ja e cila para shumë kohësh e kishte refuzuar dhunën është kritikuar nga radikalët se sillet shumë butë kundrejt SHBA-ve. Për më shumë, populli egjiptian i cili ka një të shkuar kolonizimi e sheh me shumë dyshim Perëndimin. Arsyeja e kësaj është fakti se për arsye sigurie regjimi i Mubarakut kishte pranuar ndihma nga SHBA-të, të cilat kishin mbyllur sytë ndaj dhunimit të të drejtave të njeriut që ishin bërë nga regjimi diktatorial.

Një handikap tjetër i rëndësishëm i LVM-së është hyrja e saj në një përbërje aq heterogjene sa që e ka të pamundur të sigurojë bashkimin në ligjërimin politik. Bëhet fjalë për mospërputhje në fushën ekonomike, politike dhe interesat kulturore të sipmatizantëve me elitat drejtuese. Shumica e popullit është anti-amerikan. (Petras, 2012:78) Në drejtimin e LVM-së ka persona të cilët kanë studiuar në Perëndim e në Amerikë dhe që bëjnë pjesë në klasën e të pasurve. Sekretari i Partisë për Liri e Drejtësi i LVM-së në Egjipt Muhammed Baltaxhi (ku enede është në burg), që në vitin 2011 kur revolucioni po vazhdonte i kishte refuzuar thashethemet e krahut rinor të lëvizjes se LVM-ja kishte bërë marrëveshje me SHBA-të dhe Izraelin por nuk kishte arritur t’i bindte dot. Sot dihet që kjo parti ka kontakte me Amerikën. Midis kuadrove të vjetra-drejtuese të organizatës dhe rinisë ky tension që nisi gjatë Pranverës Arabe, duket se do të vijojë të rritet gjithnjë e më shumë.

Pas revoltave që i hapën rrugë largimit të Mubarakut nga pushteti LVM-ja u “ligjshmërua” dhe me politikat e moderuara arriti të merrte pushtetin në Egjipt. Ndërsa pas një viti u largua nga pushteti përmes një grushti. Nuk mund të ketë në asnjë rast dhe në asnjë vend mbrojtës të një grushti shteti. Por, sado që LVM-ja të luajë rolin e viktimës së puçit po të kihen parasysh protestat e miliona njerëzve dhe disa praktika “jodemokratike” të qeverisë, mund të thuhet se qeveria e re tregoi një drejtim jo të suksesshëm duke i hapur rrugë një krize legjitimiteti. Gjatë procesit të presidencës së kandidatit të LVM-së Mursit mund të thuhet se nuk u dha me sukses provimi i demokracisë për shumë tema të ndryshme si drejtimin e dobët të ekonomisë, grevat e punëtorëve, mbetja e Mursit nën hijen e liderit të LVM-së Muhamed Bedit, futja e kuadrove në burokraci, sjellja me dy standarde ndaj personave të cilët nuk kishin lidhje me LVM-në dhe marrëdhëniet ndërkombëtare (për shembull afrimi me Katarin dhe reagimi i Arabisë Saudite për këtë afrimitet) që i ndryshonin ekuilibrat në Lindjen e Mesme.

Dy ngjarjet më të rëndësishme që tregohen si shkak i puçit dhe që i hapi rrugën protestave të ashpra të popullit janë deklarata e Mursit e datës 22 nëntor 2012 (Telci, 2012, Xhadallah, 2012) dhe paraqitja e tekstit të ri të kushtetutës më 15 dhjetor 2012.

Pikat e deklaratës të 22 nëntorit 2012 janë këto:

Rigjykimi i nëpunësve të regjimit të vjetër që ishin përgjegjës për krimet e ndodhura gjatë periudhës së revolucionit; që nga koha kur kishte ardhur në detyrë, të gjitha vendimet e marra nga presidenti të ishin të vlefshme deri në kohën kur do të përgatitej kushtetuta e re dhe të zgjidhej parlamenti i ri; të mos çohet në gjykatë asnjë nga këto vendime dhe të gjitha proceset e nisura të ndërpriteshin; Prokurori Publik i Egjiptit të zgjidhej nga anëtarët e gjyqësorit që pëlqimin do ta jep Presidenti të kishte një mandat katërvjeçar, dhe ky vendim të hynte menjëherë në fuqi; në lidhje me themelimin e Parlamentit Themelues i cili do të përgatiste kushtetutën e re, në deklaratën e datës 30 mars 2012 ku theksohej se “që nga data e themelimit duhet përgatitur një tekst i kushtetutës brenda 6 muajsh”, afati kohor të ndryshonte duke u bërë 8 muaj; asnjë organ i gjyqësorit nuk do të kishte të drejtën e shpërndarjes apo prishjes së Parlamentit Themelues dhe Këshillit të Shurasë; t’i njëhej çdo e drejtë presidentit për të marrë masa për mbrojtjen e qëllimeve të revolucionit.

Pas deklaratës së 22 nëntorit opozita e cilësoi Mursin si një “faraon të ri.” Opozita e nervozuar që nisi protestat në sheshe e kundërshtoi atë me pretekstin se qëllimi i tyre i vërtetë i Mursit dhe i islamikëve (para pak kohësh ishte shfuqizuar Parlamenti Popullor i Egjiptit dhe ishte mbledhur sërish Komisioni i Kushtetutës) heqja e kompetencave ushtrisë që është garantuesja e demokracisë. Sipas tyre, kjo do t’i hape rrugë Mursit “për të krijuar një regjim që do të sundohej vetëm nga ai”. Opozita kishte deklaruar që në fillim se do të votonte kundër kushtetutës (e cila ishte përpiluar nga Vëllazëria Myslimane dhe Selefët) për shkak se në tekstin e saj si qëllim figuronte “vendosja e sheriatit”. Si argumentin më të rëndësishëm, opozita theksonte fjalinë e kushtetutës së vjetër “sheriati është njëra ndër burimet e fuqisë së legjislacionit” që në kushtetutën e re ishte ndryshuar në formën “sheriati është burimi kryesor i legjislacionit”. Kështu, masat që kishin kryer revolucionin e 25 janarit në një çast ishin ndarë dhe ishin përplasur me njëra me tjetrën. “Ushtria” që jepte imazhin e një mbështetësi besnik të Perëndimit (veçanërisht Amerikës) gjatë revoltave në kohën e Mubarekut nuk ishte dukur, kurse tani ndërhyri në krizën politike të shkaktuar nga LVM-ja duke bërë grushtshteti. Aktualisht, edhe nëse në Egjipt duket se gjërat po vihej në vijë me kushtetutë të re e zgjedhje të reja, praktikisht

ushtria është në detyrë; lideri i ushtrisë Abdulfettah Es-Sisi është kryetar i shtetit, LVM-ja është e ndaluar. Për më shumë, është dhënë vendim për ekzekutimin e 500 drejtuesve të LVM-së që gjenden nëpër burgje. Në fakt, edhe nëse jepet imazhi se çdo gjë po shkon siç duhet, Egjipti tashmë është kthyer në kaosin e Pranverës Arabe.

Në themel të krizave politike që Egjipti ka kaluar qëndron gara e aktorëve politikë pas revolucionit për të kapur pozitat më me shumë avantazh në skenën e qeverisjes. Aktorët më kryesorë që spikasin në këtë garë janë LVM-ja nga islamistët, përkrahësit e Mubarakut, intelektualët liberalë, ushtria dhe së fundmi gjykata e lartë. Përplasjet dhe rivaliteti midis këtyre grupeve shkon gjithnjë duke u ashpërsuar. (Telci, 2012)

3.9.1 Aktorët Shoqërorë të Procesit të Pranverës Arabe në Egjipt

Masat që u derdhën në rrugë gjatë procesit të revolucionit egjiptian përfaqësojnë tre rrymë të ndryshme. Fronti Kombëtar që përbëhet nga të majtët, liberalët dhe të krishterët, Selefistët dhe Lëvizja e Vëllazërisë Myslimane.

Fronti Liberal-i Majtë

Tendencat e para të majta në Egjipt kanë nisur përmes studentëve egjiptianë që kishin shkuar për studime në Europë. Një grup i krishterë arabësh që ishte njohur me nacionalizmin, socializmin dhe patriotizmin që lindën në Europë gjatë shekujve të 19 dhe 20, kanë mbjellë farën e socializmit dhe nacionalizmit në Egjipt. (Ali, 1996:96) Krizat që u hasën në bujqësi gjatë viteve 1930 dhe ulja e të ardhurave të tokës kishte rritur popullsinë e qyteteve. Kur edhe programi liberal i partisë Vefd doli i pasuksesshëm në vend u krijua një kaos si shkak i të cilit lindën xhematet si Vëllazëria Myslimane dhe Myslimanët e Rinj. Nga ana tjetër, intelektualët egjiptianë dhe shtresa punëtore për shkak të keqësimit të gjendjes, nisën të afroheshin drejt mendimeve marksiste. Por, nuk ishin vetëm komunistët ata që bënë organizime me punëtorët, edhe LVM-ja bënte organizime të ngjashme. Por, kur lëvizjet nacionaliste dhe fetare nisën të fuqizoheshin, mendimet socialiste nisën të dobësohen. (Güler, 2004: 99) Më vonë, në periudhën e Naserit, si rezultat i politikave nacionaliste arabe islamikë dhe komunistët u shtypën. Në vitet e fundit të Naserit dhe pas humbjes ndaj Izraelit e si pasojë edhe marrëdhëniet e ngrohta që ndërtoi Sedati me Izraelin dhe rënies së popullit në varfëri, iu hap rruga fuqizimit të islamizmit

mes popullit i cili ishte i zgënjyer nga nacionalizmi arab dhe drejtimet sekulariste. Përhapja e varfërisë dhe rënia e standardeve të jetesës së klasës së mesme ndikuan që shumë të rinj të rrëshqasin drejt islamizmit, madje edhe në rrymën më radikale. (Castells, 2013:82) Pas viteve 1970 islamistët kanë nisur të fuqizohen vazhdimisht. Në zgjedhjet e Pranverës Arabe, pjesët islamike si selefitë dhe LVM-ja morën rreth 60% të votave çka e tregon më së miri këtë argument. (Amin, 2011; Castells, 2011 dhe Marsot, 2007)

Kjo është edhe arsyeja që pjesa e majtë në Egjipt nuk është aq e fuqishme sa islamikët. Mund të thuhet se tabani i grupeve të majta-liberale-naseriste-sekulariste që kryen revolucionin dhe që tashmë gjenden në opozitë janë më të edukuara. Këto grupe të cilat janë sekulariste, liberale, socialiste dhe kopte kryesisht janë përqendruar në qytetet e mëdha si Kajro, Aleksandri dhe Mahal-le el-Kubra. Niveli i arsimit të këtyre grupeve është më i lartë. Këto grupe të majta krijuan “Frontin e Shpëtimit Kombëtar” si reagim ndaj zhgënjimit që pësuan nga pushteti i Mursit.

Fronti i Shpëtimit Kombëtar

Ky Front ka lindur pas vendimeve që kishte marrë Muhammed Mursi pas kushtetutës më 22 nëntor 2012. Ndryshimet e kushtetutës që bëri Mursi dhe që i zgjeronin atij kompetencat mund të përmbliidhen kështu :

1. Presidenti do të kishte kompetencat për të ruajtur parimet që u fituan nga revolucioni i 25 janarit.
2. Vendimet që merreshin nga Presidenti nuk do të mund të ndaleshin nga asnjë institucion deri në shkrimin e kushtetutës së re dhe aprovimin e saj në parlament.
3. Do të zgjatej koha e punës së Komisionit të Kushtetutës.
4. Nuk do të kishte zgjedhje deri në përfundimin e përgatitjes së kushtetutës.
5. Institucionet e gjykatave, parlamenti dhe këshilli i shurasë nuk do të mund ta shpërbënte komisionin e kushtetutës.
6. Kryeprokurori do të emërohej nga Presidenti.

Muhammed el Baradej dhe Partia Destur

Figura më e rëndësishme politike e pjesës liberale gjatë revolucionit ishte ish kryetari i Institucionit Ndërkombëtar të Energjisë Atomike, Muhammed el Baradej. “Kthimi” i Baradej në sytë e një pjese të popullit është parë si një “ndryshim politik dhe shpresë” e madhe. Madje Baradej kishte pretenduar se lëvizja e tij “ishte dallga e dytë e lëvizjes politike në Egjipt” para revolucionit. (Abdulcelil, 2012: 127) Pas themelimit të partisë ai e kishte theksuar vazhdimisht se ishte i hapur për aleanca në bazë të parimeve të caktuara. Por, gjatë periudhës së trazuar ai nuk kishte mundur të krijonte dot një bazë të fuqishme. Pas rrëzimit të Mursit edhe pse kishte marrë pjesë në qeveri ai ka dhënë dorëheqjen pas një periudhe. (Yorulmaz,2013:8)

Hamdin Sabbahi dhe Lëvizja e Popullit

Hamdin Sabbahi është një politikan në vijën e Naserit. Ai gjendet në politikë që nga periudha e rinisë dhe ka marrë pjesë në demonstratat e revolucionit të 25 janarit. Pas Revolucionit të Janarit Sabbahi ka bërë politikë si kryetar i partisë Kerame(dinjitetit). Në turin e parë të zgjedhjeve presidenciale ai mori një numër të papritur votash duke u radhitur si kandidati i tretë, me 20,7% të votave.

Fushata zgjedhore e Hamdin Sabbahit është drejtuar plotësisht nga të rinj vullnetarë. Ai vuri theksin në çështje si laicizmi, drejtësia shoqërore, vullneti i popullit dhe u shpreh kundër vendosjes në shtet të kuadrove të LVM-së nga ana e Mursit. (Siraxhudin, 2016:443 ; Yorulmaz, 2013: 9)

Amr Musa

Është ish-sekretari i Lidhjes Arabe dhe një ndër personat më me shumë influence në frontin kundër Mursit. Amr Musa kishte shërbyer si Ministër i Jashtëm në periudhën e Mubarakut dhe si përfaqësues i Egjiptit në Kombet e Bashkuara. Kur nisi procesi i zgjedhjeve Musa shihej si një ndër kandidatët më të fortë, por ai doli me sasi të vogël të votave (11,1 %).

Më vonë, me pjesëmarrjen e 25 lëvizjeve dhe organizatave politike Amr Musa ka themeluar partinë e Kongresit. Lëvizjet politike që morën pjesë në themelimin e 8 partive kryesisht ishin të majtë dhe liberalë(kundra presidentit Mursi). Amr Musa i cili luajti një rol

aktiv në themelimin e Frontit për Shpëtim Kombëtar ka qëndruar brenda këtij organizimi deri në puçin e 3 korrikut. Ndërsa pas grushtit ka dhënë dorëheqje nga posti i kryetarit të Partisë së Kongresit. (Yorulmaz, 2013: 9)

Partia e Re el Vefd

Partia e Re el-Vefd është vazhdim i njërës prej partive më të vjetra të Egjiptit, partisë el-Vefd. Për këtë arsye, në Egjipt njihet vetëm si “Partia el-Vefd”. Themelimi i partisë ka ndodhur në periudhën e kolonizimit anglez nga Saad Zaglul. Partia Vefd e cila qëndroi si parti e vetme në pushtet deri në vitin 1952, pas kësaj date do të mbyllet. Dalja e partisë sërish në skenë do të ndodhë në kohën e Enver Sedatit. Pas revolucionit të 25 janarit partia el-Vefd i rinisi aktivitetet e saj politike duke e përkufizuar veten si parti liberale. Kryetari i partisë është biznesmeni Sejjid Bedevi. (Siraxhudin, 2016:445; Yorulmaz, 2013: 11) Një tjetër aktor politik është edhe Ahmet Shefik i cili garoi kundër Mursit në zgjedhjet presidenciale, ku tash do të garoj edhe kundra Sisit.

Aleanca Demokratike Revolucionare:

Aleanca e formuar në shtator të vitit 2012 kishte si qëllim kundërshtimin e politikave të reja liberale. Aleanca synonte ruajtjen e interesave ekonomike të popullit në politikat ekonomike. Emrat e lëvizjeve dhe partive që bënë pjesë në aleancë janë kështu (Yorulmaz, 2013: 14):

Partia Aleanca Popullore Socialiste

Partia Popullore

Partia Komuniste

Partia Socialiste

Partia e Punëtorëve dhe Bujqërve

Lidhja e Rinisë Socialiste

Lëvizja Mina Daniel (Mina Daniel ishte një aktivist i krishterë Kopt i cili e humbi jetën në ngjarjet e 9 tetorit 2011)

Lëvizja Kifaje (Mjaft)

Lëvizja "Mjaft" lindi në vitin 2004. Ajo u formua nga disa intelektualë dhe profesorë universitetesh si reagim ndaj vendimit të Kryetarit të vjetër të shtetit Husni Mubarak për t'ia deleguar pushtetin djalit të tij Xhemal Mubarak. Lëvizja Kifaje ishte njëra ndër lëvizjet politike më të rëndësishme në Egjipt duke mbajtur në gjirin e vet persona me bindje të ndryshme politike, gjë e cila e ndante atë nga partitë e tjera politike. Emri i vërtetë i lëvizjes është "Lëvizja për Ndryshim në Egjipt". Menjëherë pas themelimit ka fituar një njohje të gjërë si brenda Egjiptit ashtu edhe jashtë tij. (Mesiri, 2012; Yorulmaz, 2013: 14)

Thirrjet për reforma që kishin nisur që nga viti 2000 i paraprinë lëvizjes "Kifaje" dhe me protestat në të cilat morën pjesë grupe të ndryshme profesionale fitoi një dimension tjetër më aktiv në politikë. (Kılıç, 2012: 20). Nga organizimi i lëvizjes Kifaje dhe grupeve rinore u ngjall "vetëdija e rebelimit" në të cilën morën pjesë miliona demonstrues. (Kılıç, 2012: 13) Kjo lëvizje ka luajtur një rol të rëndësishëm në rrëzimin e Mubarakut nga pushteti.

Lëvizja Rinore 6 Prilli

Lëvizja e famshme "6 Prilli" ka lindur pas grevës punëtore të 6 prillit 2008. Ajo është themeluar nga lagja el Kubra në qytetin Garbijje nga të rinjtë që i dhanë mbështetje grevës. Lëvizja në fjalë iu ka dhënë mbështetje protestave të rëndësishme të organizuara kundër Mubarakut. Lëvizja Rinore "6 Prilli" ka qenë ndër aktorët kryesorë të revolucionit të 25 janarit 2011. (Yorulmaz, 2013: 14) "Lëvizja Rinore 6 Prilli" është ndër grupet e para që ka marrë pjesë në thirrjet për reformë të bëra nga *Lëvizja Kifaje* pas viteve 2000. Në vitin 2008, "6 Prilli", bashkë me grupet e tjera rinore, ka nisur të luajë rol aktiv në demonstrata. (Kılıç, 2012: 20)

Lëvizja Temerrud

Lëvizja "Temerrud"(rebelim) është një grup firmash (biznismenësh) e nisur kundër presidentit Muhammed Mursi. Nisja e fushatës është caktuar data 26 prill 2012. Kjo fushatë shihet edhe si fillimi i procesit të 30 Qershorit që ka përfunduar me shfuqizimin nga detyra të Mursit.

Selefistët

Selefizmi është periudhë kohore islame që nga dijetarë të ndryshëm definohet në mënyra të ndryshme, por që dallimet janë në aspektin formal e jo në atë esencial për të cilin aspekt dijetarët janë të një mendimi. Fjala “selef” vjen nga arabishtja dhe do të thotë paraprirës (të parët). Selefizmi është një ndër ekolet më të vjetra të islamit që është në historinë e mendimit islam është shfaqur nga debatit mbi asryen (akl) dhe përpjelljen apo traditën (nakl). Si fjalë, *selef* nënkupton “ata që kanë qenë më herët ose të parët.” Ndërsa si term është përdorur për “ata që kanë jetuar në periudhat e para të islamit dhe që janë dijetarë që kanë arritur të formojnë metoda dhe mendime. Selefizmi lidhet me tre brezat e parë të islamit, duke filluar nga koha e profetit Muhammed, shokët e tij –(*sahabe*), brezi i dytë (*tabiin*) dhe i treti (*tebe-i’ tabiin*) .(Awedi, 2014:91).

Për shkak të rolit të tyre thelbësor në transmetimin e Kur’anit dhe haditheve për brezat e mëvonshëm, myslimanët i kanë marrë si model mendimet dhe veprat e këtyre tre brezave. Rryma selefe bashkëkohore është nisur nga Ahmed b. Hanbel dhe është vazhduar nga Ibn-i Tejmilje dhe nxënësi i tij Ibn el-Kajjim si vazhdimësi e ekolit të hanbelit. Ai që e risolli në qendër të vëmendjes këtë rrymë është Muhammed b. Abdulvehhabi. Si qendra të rrymës selefiste konsiderohen Arabia Saudite dhe Egjipti. Për shkak të çështjeve që kishin të bënin me besimin në vitet 1950 kishte patur mospërputhje mendimesh të cilat do të hidhnin edhe farën e lëvizjes “Xhemaah Ensari’s Sunneti’l Muhammedije (Verdani, 2011: 121-122) Selefët janë marrë edhe me luftimin e “heretizmave” që u kishte hapur rrugë naserizmi. Një grup që mendonte se ato duhet të ishin më aktivë u largua nga lëvizja në vitin 1970 duke formuar grupin “Rinia e Re Myslimane”. (Verdani, 2011: 121-122)

Selefët së bashku me LVM-në janë dy nga polet e rëndësishme të zgjimit islam. (Abdulcelil, 2012: 123) Pavarësisht faktit se herë pas here ato punojnë me LVM-në, selefët kanë një koncept të islamit më të ngurtë. Ndër parimet e tyre është bindja se bashkëpunimi me Perëndimin është dalje nga feja (*kufër*). Në çështjen e xhihadit selefët nuk bashkohen me LVM-në dhe nuk e shohin dhunën si një mjet të xhihadit por janë në favor që sjelljes së butë në ftesën (davet) në islam. (Verdani, 2011: 121-122) Gjatë periudhës së tij, Mubaraku i ka mbështeti

selefët kundër rrezikut të rritjes së LVM-së. Iu dha mundësi selefëve të organizoheshin duke i lejuar ata të hapnin xhami, shoqata dhe televizione private. (Abdulcelil, 2012:123)

Baza popullore e selefëve përbëhet më së shumti nga studentët. Ashtu si LVM-ja edhe liderët e rrymës selefiste e kanë refuzuar çdo angazhim politik i cili do të ishte nën presionin e brendshëm dhe të jashtëm. Por, në zgjedhjet e Pranverës Arabe selefët formuan partinë “Nur” e cila mori rreth 25 % të votave.

3.10 Sejjid Kutub dhe Vëllazëria Myslimane

Sejjid Kutubi është një ndër mendimtarët më të rëndësishëm të shekullit 20 që trajtuan kornizën teorike të islamizmit. Veçanërisht me termat “xhahilijje” (inJORANCë) dhe “shoqëri myslimane” ka krijuar një impakt të madh jo vetëm për brezin e tij, por edhe për ato pasardhës. Nga mendimet e Kutubit më së shumti janë ndikuar grupet militante islame, por një pjesë e mirë e lëvizjeve islamike “të moderuara” i kanë dalë për zot një pjese të trashëgimisë së tij. Gjithashtu, Kutubi zë një vend të veçantë edhe brenda Vëllazërisë Myslimane që nga vitet 1950 kur u bë pjesë e këtij grupimi e deri në çastin kur u ekzekutua me varje. Mendimet e tij kanë vijuar të ndikojnë veçanërisht mbi brezin e ri të vëllazërisë gjatë viteve 1970.(Nimnim, 2010:87).

Vëllazëria nuk ka mundur të nxjerrë më një Sejjid Kutub. Veprat e Kutubit si “Shenjat në Rrugë” dhe “Nën Hijen e Kuranit” kanë arritur tek një numër i madh anëtarësh të vëllazërisë. Megjithatë, një pjesë e mirë e mendimeve të Kutubit nuk kanë qenë në përputhje me mendimet e themeluesit të vëllazërisë si Hasan el-Benna dhe të Murshidëve të Përgjithshëm.(Nida, 2013:63) Pas viteve 1980 vëllazëria ka kaluar gjithnjë e më shumë drejt një vije të moderuar kundrejt regjimit, ka bërë aleanca zgjedhore me parti të tipit sekular. Për këtë kanë treguar kujdes të zgjedhin njerëz të moderuar të cilët nuk do ta bezdisnin regjimin. Për të fituar një status ligjor kanë qëndruar larg dhunës dhe janë munduar të marrin pjesë në zgjedhje pavarësisht presioneve të qeverisë. Ndërkohë influenza e Kutubit mbi vëllazërinë është dobësuar në mënyrë të konsiderueshme. Në ditët e sotme, megjithëse vëllazëria tregon një respekt të madh për kujtimin e “shehidit” Sejjid Kutub, vetëm një pjesë e trashëgimisë së tij merret si referenë nga ata.

Janë të shumtë akademikët, gazetarët dhe studiuesit të cilët pranojnë faktin se Sejjid Kutubi ishte formuluesi i islamizmit teorik në periudhën post-kolonialiste. Në të vërtetë, po të përjashtojmë Mevdudin (1903-1979), asnjë ideolog islamist nuk ka qenë kaq influent sa Sejjid Kutubi për kohën kur ai jetoi por edhe për periudhën pasuese. Punimet e Kutubit janë përkthyer

në shumë gjuhë – turqisht, persisht, në malaji, në urdu, në anglisht, frengjisht, gjermanish, shqip, boshnjakisht etj. Përveç kësaj, janë të shumta faqet e internetit të cilat publikojnë botimet e Kutubit dhe interpretimet e veprave të tij. Në këtë mënyrë, mund të thuhet influenca e universit mendimor të Kutubit ka arritur tek pjesë të mëdha të të gjithë myslimanëve të botës.

Ata që janë ndikuar më së shumti nga mendimet e Kutubit kanë qenë grupet militante islamike. Organizatat xhihadiste dhe organizata egjiptiane Xhemaatu’l-Islamije të frymëzuara nga mendimet e Kutubit në fund të viteve 1980 dhe fillim të viteve 1990 ndërmorën shumë akte dhune karshi regjimit të Husni Mubarakut. Madje, pas sulmeve të 11 Shtatorit shumë shkrimtarë perëndimorë i kanë përmendur afër emrit të Kutubit emrat e liderëve të El-Kaides, duke u shprehur se Kutubi ishte burimi më i madh i mendimit të Osama bin Ladenit dhe drejtuesve të tjerë të El-Kaides. (Calvert, 2010:4). Por, ka patur edhe shumë lëvizje islamike “të moderuara” të cilat ishin kundër akteve të dhunës e që i kanë dalë për zot trashëgimisë së Kutubit. Rashid Gannushi i cili është lideri i grupit “Nahda” në Tunizi, grup që njihet si degë e Vëllazërisë Myslimane ka theksuar se e ka zhvilluar mendimin e tij duke lexuar veprat e Kutubit. Përveç myslimanëve sunnitë, edhe në Republikën Islamike të Iranit, pjesa dërrmuese e banorëve të së cilës janë shitë, i është kushtuar një rëndësi e veçantë Kutubit, mes tjerash janë shtypur pullë postare me foto të tij (Carre, 2003 : 9).

Kutubi i ka influencuar në një mënyrë apo tjetër thajse të gjitha lëvizjet islamike të botës. Mirëpo, ç’vend zë ai brenda Vëllazërisë Myslimane në të cilën aderoi në fillim të viteve 1950 dhe nuk u nda nga ajo deri në kohën kur ai vdiq? Si e kanë trajtuar ata Kutubin i cili ishte themeluesi i dytë i lëvizjes pas Hasan el-Benna-së? Si kanë ndikuar mendimet e tij te brezat e mëvonshëm që u rritën brenda vëllazërisë? Nxjerrja në pah e ndikimit të Kutubit mbi vëllazërinë do të na japë disa të dhëna mbi strategjinë që do të ndjekë vëllazëria në këtë periudhë të vështirë që po kalon lëvizja pas puçit që iu bë Mursit në korrikun e vitit 2013.

3.10.1 Jeta e Sejjid Kutubit

Sejjid Kutubi Lindi në shtator të vitit 1906 në qytezën e Mushas, në provincën e Asjutit në pjesën e mesme të Egjiptit. Musha ishte një qytezë e madhe që banohej nga myslimanë dhe të krishterë dhe e rrethuar nga toka bujqësore nga ku e nxirrnin fitimin shumë familje. Kutubi u rrit në një familje besimtare. I ati i tij ishte përgjegjësi i zonës i partisë Kombëtare të Mustafa Kamilit dhe në të njëjtën kohë edhe njëri ndër ortakët e organit publicistik të partisë. Pasi mbaroi hafëzllëkun u regjistrua në shkollën e Mushas nga e cila edhe diplomoi në vitin 1918. Në vitin 1925 u regjistrua në Daru‘l-Ulum në Kajro.(Hamuda, 1987: 23). Gjatë viteve 1928-1929 vazhdoi Akademinë e Shkencave, të themeluar në vitin 1872 e cila do t’i shërbente për të plotësuar nevojat që kërkonte fakulteti i Edukimit i universitetit të Ez,herit. Të marrit mësim prej të njëjtës akademi bashkë me themeluesin e vëllazërisë Hasan el-Benna është një veçori e përbashkët e të dyve.



Kutubi e mbaroi arsimimin në vitin 1933 dhe nisi punë në ministrinë e Arsimit (Kepel, 1992: 45).Që nga viti 1942 Kutubi shkroi vepra të rëndësishme në poezi dhe letërsi (Aboul-Enein, 2010:123). Me ndikimin e shkrimtarit egjiptian Mahmud Akkad nisi të shkruajë vepra të letërsisë popullore. Në të njëjtën kohë shkruante vjersha dhe përralla. Vepra me përralla e quajtur “Gjembat” flet për një histori dashurie të trishtuar , për jetën e tij. Ndoshta nga kjo histori dashurie ai do të jetojë beqar gjithë jetën. Jusuf Nada që trajton lidhjen e Kutubit me poezinë dhe letërsinë shprehet kështu lidhur me të: “Ai ishte një filozof dhe kishte shumë dije për islamin, në të njëjtën kohë ishte edhe poet. Shkroi plot 24 libra të respektuar duke i sjellë bashkë islamin, filozofinë dhe poezinë” (Nada-Tomson, 2012:24).

Në vitin 1948 u dërgua nga Ministria e Arsimit në Shtetet e Bashkuara të Amerikës për të kryer studime mbi sistemin arsimor. Qëllimi i vërtetë në dërgimin e Kutubit ishte që ai të njihte nga afër Perëndimin dhe të zbuste mendimet e tija radikale nacionaliste (Aboul-Enein, 2010:123). Megjithatë, eksperiencia amerikane e Kutubit bëri që të forcohen më shumë kritikrat e tij kundrejt Perëndimit dhe të afrohej me Vëllazërinë Myslimane. Kur u kthye në Egjipt në vitin 1951 ai i ka shprehur hapur kritikrat e tij ndaj Amerikës. Në shkrimet e tij ai tregon mbi vrojtimet që kishte bërë në fusha të ndryshme si racizmi, veshja e gruas, kisha e materializmi dhe shprehet se Amerika ndodhej në një gjendje shumë të rëndë sa i përket aspektit të moralit. Përveç SHBA-ve ai ka kritikuar edhe Rusinë duke thënë se Rusia ishte një armike e hapur dhe e pashpirtë e islamit.

3.10.2 Aderimi në vëllazërinë myslimane dhe arrestimi i tij

Pas një kohe të shkurtër nga kthimi i tij prej Amerike Kutubi do të japë dorëheqje nga Ministria e Arsimit. Gjatë kësaj periudhe kishte krijuar lidhje me vëllazërinë dhe kishte aderuar në lëvizje me ndërmjetësimin e Salih Ashmaviut. Pas grushtit të shtetit që Oficerët e Lirë e bënë në vitin 1952 nën udhëheqjen e kolonelit Xhemal Abdunnasirit, Kutubi u zgjodh në kryesinë e Vëllazërisë duke u emëruar si përgjegjës i aktiviteteve të thirrjes. Gjatë vitit të parë të grushtit marrëdhëniet midis vëllazërisë dhe Naserit kanë qenë të mira. Megjithëse pas grushtit ai i mbylli të gjitha partitë politike, vëllazërinë nuk e preku. Shumë të dënuar politikë, nga të cilët një pjesë e mirë i përkisnin vëllazërisë u liruan. Madje, njërit ndër bulevardeve më të mëdhenj të Aleksandrisë i dha emrin e Hasan el-Benna-së. Naseri nuk ishte mjaftuar me kaq, ai kishte ngritur një hetim për vrasësit e Benna-së dhe i kishte zënë e dënuar ata që kishin kryer atentatin (Mitchell, 1993:106).

Megjithatë nuk ka zgjatur shumë që policia ushtarake dhe vëllazëria t'i prishnin marrëdhëniet ndërmjet tyre. Këshilli i Komandës Revolucionare e ka parë gjithnjë si rivalin kryesor Vëllazërinë Myslimane e cila kishte një rrjet të gjerë organizimi (Cleveland, 2008:341). Në janar të vitit 1954 qeveria kishte lajmëruar mbylljen e vëllazërisë duke arrestuar 430 anëtarë të saj, në mesin e të cilëve edhe murshidin e përgjithshëm el-Hudejbiun. Në mbylljen e vëllazërisë ndikuan ngjarje si mosmarrja pjesë e saj në defilimin në mbështetje të lirisë, organizuar nga qeveria, struktura paramilitare brenda ushtrisë dhe revoltat që ndodhnin nëpër universitete. Gjithashtu, kërkesat e Vëllazërisë që qeveria të ristrukturohej sipas parimeve islame kishte shkaktuar pakënaqësi në policinë ushtarake (Mitchell, 126). Kështu, udhëheqësit e lëvizjes e kishin kuptuar se me Naserin nuk mund të kishte më një ujdi sepse ai e shihte lëvizjen si një rivale të pushtetit të tij. Në këtë kohë kur për vëllazërinë nisi një periudhë e vështirë, Kutubi u emërua si drejtues i propagandës së Vëllazërisë Myslimane (Kapel, 1992:49).

Gjatë një fjalimi në Aleksandri më 26 tetor 1954 Naserit iu bë një atentat nga i cili shpëtoi pa marrë ndonjë plagë.³⁰ Personi që ndërmori atentat i quajtur Muhammed Abdu-llatif ishte kapur dhe kishte pranuar se ishte pjesë e paramilicisë së fshehtë të Vëllazërisë (Aboul-

³⁰ Megjithëse u gjuajtën nëntë plumba, shpëtimi i Naserit pa marrë plagë u bë shkak që ngjarja të shihet me dyshim. Në rrethanat e kohës, është menduar se qeveria e inskenoi sulmin për të shpëtuar plotësisht nga Vëllazëria. Këtë dyshim e pohojnë edhe lajmet negative kundër Vëllazërisë të botuara në organet e shtypit pro-qeveritar. (Mitchell, 151.)

Enein, 118). Nga ana e tyre, drejuesit e vëllazërisë deklaruan se e dënonin atentatin dhe se nuk kishin lidhje me ngjarjen. Por, Këshilli i Komandës Revolucionare që kishte kapur një rast të volitshëm për të sulmuar Vëllazërinë formoi një gjyq prej tre vetësh, anëtarët e të cilit ishin Xhemal Salim, Enver Sedat dhe Husein esh-Shafi. Edhe pse nuk u gjet ndonjë provë e lidhjes së tyre me atentatin u vendos dënim me ekzekutim për murshidin e përgjithshëm Hasan el-Hudejbi, dënim i cili më vonë u konvertua në dënim të përjetshëm. Për tre anëtarë të Këshillit Drejtues të Irshadit u vendos ekzekutim dhe shtatë të tjerëve dënim i përjetshëm. Në 9 dhjetor janë ekzekutuar me varje 6 persona midis të cilëve kishte edhe anëtarë kryesie (Mitchell:151-160).

Pas tentativës për atentat ndaj Naserit, ashtu si shumë anëtarë të tjerë të vëllazësisë edhe Kutubi ishte arrestuar dhe ishte keqtrajtuar në mënyrat më të rënda. Një pjesë të dënimit e kishte kaluar në kampet e punës së detyrueshme në terr, ndërsa pjesën tjetër në spitalin e këtij kampi për arsye të rëndimit të gjendjes shëndetësore. Në spital, Kutubi kishte mundur të gjejë mjedis për të shkruar ku ka arritur të përpilojë tefsirin e tij të famshëm “Fi dhilali’l-Kuran” dhe libra të tjerë të cilët ka arritur ti botojë në Kajro duke i dërguar në formë kapitujsh.

3.10.3 Ekzekutimi i Kutubit

Pas një burgosjeje prej dhjetë vjetësh ai është lënë i lirë në vitin 1964. Menjëherë pas daljes nga burgu do të realizojë botimin e veprës “Shenjat në rrugë” nga shtëpia botues Vehbe, libër i cili do të influencojë lëvizjet myslimane në botë. Në gushtin e vitit 1965 udhëheqja e Naserit deklaroi se kishte zbuluar një komplot tjetër dhe me këtë pretekst arrestoi edhe Kutubin sepse sipas akuzuesve në të gjitha bastisjet që ishin bërë ishte gjendur libri i tij (Kepel, 1992:44). Gjatë gjyqimit të Kutubit si prova do të përdoren edhe botime të tija të dala nga Ministria e Vakfeve. Në mënyrë të veçantë, kryetari i Komisionit të Fetvasë Abdullah Sibki kishte një qasje negative ndaj librit “Shenjat në rrugës” duke e përngjasuar Kutubin me harixhitët dhe librin e tij si një komplot ndaj revolucionit. Këto kritika e zeruan çdo mundësi marrëveshjeje midis Kutubit dhe regjimit. Në anën tjetër, shkrimet e Sibkit ia kishin shtuar edhe më shumë famën librit të Kutubit duke e bërë atë akoma edhe më të rrezikshëm për regjimin (Kepel, 1992:78).

Nën këto kushte, Kutubi së bashku me dy shokë të tij janë gjetur fajtorë pas një procesi të shkurtër gjyqësor dhe janë dënuar me ekzekutim (Kepel, 1992:45). Pas këtij vendimi, shumë liderë arabë duke qenë të shqetësuar për përshkallëzimin e gjendjes i kanë kërkuar Naserit që ekzekutimin ta kthejë në ekzil apo dënim të përjetshëm. Vetë motra e Kutubit por edhe shumë të

tjerë u munduan ta bindin Kutubin të shkonte në ndonjë vend tjetër arab. Ndërsa Kutubi i ka refuzuar propozimet duke thënë se “nëse do të më ekzekutojnë, atëherë fjalët e mia do të marrin më shumë kuptim”. Kështu në shkurt të vitit 1966 Kutubi është ekzekutuar me varje (Aboul-Enein, 2010:127; Hamuda, 1987:143; Al-Halidi, 1981: 43). Me të vërtetë, ashtu siç kishte thënë, vrasja e tij e kishte rritur impaktin e mendimeve të tij dhe veprat e Kutubit ishin përkthyer në shumë gjuhë të botës, duke u kthyer në libra kryesorë për të gjitha lëvizjet myslimane.

3.10.4 Mendimet dhe Ndikimi i Kutubit

Kutubi i arrestuar në vitin 1954 fillimisht i ka vijuar shkrimin e veprave në spitalin e burgut. Pas daljes nga burgu në vitin 1964 botoi librin “Shenjat në Rrugë” i cili zë një vend të veçantë në publikimet e tij. Vepra në fjalë përbëhet prej trembëdhjetë kapitujsh, ndërsa katër prej tyre janë shkruar si tefsir (koment) Kurani, që e kanë burimin te vepra *Fi dhilali 'lKur'an*. Në këtë libër ai ka tërhequr vëmendjen në termin e “xhahilijetit” të cilin e përkufizon kështu: “... një shoqëri e cila nuk i dorëzohet Allahut në kontekstin e besimit, mendimit, adhurimit dhe ndalesave, ajo është një shoqëri e injorancës. Sipas këtij shpjegimi, të gjitha shoqëritë e botës në këtë kohë janë injorante... edhe ato shoqëri që e quajnë veten myslimane janë injorante. Këtu ato nuk i cilësojnë injorantë se pranojnë dhe adhurojnë dikë tjetër si Zot, por për shkak se nuk e organizojnë jetën e tyre duke iu dorëzuar Allahut.”(Kutub, 2005)

Kutubi i cili e përkufizon në këtë mënyrë shoqërinë e injorancës tërheq vëmendjen se përpara se të formohet një shoqëri islame fillimisht duhet që zemrat e njerëzve të mos adhurojnë kënd tjetër veç Allahut. Sepse, sipas tij veçoria më e madhe e shoqërisë myslimane është mosadhurimi i asgjëje tjetër veç Allahut dhe mospërfundimi ndaj asgjëje tjetër veç ligjeve të Allahut. “Ata që nuk gjykojnë sipas ajeteve të Allahut, nga njëra anë refuzojnë Allahun dhe cilësitë e Tij, e nga ana tjetër tentojnë të shtojnë tek vetja e tyre cilësitë e Allahut.” Ai shprehet se hukmi (dispozita) i Kuranit se “Kush nuk gjykon sipas verseve që ka zbritur Allahu, ata janë mosbesimtarët e vërtetë” nuk mund të interpretohet. (Kutub, 2005:2-889) Për këtë arsye, “vetëm një grup njerëzish të cilët adhurojnë, besimet i kanë të bazuara vetëm tek Allahu e askush tjetër pos Tij mund të formojnë me sukses një shoqëri myslimane. Kushdo që ka dëshirë të jetojë një jetë sipas rregullave të islamit do të bëhet pjesë e kësaj shoqërie ku besimi, adhurimet e ligjet që do të aplikohen, do të jenë vetëm ato që ka lejuar Allahu.

Kutubi shprehet se shoqëria e injorancës do të shkrihet brenda shoqërisë myslimane në mënyrë të paqte ose me luftë. Sipas tij, duke parë shembujt e të shkuarës shoqëria e injorancës do të preferojë luftën me atë myslimane. Kjo ka ndodhur kështu që nga koha e Nuhut deri në atë të profetit Muhamed. Për këtë arsye, “është e qartë se nuk mund të formohet apo të ketë vazhdimësi një shoqëri myslimane e cila nuk ka fuqinë e mjaftueshme për të përballuar shoqërinë e injorancës. Kjo fuqi duhet siguruar në të gjitha fushat; pra në besim dhe përkushtim, në edukim dhe moral, në aspektin e vazhdimësisë së organizimit të shoqërisë dhe në fuqinë fizike.”(Kutub, 1983:23) Kutubi thekson se edhe nëse nuk e arrin fuqinë për të fituar ndaj shoqërisë së injorancës, shoqëria myslimane më së paku duhet të arrijë fuqinë për t’u bërë ballë sulmeve.

Kutubi shprehet se “ndërtimi i sundimit të Allahut, dhënia fund e sundimit të njeriut, të marrurit e sovranitetit nga hajdutët dhe kthimi tek Allahu, sigurimi i aplikimit të sheriatit dhe heqja e ligjeve të bëra nga njeriu është diçka që mund të bëhet vetëm me kumtim (*teblig*)” dhe se pas tebligut vjen “xhihadi”. Sipas tij, është e gabuar ta shohësh xhihadin vetëm si mbrojtje të atdheut. “Ajo shoqëri që e pranon islamin si vetëdije është një shoqëri e cila ka besimin e vet dhe po ky besim e përkufizon mënyrën e jetesës së kësaj shoqërie. Në këndvështrimin islam, e vetmja gjë që kjo tokë mund të arrijë me sukses është të jetë kështjella e besimit, tokë në të cilën ndiqet rruga e Allahut. Në një rast të tillë, të mbrosh “tokat e islamit” nënkupton mbrojtjen e besimit islam, mënyrën islame të jetesës dhe të shoqërisë islame.” (Kutub, 2013:17).

Kutubi i cili i përkufizon si “inJORante” të gjitha shoqëritë mbi sipërfaqen e tokës, përfshirë këtu edhe ato myslimane, besonte se rendi social ishte plotësisht i shthurur. Ndryshimin e këtij rendi ai e lidhte me formimin e shoqërisë myslimane dhe xhihadit islam për të vendosur besimin e Allahut. Përkundër rendeve të ndryshme politike të cilat e kishin vënë nën ndikim botën islame dhe që Kutubi këto i shpjegonte si një ideologji sistematike islame, Ai mendonte se islami nuk mund të jetohej në kuptimin e plotë të fjalës në rendet shoqërore të injorancës, por në një rend që ai e quante shteti islam, i cili do të jepte drejtim politikës, ekonomisë dhe shoqërisë. Për të shpëtuar nga kjo gjendje e keqe në të cilën ndodheshin myslimanët duhet të përqafonin të vërtetën hyjnore. Një shoqëri myslimane e lidhur plotësisht me parimet e Kuranit do të krijonte epërsi ndaj kundërshtarëve dhe do t’i drejtonte njerëzit për një prosperitet, paqe dhe kënaqësi shpirtërore (Calveret, 2010:4).

Të ndikuar nga Kutubi, militantët myslimanë arritën drejt një strukture të mendimit e cila i justifikonte atyre përpjekjet qoftë edhe me dhunë kundër regjimeve sekulare burokratike-

autoritare. Në vitet 1980, disa grupe islamiste përveç fuqive perëndimore të cilat i emërtonin si “armiku i largët” nisën të mendojnë se duhej luftuar më shumë ndaj “armikut të afërm”, që ishin regjimet autoritare të shteteve islame. Mervan Haddadi dhe Vëllazëria Myslimane e Sirisë duke u ndikuar nga mendimet mbi xhihadin të Kutubit hynë në përplasje me “regjimin Baath që ishte me shumicë alevite”. Organizatat e Xhemaatu’l-Islamije të Egjiptit në fund të viteve 1980 dhe në fillim të viteve 1990 nisën të bënin akte dhune karshi regjimit të Mubarakut.

Përveç grupeve militante islamike, ka edhe grupe të “moderuar” islame të cilat i dolën për zot trashëgimisë së Kutubit. Lideri i grupit ”Nahda” në Tunizi fliste se ai ishte i dhënë në leximin e veprave të Kutubit (Burgat-Dowel, 1997:64). Politikani maroken Abdullah Benkirane nga partia Konservatore e njëshmërisë (tevhid) dhe reformimit (islah) pasi ka lexuar librin *Shenjat në rrugë* të Kutubit shprehet: “Në saje të tij nisa të kuptoj se librat e Kutubit ma ndryshuan jetën time plotësisht” (Burgat, 94). Lideri dhe ideologu i Frontit Shpëtimtar Islam të Moros, Shejh Ahmet Hashim shprehet se është frymëzuar nga Kutubi për të hedhur farat e revolucionit islamik në vendlindjen e tij, në Bangsamora (Cruz, 2008:4). Ali ibn Haxh i cili ishte ndër zënëdhënësit kryesorë të Frontit të Shpëtimit Islamik në Algjeri shprehet se i ka përdorur mendimet e Kutubit për të shpjeguar nevojën e vendosjes së rendit hyjnor (Arjomand, 1988:97). Gjithashtu, edhe tek shiat Kutubi ka patur ndikim , është çmuar për kontributin që Kutubi ka patur në revolucionin islamik (Carre, 2003:9).

Personaliteti më i njohur i rrymës kutubiane është vëllai i Sejjid Kutubit, profesori Muhammed Kutub. Redaktimi dhe publikimi i veprave të Sejjid Kutubit në mënyrë më të plotë është bërë në vitet 1980, 1990 nga Muhammed Kutubi (Kepel, 2004:175). Pasi u lirua nga burgu në vitin 1972 Muhammed Kutubi nisi të jetojë në Arabinë Saudite dhe në vitin 1975 kishte shkruar një letër të gjatë për organin medjatik të Vëllazërisë Myslimane në Liban “esh-Shebbab” (Rinia) ku kishte mbrojtur mendimet e të vëllait. Sipas tij, mendimet e Sejjid Kutubit në asnjë rast nuk e bëjnë qujanë jobesimtare shoqërinë. Në këtë letër të shkruar ai thekson se shumë herë Sejjid Kutubi i kishte thënë atij: “Ne nuk jemi gjykues, por thirrës; ajo çka bëjmë nuk është të japim vendim por të bëjmë thirrje”. Pas ndikimit që formoi kjo letër janë të shumta veprat që janë shkruar për të interpretuar veprat e Kutubit. Muhammed Kutubi i cili kishte shkruar shumë libra duke u bërë në njërin ndër mendimtarët më të shquar modern myslimanë, ka vdekur në vitin 2014 në Xhidde të Arabisë Saudite.

3.10.5 Vendi i Kutubit brenda Vëllazërisë Myslimane

Themeluesi i Vëllazërisë El-Benna, përveç theksit të përmirësimit të rendit është marrë edhe me problemet politike, ekonomike e sociale të Egjiptit nën invazionin anglez. Ai ia ka përkushtuar veten luftimit të ndikimit negativ të kulturës perëndimore, cionizmit dhe kolonializmit perëndimor. Pas vrasjes së el-Bennas në vitin 1949, Sejjid Kutubi që aderoi në vëllazëri ka ndjekur rrugën e el-Benna-së në luftën kundër hegjemonisë perëndimore. Kutubi i ka nxitur myslimanët që të luftojnë edhe kundër pushteteve të vendeve të tyre që kanë devijuar. Ka ngulmuar në faktin se myslimanët në vend të regjimeve sekulare duhet të pranohet rendin islam që parasheh sheriatin. Ai i ka ftuar myslimanët e Egjiptit dhe të gjithë të tjerët e botës të bashkohen në këtë ideal (Calvert, 2010:1). Kutubi i cili i përkufizon si “inorante” të gjitha shoqëritë e ruzullit duke përfshirë këtu edhe ato islamike, besonte se rendi ishte i prishur tërësisht. El-Benna dhe murshidi i përgjithshëm el-Hudajbi, në të kundërt të Kutubit mendonin se sistemi nuk ishte i prishur plotësisht dhe se duhej vazhduar në përpjekjet për përmirësimin e tij (El-Verdani, 2011:45). Pra, ndërsa Kutubi bënte shenjë për një revolucion, drejtimi i vëllazërisë nxirrte në plan të parë “përmirësimin” (Aboul-Enein, 2010:127).

Për këtë arsye, reagimi i parë brenda vëllazërisë ndaj *Shenjave në rrugë* erdhi nga murshidi i përgjithshëm Hasan el-Hudejbi. Në librin e tij “Jemi thirrës e jo gjykatës” ai kritikon librin “Katër nocione në Kuran” të Mevdudit, ku hasen disa shprehje që kalojnë në veprën e Kutubit. Hudejbiu ka konstatuar se torturat që përjetoi Vëllazëria janë bërë shkak që në mendjen e më të rinjve të futet mendimi i tekfirit (shpalljes së besimtarëve të caktuar për pabesimtarë). Sipas tyre, dhunuesit dhe ata që i urdhëronin nuk mund të ishin myslimanë. El-Hudejbiu e ka shkruar këtë libër që të rinjtë myslimanë të sillen më të matur (Kapel, 1992:79).

Sipas Hudejbiut, detyra e vëllazërisë ishte të bënin teblig (thirrje) brenda shoqërisë ku ato jetonin. Ai nuk e përkufizon plotësisht shoqërinë si “inorante” por pranon se pjesa më e madhe e shoqërisë gjendeshin në injorancë (*xhehl*) (Al-Hudaybi, 2002:34). Në fakt të dyja fjalët vinin nga e njëjta rrënjë. Po të mendohet kuptimi i fjalës xhahilije në periudhën e hershme të Islamit, mes myslimanëve kjo fjalë mbartte një kuptim më të thellë. Ndërsa fjala *xhehl* nuk ishte asgjë më shumë se “padituria” e cila mund të përmirësohej me thirrje e këshillë. Në këtë kontekst, el-Hudejbiu i cili theksonte se për të qenë mysliman mjaftonte thënia e kelimet e shehadetit,

shprehej se nuk mund të konsideroheshin si qafirë myslimanët vetëm për faktin se ishin mëkatarë (Kepel, 1992:79).

Nga këto mendime të Hudejbiut, një pjesë e të moshuarve të vëllazërisë nisën të tregojnë interes ndaj tefsirit të Kutubit “Fi dhilalil Kuran”. Ndërsa vëllai i Kutubit Muhammedi lidhur me botëkuptimin e Sejjidit në letrën e botuar në gazetën *esh-Shebbab* shprehej kështu: “Në shkrimet e tij nuk gjendet asnjë shprehje e cila të jetë në kundërshtim me Kuranin apo sunetin, të cilat përbëjnë bazën themelore të vëllazërisë. Me mendimet e themeluesit të vëllazërisë, shehidit Hasan el-Benna dhe veçanërisht me tefsirin e tij “Risale’tu’t- Ta’lim” nuk mund të gjeni asnjë mospërputhje.” Gjithashtu në këtë letër shprehet se shumë herë Sejjid Kutubi i kishte thënë atij: “ne nuk jemi gjykues, por jemi thirrës; ajo çka bëjmë nuk është të japim gjykim por të bëjmë thirrje”(Kepel, 1992:83).

Shkrimtarët islamistë të grupeve reformatore edhe pse e pranojnë se grupet më ekstreme revolucionare janë ndikuar nga Sejjid Kutubi kanë parashtruar faktin se veprat e tij nuk janë studiuar e kuptuar sa duhet. Në këtë pikë, njëra ndër punimet më të rëndësishme në aspektin e tejkalimit të keqkuptimeve të librave të Kutubit është vepra e Jusuf Azamit i cili ishte anëtar i krahut libanez të vëllazërisë. Në punimin e tij të botuar në vitin 1980, Azami thekson se nocioni “xhahilijje” i Kutubit nuk e përmban aspektin e tekfirit (ekskomunikimit). Sipas tij, nuk duhen ngatërruar termat *xhahilijet* dhe *tekfir* dhe duhet pranuar se ato janë të ndryshme.(Hamuda, 1987:108)

Megjithatë ai shprehet se jo gjithçka që thotë Kutubi është e drejtë dhe se është e papranueshme që shoqëritë në të cilat jetojnë myslimanët të mos emërtohen si “dar’ul islam”. Sipas tij, mendimi i Kutubit për injorancën lidhet me burgjet çnjerëzore të regjimit të Naserit. Kutubi në këto burgje është përballur me tortura të rënda dhe këtë libër e ka shkruar në burg. Për këtë arsye, ai shprehet se fjalët dhe fjalitë në veprat e Kutubit nuk është e drejtë të merren ashtu siç i ka përdorur ai (Kepel, 1992:85-86).

Përveç analizës së detajuar të veprave të tij, vitet 1970 ishin vite kur mendimet e Kutubit mbi myslimanët e “vërtetë” dhe “të stisur” patën një ndikim mbi brezin e ri të Vëllazërisë Myslimane. Trashëgimia e Sejjid Kutubit e vijoi ndikimin e tij deri në fund të viteve 1970 mbi një pjesë të madhe të Vëllazërisë Myslimane. Megjithatë, Tilmisani i cili pasoi el-Hudejbiun në vitet 1980 nisi t’i japë rëndësi të madhe pjesëmarrjes në politikë dhe ndërtoi aleanca zgjedhore me partitë sekulare të qasjeve të ndryshme ideologjike. Në këtë periudhë të re, naseristët që më herët

njiheshin si armiq ose komunistë u kthyen në forca bashkëpunuese me Tilmisanin, i cili imazhin e vëllazërisë në elita dhe në shoqëri e ktheu nga “fetare” në një qasje më të gjerë me qëllime “kombëtare”. Kjo strategji e re e tregoi veten edhe në tetë anëtarët e vëllazërisë që shkuan në parlament. Deputetët e Vëllazërisë treguan një profesionalizëm shumë herë më të moderuar. Në të kundërt të pritshmërive të elitave sekulare politike, këto deputetë më shumë u morën me problemet socio-ekonomike të zgjedhësve sesa me retorikë fetare (Awadi, 2005:80-82).

Veprat e Kutubit si *Shenjat në Rrugë* dhe *Nën hijet e Kuranit* janë lexuar nga një pjesë e madhe e vëllazërisë (Kepel, 1992:82). Megjithatë, me kalimin e kohës Vëllazëria është larguar nga shumë mendime të Kutubit duke pranuar vetëm një pjesë të trashëgimisë së tij.

3.11 Përfundime

Për nga temat LVM-ja mund të trajtohet në këndvështrime të ndryshme por në këtë tezë u analizua ana politiko-sociologjike e Lëvizjes së Vëllazërisë Myslimane (LVM). Duke qenë se LVM-ja u trajtua si një aktor i rëndësishëm i procesit të ndryshimit shoqëror të Egjiptit, këtu u trajtuan tre teori (teoritë e modernizimit, teoria e vartësisë dhe paradigma e modernizimit) që e shpjegojnë këtë ndryshim. Meqë LVM-ja lindi në kohën kur Egjipti gjendej i kolonizuar, në këtë tezë u morën për bazë mendimet e Teorisë së Vartësisë.

Në tezë u përdorën terma të caktuar për të përkufizuar LVM-në. Nocionet janë mjete të shpjegimit të fenomeneve. Duke qenë se pikënisja e tezës është ndryshimi shoqëror, fillimisht u përkufizua nocioni i ndryshimit shoqëror.

Në thelb **ndryshimi shoqëror** është: “ndryshimi i rrjetave të lidhjeve (rolin dhe statutin) që formojnë përbërjen e shoqërisë dhe si përgjithësim i këtyre ndryshimi i institucioneve dhe të kulturës shoqërore.” (Tezcan, 1991; Erjem dhe Kızılcelik, 1996: 487) Si pasqyrime të veçanta të ndryshimit shoqëror u përcaktuan modernizimi, globalizmi dhe lëvizjet e reja shoqërore.

Në thelb **modernizimi** konsiston në: “ndryshimin e rrjeteve të marrëdhënieve tradicionale, në procesin e arritjes së akumulimit të historisë së gjatë njerëzore në një lloj të ri e që nuk i ngjan të vjetrit”. Në një fazë të përparuar të procesit të modernizimit qëndron globalizmi i cili përkufizohet si “lëvizjen e mallrave/parave, mendimeve dhe të rrjedhjes së shërbimeve në një hapësirë globale si rrjedhojë e zhvillimit të lëvizjes dhe marrëdhënieve të njerëzimit në ditët e sotme në një mënyrë shumë më të shpejtë se më parë”. (Altun, 2002:83).

Ndërsa **Lëvizjet e Reja Shoqërore** përkufizohen si “lëvizjet e formuara në një fazë të kalimit nga shoqëria “industriale” në atë të “shoqërisë post-industriale”, “nga kapitalizmi i organizuar” në “kapitalizmin e organizuar”. Nocioni “i ri” në këtë përkufizim na drejton për një ndryshim jo të së “vjetrës” në aspektin kronologjik por në bazë të klasave dhe sipas grupeve të interesit. (Coşkun, 2007:134-135 dhe 107;Tatar,2013:12) Lëvizjet e Reja Shoqërore janë evidente dhe të ndryshme në shumë vende.

Pyetja që duhet të marrë përgjigje në këtë pikë është se “a mund të vlerësohet Pranvera Arabe si një lloj i lëvizjeve të reja shoqërore?” Nëse do të shohim veprimet të kryera në kuadër të Pranverës Arabe këto shihen se janë “lëvizje shoqërore” që kanë lindur në Afrikën Veriore dhe në Lindjen e Mesme si reagime të popujve që ishin të dobësuar në aspektet ekonomike ndaj drejtimeve autokratike të këtyre vendeve. Samir Amin i ndan këto revolta nga lëvizjet e reja shoqërore ashtu si edhe veprimet e grupeve feministe, ambientaliste dhe rinore. Amin i përgjason këto lëvizje me procesin e popujve të Amerikës Latine në fillim të shekullit 20. Sipas tij, këto lëvizje janë dallga e dytë e zgjimit të popujve të Jugut. Këto lëvizje janë provuesi i dështimit të politikave të ashpra neo-liberale.

Këto lëvizje nisën si ato të shekullit të shkuar. Me këto lëvizje, popujt dhe vendet që janë nën tutelën e sistemit rigjid e rifitojnë pavarësinë dhe ngjallin iniciativë për ndryshimin e botës. Për këtë arsye ato janë mbi të gjitha lëvizjet anti-imperialiste dhe për këtë arsye potencialisht janë antikapitaliste. Sipas Aminit lëvizjet popullore në Lindjen e Mesme nëse do të bashkohen me punëtorët e vendeve qendrore do të rihapin në botë një rrugë socialiste. Kjo deklaratë sipas disave mund të duket utopike. Por, nuk është e drejtë të shpjegosh lëvizjet thuajse njëqind vjeçare si LVM-ja me veprimet e ndodhura gjatë Pranverës Arabe që janë mjete radikale të ndryshimit shoqëror.

Për këtë arsye, hipotezat e Teorisë së Vartësisë janë zgjedhur në mënyrë të veçantë që shpjegojnë dinamikën e brendshme të procesit të ndryshimit shoqëror në Egjipt dhe lindjes e zhvillimit të LVM-së.

Nocioni i dytë kryesor të mund të jetë mjet shpjegimi në tezë është ideologjia politike. Në këtë nocion kryesor marrin pjesë nocionet *islami politik*, *post-islamizmi* dhe *nacionalizmi arab*. LVM-ja është një lëvizje që ushqehet nga islamizmi dhe që në politikbërie e merr si bazë islamin, për më shumë ajo ka dalë në skenë me një koncept të nacionalizmit arab që nuk binte

ndesh me islamizmin. Vetë el-Benna ka marrë pjesë në veprimet nacionaliste kundër imperializmit anglez.

Nocioni tjetër i rëndësishëm i tezës është *organizimi politik*. LVM-ja nuk është një lëvizje e shpërndarë por një lëvizje e strukturuar. Nëse do të vërehet zhvillimi historik i LVM-së, do të shihet se ajo që nga fillimi ka përdorur mënyra moderne të organizimit formal, ka zhvilluar aktivitete sistematike duke u kthyer në një rrymë të rëndësishme e cila e ka influencuar politikën.

Nocioni tjetër i tezës është edhe “Lindja e Mesme” si “vendi” në të cilin LVM-ja dhe Egjipti pozicionohen. Lindja e Mesme është emri i një gjeografie që duke u nisur nga fillimi Perëndimorët i kanë dhënë kuptim për qëllimet e tyre “imperialiste”. Në brendësi të nocionit gjendet i fshehur një kuptim vendi në të cilën jetojnë njerëz të thjeshtë pasuritë e të cilëve mund të zaptohen. Nën nocionin Lindje e Mesme, Egjipti është prezantuar si një shoqëri. Të dhënat që mbledhëm mbi Egjiptin tregojnë se ai nuk mundi të zhvillohet shumë mbi statusin e të qenit “vend periferik” por ishte i mvarur nga politikat e jashtme.

Këto nocione që u përkufizuan në tezë në aspektin teorik janë përdorur për trajtimin e LVM-së.

Në fakt, nocioni i modernizmit ashtu siç është “vlerësuar mangut” nga shumë veta, nuk është një përparim i vazhdueshëm dhe zhvillim. Përsëri nëse do të duhej të citonim Kongar (2012: 304); “*Modernizmi nënkupton që shoqëritë të cilat kanë mbetur prapa në vijën e përparimit njerëzor të arrijnë popujt të cilët në kohën tonë kanë arritur në fundin e kësaj vije zhvillimi. Pra, modernizmi nuk është një proces përparimi por barazimi.*” Mund të thuhet se teoritë e modernizmit mbeten të pamjaftueshme, madje në disa raste mund të japin edhe rezultate të gabuara në shpjegimin e procesit të ndryshimit shoqëror të vendeve periferike. Teorisë së Vartësisë duket më logjike në këtë rast. (1994: 213-214):

Shtetet e Lindjes së Mesme dhe Egjipti janë në statusin e vendeve periferike që janë formuar në kuadër të interesave të Perëndimit (qendrës). Lidhja e qendrës me periferinë drejt qendrës; për Perëndimin kjo është një racionalitet ekonomik, ndërsa për Lindjen është kolonizim. Dështimi i zhvillimit gjithashtu rrit disekuilibrimin rajonal në ndarjen e të ardhurave, në varfëri dhe pabarabartësinë. Të gjitha këto prodhojnë kriza të cilat kërcënojnë autoritetin dhe sistemin.

Marrëdhëniet e vartësisë që cituam më sipër kanë lindur në Lindjen e Mesme e veçanërisht në Egjipt vetëm përmes lidhjes së njëanshme të vartësisë ndaj imperializmit. Procesi

i modernizimit dhe kapitalizimit që kishte nisur në kohën e Mehmet Ali pashës së Kavallës, duke qenë se procesi ishte zhvilluar në hijen e Anglisë ai solli me vete edhe kolonizimin e vendit. Për këtë arsye, lëvizjet si LVM-ja të cilat lindën si reagim i varfërimit të shoqërisë dhe kolonizimit kanë dalë në skenë si rezultat i marrëdhënieve të vartësisë në periudhën moderne.

Po të shohim *dinamikat e brendshme* do të vërejmë se Islami ose besimet e tjera janë elementë kulturorë të shoqërisë dhe varen nga marrëdhëniet tradicionale të shoqërisë. Modernizmi dhe kapitalizmi e dobësojnë kulturën e popullatës vendase duke thurur në vend të tyre rrjetat e marrëdhënieve kapitaliste. Kjo gjendje në mënyrë natyrale ka shkaktuar reagim në shtresat tradicionale dhe është perceptuar si shturje. Për këtë arsye LVM-ja akuzon drejtuesit për largim nga islami dhe na del para si një reagim ndaj zhdukjes së kulturës dhe vlerave të shoqërisë dhe kërcënimit të identitetit shoqëror egjiptian. Në përfundim, ashtu siç edhe thotë Zubaida dalja në skenë e LVM-së nuk është një akumulim i një procesi historik, por rezultat i marrëdhënieve të vartësisë në periudhën moderne.

Zubaida e sheh dështimin e shtetit-komb si shkakun më të rëndësishëm të lindjes së lëvizjeve islamiste dhe përhapjen e tyre në një kohë shumë të shkurtër në të gjithë Lindjen e Mesme. Sipas Zubaidas (1994), hapësira që kishte lënë premtimi për lumturi” i bërë nga shteti modern kishte shkaktuar një kërkim alternative, fenë; xhematet dhe mendimet islame. Në fakt kjo nuk është e vlefshme vetëm për Lindjen e Mesme por edhe për vende të tjera të botës. Nëse do të nisemi nga ky qëndrim, konstatojmë se dalja në skenë e lëvizjeve si LVM-ja i kanë themelet në këtë pikë.

Ana teorike e tezës është menduar në këtë kontekst. Mbi këtë platformë janë shtruar edhe argumentet e pyetjet që pyetën në fillim mbi LVM-në. Këto mund ti radhisim në këtë mënyrë si **gjetje të studimit:**

3.11.1 Kthimi i Ideologjisë së LVM-së nga Islamizmi në Post-Islamizëm

Islamizmi është një sistem mendimi i formuar nga ekole sufiste, tasavvufi si përpjekje për të gjetur zgjidhje të problemeve shoqërore në kuadër të procesit të ndryshimit të shkaktuara nga dinamika të brendshme e të jashtme. Por, ashtu siç e theksuam edhe në tezë islamizmi është në të njëjtën kohë edhe një identitet kulturor por edhe një ideologji politike. Islamizmi nuk konsiston vetëm në aktivitete fetare dhe kthimin në thelbin e besimit. Këtu ka një projekt të

inxhinierisë së shoqërisë. Bëhet fjalë për një tentativë dhe kërkim i kthimit drejt rrënjëve në kohën kur bashkësia fetare ka qenë ideale.

Ndërsa post-islamizmi nuk është një braktisje e konceptit të islamizmit. Islamizmi radikal i cili ka dalë në skenë si reagim ndaj marrëdhënieve të vartëshme që u krijuan nga vendet imperialiste perëndimore kishte dështuar në fund të Luftës së Ftohtë por nuk ishte zhdukur plotësisht. “Islamizmi” i cili ishte në modë gjatë Luftës së Ftohtë e humbi legjitimitetin e tij duke u përdorur nga Perëndimi kundër Bllokut Lindor³¹ (Projekti i Brezit të Gjelbërt). Ndërsa aktorët post-islamistë zhvilluan strategji të reja për t’u integruar në botën e globalizuar. Themeli i kësaj strategjie, ashtu si në islamizëm qëndronte në të qenit në përputhje me Perëndimin, jo kundër tij.

Nëse do të kthehemi tek lidhja e LVM-së me islamizmin duhet theksuar se lëvizja që themeloi el-Benna i cili merrte si referencë Asr-i Saadetin (Epokën e Lumturisë) dhe ishte ndikuar nga tasavvufi, tregoi një qëndrim politik për shkak të kolonizimit të Egjiptit. Sado që LVM-ja të jetë formuar nga dinamika të brendshme ajo është kundër imperializmit në vend dhe ka qenë gjithnjë e shqetësuar nga ai. LVM-ja ka një anë nacionaliste e cila nuk bie ndesh me islammin. Edhe pse ideologjia e majtë ishte përjashtuar, bëhet fjalë për një drejtim anti-imperialist. Shkurtimisht, identiteti islamist i LVM-së nuk është një islamizëm i pastër që mbështetet në shariat. Ashtu siç e trajtuam hollësisht në tezë, aty mbizotëron një islamizëm i cili nuk e kundërshton çdo gjë që sjell moderniteti dhe që është në përshtatje me botën moderne.

LVM-ja e cila ishte radikalizuar deri në vdekjen e el-Bennas me kohë e zbuti tonin për të mos hyrë në përplasje duke zhvilluar një politikë të moderuar, e vijoi udhëtimin pa patur shkarje ekstreme. Në politikën e LVM-së në periudhën e Benna-së kishte patur vazhdimisht një qëndrim në distancë ndaj Perëndimit. Përveç politikave imperialiste të popujve arabë, në vazhdimin e kësaj politike qëndron edhe reagimi që ekzistonte ndaj Perëndimit. Në gjithë atë radikalizim të islamizmit si brenda LVM-së ashtu edhe në Lindjen e Mesme ka ndikuar përjashtimi që Perëndimi i bënte islamiit, kolonizimi dhe shfrytëzimi i myslimanëve kundër Bllokut Lindor. Por, pas vdekjes së el-Benna-së, fillimi i Luftës së Ftohtë dhe ndalimi që iu bë në periudhën e Naserit e shtyu LVM-në të merrte pozicionime të reja. Në këtë periudhë, kërcënimit të botës islame që vinte nga kapitalizmi perëndimor, iu shtua edhe kërcënimi komunist për shkak të

³¹ Grushtet e shtetit që ndodhën në Lindjen e Mesme, krijimi i shteteve të reja, ndarja e të ardhurave sipas shtresave, dalja në pah e xhemateve dhe fuqizimi i drejtuesve të teqeve ka në themel marrëdhënien e ngushtë midis islamistëve dhe Perëndimit.

politikave të jashtme të Naserit. Ka të dhëna se herë pas here për shkak të kërcënimit të Naserit dhe komunizmit LVM-ja ka bërë mbledhje të fshehta me SHBA-të.

Me përfundimin e Luftës së Ftohtë, për Perëndimin dhe SHBA-të tashmë kishte marrë fund rreziku komunist dhe në vend të tij ishte shfaqur islamofobia. Teza e Përplasjes së Qytetërimeve e Huntingtonit dhe tezave të tilla lidhen me këto zhvillime. Mentaliteti që qëndron pas këtyre tezave është ai vjetri i kryqëzatave që kishte Perëndimi përshtatur në ditët e sotme në formë tjetër. Përpykja për përhapjen e frikës së islamizmit nga njëra anë i jepte legjitimitet sërish Perëndimit e nga ana tjetër kishte si qëllim të tërhiqte vëmendjen e popullit nga një turbullim i brendshëm që varej politikat neo-liberale dhe mbajtjen gjallë të mbështetjes ndaj sistemit. Rruga më efektive për t'iu bërë ballë klasave të rrezikshme ishte mbajtja gjallë e një kërcënimi të jashtëm.

Ndërsa Perëndimi po e zgjidhte islamin si një kërcënim të ri për shoqërinë e vet, i shtyu në një zgjedhje edhe lëvizjet islamiste në Lindjen e Mesme; ose të burgoseshin në statutin e tjetrit si armiq të botës moderne, ose të merrnin një identitet të ri islamist (të moderuar) që përputhej me politikat neo-liberale. Ky identitet i ri islamist ka marrë formën e post-islamizmit. Marrëdhëniet që LVM-ja ndërtoi me klasat e kapitalit dhe angazhimi në aktivitetet tregtare ia hapën rrugën integritit të shpejtë në procesin islamist dhe e bënë të humbasë veçorinë e saj si alternativë ndaj Perëndimit. Në lidhje me temën e kthesës post-islamiste të LVM-së nipi i Benna-së, Tarik Aziz dhe Samir Amin kanë mendime të ngjashme. Por, ky proces post-islamist është në shënjestër të kritikave si brenda LVM-së ashtu edhe në sytë e Perëndimit, ku islami politik ende diskutohet si një element kërcënues. Në këtë rast, LVM-ja dhe lëvizjet e ngjashme nuk perceptohen në Perëndim si partitë kristian-demokrate të atjeshme. Edhe nëse aktualisht LVM-ja është e ndaluar pas një eksperience të shkurtër qeverisjeje, ajo ende ka një potencial të fuqishëm edhe në rolin e opozitës. Ajo kërkon të ketë marrëdhënie të mira me SHBA-të. Por, strategjia e LVM-së në një kohë të shkurtër të qeverisjes së saj për ta bërë sheriatin si burimi kryesor i ligjeve dhe përpjekja e Mursit për të drejtuar i vetëm në mënyrë autokratike, i ka rritur shqetësimet se kjo lëvizje ka probleme me demokracinë. Ashtu siç thotë edhe Amin, LVM-ja vijon të përmbajë ende veçori anti-demokratike. Në këtë pikë, në qëndrimin post-islamist të LVM-së nuk ka një qasje bashkëkohore e demokratike dhe ajo financohet në mënyrë të mbuluar nga SHBA-të (Amin, 2013).

3.11.2 Veçoritë që e dallojnë LVM-në nga lëvizjet e tjera islamike

LVM-ja fillimisht doli në rrugë me mendimin për të krijuar një shtet islamik dhe kundër kolonizimit. Qëllimi i saj ishte të arrinte një mjedis të ngjashëm me atë të kohës së Profetit (Asr-i Saadet). U radikalizua pas vdekjes së el-Benna-së por në dekadat e fundit ajo u moderua.

Edhe shumica e lëvizjeve të tjera islamiste paraqesin të njëjtën pamje. Por, veçoria më e rëndësishme që e ndan LVM-në nga ato është fakti se kjo lëvizje është e para që u organizua në mënyrë sistematike, moderne e gjithpërfshirëse në të gjithë Lindjen e Mesme. Një organizim i tillë tek lëvizjet e tjera vërehet vetëm pas viteve 1980. Struktura përbërëse e LVM-së ishte përcaktuar me rregullore dhe anëtarësimet bëheshin në bazë të disa kushteve. Kishte hapur filiale, e kishte kthyer procesin e anëtarësimit në disa faza dhe u kishte ngarkuar përgjegjësi anëtarëve. Por, ajo kishte një qasje autoritare dhe një proces të marrjes së vendimeve nga qendra. Është një organizatë me një hierarki të rreptë ku fjalën e fundit e thotë Murshidi (prijësi). Ajo është e ndarë në pjesë përbërëse si Motrat Myslimane dhe grupet rinore. Ka hapur kompani dhe si pjesë e organizimit në kuadër të ndihmës ndaj të varfërve ka ndërtuar institucione humanitare dhe xhami. Ndërsa për të ndërtuar identitetin e organizatës ka ndërtuar shkolla. LVM-ja deri në vitet 1950 u shtri në Lindjen e Mesme, ndërsa pas viteve 1960 ajo u kthye në një xhemat me shtrirje globale duke u organizuar në Europë dhe Amerikë. Nisur nga vitet 1980 lëvizja ishte munduar të futej në parlament përmes aleancave ose kandidatëve të pavarur dhe më në fund ajo kishte hapur edhe partinë e saj.

LVM-ja ka një koncept të sajën për islamin i cili përmban edhe elementë të tasavvufit e sufizmit të ndërfutura nga el-Benna. Xhihadi nuk nënkupton vetëm luftën, por ai është një kërkim për zgjidhjen e problemit të prapambetjes së shoqërisë islame, për rimëkëmbjen dhe përshtatjen me hapat e kohës. (Kutub, 1983:43) Lëvizja ka si parim mospërplasjen me sistemin në fuqi, marrëdhënien e mirë me pushtetin dhe tenton organizimin (infiltrimin) brenda institucioneve shtetërore duke mos u radikalizuar. Këto cilësi të kësaj lëvizjeje nuk vërehen tek shumë lëvizje tjera që janë bashkëkohëse të saj.

Fillimisht lëvizja ishte marrë me aktivitete anti-imperialiste dhe kundër misionarizmit. Duke qenë se merrte për bazë organizimin në shtresat e ulëta dhe të mesme por nga ana tjetër kishte nevojë edhe për zgjerim, lëvizja kishte edhe një anë pragmatiste duke u hapur drejt qeveritarëve të zgjedhur dhe klasës së pasur. Ajo ka aktivitetin e saj pothuajse në të gjitha fushat

duke përfshirë këtu ekonominë, edukimin, shëndetësinë dhe kulturën. Identiteti (përkatësia) është një veçori e rëndësishme e LVM-së. Fillimisht ajo kishte qëndruar larg politikës me pretendimin se politikanët nuk gëzonin respekt në popull; por, me kohë ajo vetë ishte kthyer në një parti. Ajo është organizuar brenda popullit, pra në kafeteri e xhami. LVM-ja kishte treguar kujdes për të sjellë në pushtet njerëz që vinin nga gjiri i popullit. Shkurtimisht, ajo fillimisht ishte zhvilluar në aspektin mendor e më pas edhe në atë praktik.

3.11.3 Dinamikat e Brendshme dhe të Jashtme Përbërëse të LVM-së

Dinamikat e brendshme dhe të jashtme që ndikuan në daljen në skenë të LVM-së tregojnë një përputhshmëri me njëra-tjetrën. Imperializmi perëndimor për LVM-në është një element përplasjeje. Ndërsa në periudhën post-islamike të viteve 1980 LVM-ja është munduar të lëvizë në përputhje me Perëndimin. Ka hyrë në kërkimin e një aleance strategjike me këtë të fundit. Marrëdhëniet e LVM-së me Perëndimin kanë ndjekur një trajtë që vijon nga negativja drejt pozitives. Ndërsa si dinamikë e jashtme Perëndimi ka zhvilluar një marrëdhënie vartësie me shtetet periferike duke i përçarur të ardhurat nga burimet nga periferia drejt qendrës. Lënda e parë që i nevojitej Perëndimit kështu shkonte nga Egjipti drejt vendeve perëndimore. Më vonë, pasi e përpunonte lëndën e parë duke e kthyer në produkte, qendra përdorte periferinë si treg për konsumim. Si rezultat i këtyre zhvillimeve drejtuesit e periferisë të cilët ishin nën ndikimin e imperializmit perëndimor nisën të ushtrojnë më shumë presion dhe të jenë më autokratikë ndaj kërkesave të shoqërisë së tyre. Kështu, nuk ishte zhvilluar klasa punëtore, demokracia kishte mbetur e gjymtuar dhe pabarazia midis qendrës e periferisë ishte thelluar gjithnjë e më shumë. Si përfundim, pakënaqësia ndaj udhëheqësisë në vendet periferike ishte kthyer në revolta dhe kështu kishte lindur një krizë e drejtimit. Kjo është edhe arsyeja që masat janë vazhdimisht në revoltë. Për pasojë, kjo gjendje çon në lindjen e organizatave opozitare dhe rritjen vazhdimisht të tyre. LVM-ja e cila lindi si pasojë e këtyre revoltave kishte si shkakun më të madh të lindjes së saj ekzistencën e imperializmit. Por, përveç kësaj ka edhe dinamika të tjera që kanë ndikuar në lindjen e këtij subjekti:

1. Heqja e hilafetit
2. Ardhja në pushtet e drejtimeve sekulare në Lindjen e Mesme
3. Fillimi i Luftës së Ftohtë
4. Ndalimi i LVM-së gjatë periudhës së Naserit

5. Rënia e Bllokut Lindor
6. Pranvera Arabe

Gjatë procesit të zhvillimit të LVM-së periudha e Naserit ka ndikuar si dinamikë e brendshme ashtu dhe e jashtme. Në këtë kohë LVM-ja ishte tërhequr nën dhe, ishte radikalizuar dhe brenda saj kishte përjetuar përplasje midis mbështetësve kutubistë që ishin pro dhunës dhe atyre që ishin më të moderuar. Më vonë, LVM-ja u lejua në kohën e Sedatit por u ndalua sërish pas vrasjes së tij. Ndonëse u lejua sërish në periudhën e Mubarakut, ajo u mbajt vazhdimisht nën presion. Mbarimi i Luftës së Ftohtë dhe caktimi i Islamit si armiku i ri prej SHBA-ve/Perëndimit duhet parë si një dinamikë e jashtme e cila ndikoi që LVM-ja të kishte një qasje post-islamiste për shkak të tendencës së saj për të ndërtuar marrëdhënie të mira me Perëndimin. Në këtë kohë, Pranvera Arabe ndikoi si një dinamikë e brendshme dhe e jashtme. Pranvera Arabe u kthye në një rast favorizues që i hapi rrugën asaj për të kërkuar pushtetin e Egjiptit.

Nëse do të shohim se çfarë mund të veçojmë si dinamikë të brendshme, lind nevoja e trajtimit të formimit dhe zhvillimit të LVM-së. Gjendja e anglezëve si kolonizatorë në Egjipt dhe bindja e drejtuesve ndaj tyre i kishte prishur të gjitha ekuilibrat shoqërorë. Për këtë arsye, themelimi i LVM-së fillimisht kishte gjetur vend në nevojën për dëbimin e imperializmit nga vendi e më pas edhe kthimin në Periudhën e Lumturisë.

Në diskutimin e këtyre dinamikave të brendshme e të jashtme dikush kishte marrë për bazë atë të brendshmen e dikush tjetër atë të jashtmen, pra imperializmin. Nëse do të zgjedhim vetëm njërën nga këto të dyja, ajo do të na bëjë të gabojmë në të kuptuarit e Egjiptit. Për këtë arsye, problemet e drejpërdrejta dhe ato rrethanore që kishte shkaktuar imperializmi kishin ndikuar në dinamikat e brendshme. Si përfundim, tensioni qendër-periferi ka qenë vazhdimisht fuqia e parë që i lëvizi gurët në Lindjen e Mesme duke i vënë në lëvizje shumicën e dinamikave të brendshme dhe të jashtme.

3.11.4 Roli i LVM-së në Pranverën Arabe

Pranvera Arabe është një lëvizje popullore e nisur nga grupet e shtresës së mesme dhe qytetare kundër regjimeve shtypëse e autokratike. Gjatë Pranverës Arabe rinia kishte qenë më shumë në plan të parë por, edhe mediat sociale kishin luajtur një rol shumë të rëndësishëm. Ndërsa ndikimi më kryesor kishte ardhur si shkak i kaosit dhe papunësisë së shkaktuar nga

periudha neo-liberale. Masat që u derdhën rrugëve (forcat e majta, liberalët dhe forcat islamike si LVM-ja) kanë patur vetëm tre kërkesa themelore: kërkesën për një qeverisje demokratike, një politikë të jashtme të pavarur dhe ndarje të mjaftueshme nga të ardhurat e prodhimit për popullin.

Sipas Özkan (2011) që në një shoqëri të krijohet revoltë apo revolucion kushtet e këqia ekonomike janë të rëndësishme por një kusht i pamjaftueshëm. Gjithashtu duhet parë edhe perceptimi i gabuar i demokracisë nga ana e drejtuesve, fuqia e opozitës dhe ndikimi i fuqive të huaja. Në lëvizjen popullore në Egjipt, përveç njërit të gjitha kushtet e tjera janë prezente. Po ashtu, edhe në Tunizi dhe Siri, fuqivtë e huaja ishin prezente dhe kishin ndikim në politikbërjen e shtetit.

Në ditët e para të Pranverës Arabe LVM-ja kishte treguar një qasje pragmatiste duke qëndruar në heshtje. Më pas, me tërheqjen e mbështetjes që ushtria i bëri Mubarekut pjesëtarët e kësaj lëvizjeje u vunë në lëvizje. Pas rrëzimit të Mubarakut LVM-ja u kthye në parti dhe duke dërguar delegacione në SHBA i fituan zgjedhjet si parti më e fuqishme. Por, kundështimi i ngushtë që LVM-ja kishte për demokracinë dhe prioriteti që i dha ajo punësimit të kuadrove të saj në instancat shtetërore bëri që ajo t'i hidhte në plan të dytë pritshmëritë e popullit. Si rezultat i kësaj, aleati i vjetër i SHBA-ve, ushtria mori në dorë pushtetin.

Në këtë pikë, Samir Amin e vë gishtin në një problem të rëndësishëm. Nëse Pranvera Arabe kërkonte një lëvizje shoqërore dhe ndryshim, vallë a mundet ajo të ndërtojë një demokraci të tipit perëndimor? Sipas Göle, duke qenë se popujt e Lindjes së Mesme ndahen nga ato perëndimore nga ana kulturore, historike dhe të përbërjes shoqërore, atëherë logjika thotë se ata mund të organizohen dhe të ndërtojnë një demokraci ndryshe nga ajo perëndimore. Por, ashtu siç Erkilet dhe Ali e ka vërejtur shumë më parë, modeli LVM-së në planin ekonomiko-politik është i dështuar. Ose modeli që LVM ka parashtruar është shumë i mbyllur dhe i pakuptueshëm. Ky model nuk ka argumente për të formuar një alternativë ndaj Perëndimit dhe të qeverisjeve tradicionale. Shfaqja e qendrimeve të “moderuar” pas viteve 1990 dhe marrëdhëniet e mira me Perëndimin dhe neo-liberalizmin, e kanë shndërruar atë në një strukturë që e ka harruar “nacionalizimin” dhe epitetin e “ruajtësit të moralit”. Në këtë rast, edhe vetë ata kanë marrë pozicionin e vazhduesit të qeverive të vjetra.

Amin, protestat e Pranverës Arabe i përgjason me përplasjet në Perëndim dhe okupimin e Wall Street-it. Ai i sheh këto lëvizje si vazhdimësi të atyre të Amerikës Latine. Në këtë rast ai

shtron pyetjen se a mundet që shtresat punëtore në Lindje e Perëndim të bashkohen e të krijojnë një dallgë demokracie? Por, gjendja që u krijua gjatë Pranverës Arabe (veçanërisht politikat e LVM-së) i shuajnë këto shpresa. Më pas, Amin shqetësohet për mundësinë e daljes së një mundësie tjetër dhe shton një paralajmërim. Si rezultat i hyrjes në krizë të shteteve-kombe në Lindjen e Mesme, në vend të demokracisë mund të dalin në pah organizime të tipit të medhhebeve (drejtimeve juridike) ose xhemateve dhe kështu në Lindjen e Mesme mund të përhapet një lloj anarkie.

3.11.5 Shtresat Shoqërore në të cilat mbështetet LVM-ja

Në vitet kur doli në skenë LVM-ja, populli egjiptian gjendej i varfëruar nën kolonizimin e imperializmit ku drejtuesit që gjendeshin nën kolonizimin anglez ishin larguar nga populli. Pjesa më e rëndësishme e ekonomisë së Egjiptit gjendej nën drejtimin e kompanive angleze. LVM-ja u themelua në këto kushte dhe baza e saj ishin punëtorët dhe nëpunësit; më pas ajo është hapur edhe drejt fshatrave. Si qëllim kishte dëbimin nga vendi të imperializmit dhe më pas ringjalljen e islamit. LVM-ja i ndoqi këto principe deri në vdekjen e el-Bennas. Ndërsa në kohën e el-Bennas LVM-ja ndërtoi marrëdhënie me profesorë nga el-Ez'heri dhe me njerëz të pushtetit, ajo u përhap më shumë në mesin e shtresave të mesme në fshat e qytet. Por, kur LVM-ja u drejtua drejt politikës post-islamiste pas viteve 1980, impakti i klasave të mesme ishte zvogëluar dhe klasat e edukuara dhe elitat ishin bërë më influente në drejtimin e lëvizjes. Ashtu siç shprehet Husam Temam edhe Erkilet, LVM-ja ka pësuar ndryshim duke u kthyer në një kompani.(Temam, 2012:76)

Me globalizimin, edhe kapitali islam është fuqizuar me anë të investimeve në vende të ndryshme të botës. LVM-ja është shkrirë bashkë me grupe të ndryshme të kapitalit; madje kandidati i parë i saj për president ishte biznesmeni milioner egjiptian Hajrat esh-Shatr. Nipi i el-Bennas Tarik Aziz shprehet se tashmë LVM-së nuk i ka mbetur më një përbërje homogjene, ajo është kthyer në një organizatë heterogjene. Ashtu si në drejtim ka përplasje midis të rinjve dhe të vjetërve, ka edhe një përplasje midis klasave. Nëse LVM-ja do të vinte sërish në pushtet, përsëri ajo do të përjetonte përplasje në gjirin e saj për shkak të lidhjeve organike që ka me grupet e kapitalit.

3.11.6 Modeli Shoqëror që Propozon LVM-ja

Në bazë të të dhënave që parashtruam në tezë kosntatojmë se modeli shoqëror që propozon LVM-ja ka tre pika. I pari është islami politik, i dyti ëshë anti-imperializmi dhe i treti është nacionalizmi që nuk bie në kundërshtim me konceptin e ummetit (bashkësisë islame planetare).

Egjipti ka qenë një shoqëri e kolonizuar, me institucione shoqërore të deformuara, me elemente të shumta të kalbura. LVM-ja merrte për bazë hanbelizmin e ngurtë dhe konservatorizmin, dhe e ka vënë si destinacion të shpëtimit e ka vënë periudhën e Asr-i Saadetit.

LVM-ja kishte mbrojtur drejtësinë sociale dhe duke ngritur institucionet e saj humanitare vazhdimisht kishte vënë theksin tek pabartësia e të ardhurave. Ajo kishte theksuar se rimëkëmbja ekonomike duhet të përfshinte të gjitha pjesët e shoqërisë. Kishte parashtruar modelin e shtetit duke bërë të qartë qëndrimin se duheshin sekuestruar pasuritë që gjendeshin në duart e të huajve, kishte propozuar mbjelljen e tokave shterrë dhe kishin folur për një rimëkëmbje gjithëpërfshirëse. Koncepti i rimëkëmbjes në atë periudhë i përngjante modelit të ekonomisë së përzier që kishin nisur të aplikonin kemalistët e që ishte jashtë “motiveve islame”. Në fakt, parimet e parashtruara në aspektin ekonomik, politik, kulturor e social ishin mendime “idealiste”. Modeli shoqëror që propozonte LVM-ja nuk ishte menduar vetëm për Egjiptin, por në një formë universale. Në fazën e parë ishte menduar dëbimi i imperializmit nga vendi dhe ndërtimi i një shteti të vërtetë mysliman; në fazën e dytë shpëtimi i popujve të Lindjes së Mesme dhe të gjithë popujve të tjerë myslimanë dhe përhapja sa më shumë e strukturës shtetërore të islamit; ndërsa faza e tretë synonte bashkimin e të gjitha shteteve islame duke formuar bashkësinë e vendeve të pavarura islame në formën e ummetit. Në krye të kësaj lidhjeje që të kujton Kombet e Bashkuara do të ishte një prijës (imam). Erkilet e ka përngjasuar me idealin e shteteve të bashkuara socialiste projektin e Benna-së për lidhjen islame. Ky sugjerim i shoqërisë në ditët e sotme cilësohet si një projekt radikal islam. Ky koncept i ndërtimit të një shteti islam ka zgjuar shqetësim në qarqet perëndimore dhe ato sekulariste.

Ashtu si në lindjen dhe zhvillimin e LVM-së edhe në projektet e shoqërisë së kësaj lëvizjeje peshon aspekti përcaktues i el-Benna-së. Ashtu siç u cilësua me detaje edhe në këtë tezë përbërja familjare e el-Bennas, personat nga të cilët ishte ndikuar, ana e tij autoritative, edukimi që kishte marrë, qëndrimi i gjatë në Ismailije dhe Kajro kishte bërë që ai ta njihte mirë përbërjen

shoqërore të Egjiptit dhe në përcaktimin e mirëdetajuar të programit të LVM-së. Benna nuk u besonte zgjedhjeve dhe nevojës së demokracisë. Madje vetë ai kishte thënë se *“deri tani nuk kam parë asnjë person që e meriton të jetë qeverisës e të ketë ardhur në post përmes zgjedhjeve.”*

Pas vdekjes së el Bennas, brenda LVM-së nuk kishte patur një lider tjetër i cili do ta mbante të bashkuar lëvizjen me autoritetin dhe karizmën e tij dhe për këtë arsye brenda saj kishte patur përplasje. Pas viteve 1980, LVM-ja i kishte pasivizuar lëvizjet radikale brenda saj duke hedhur kështu hapat drejt një procesi post-islamist.

Pas viteve 1990, me shpërbërjen e Bllokut Lindor dhe me faktin se demokracia u kthye në një vlerë në rritje në botë, edhe LVM-ja nuk mund të qëndronte jashtë këtij procesi. Prandaj ajo fillimisht hodhi pas ligjërimet për shtet fetar që kishte në fillim dhe nisi të zhvillojë një qasje demokratike e konformiste. Në fakt, që nga vitet 1950 në takimet që ishin zhvilluar me SHBA-të ishte bërë i qartë drejtimi që do të merrte sot lëvizja dhe për këtë arsye, pas vdekjes së Hasan el-Benna-së LVM-ja nisi të marrë një drejtim të ndryshëm nga qasja radikale që kishte në fillimet e saj.

Një tregues tjetër i ndryshimit islamist-të moderuar të LVM-së është profili “i rinisë së re.” Në vitet e fundit, rinia e cila kishte studiuar në Perëndim e që e njihte botën e huaj nisën të kërkonin të drejta për njeriun, demokraci, individualizëm dhe prosperitet dhe e ndikuan edhe vetë organizatën. Shembulli më i mirë në këtë aspekt është fakti se gjatë Pranverës Arabe edhe pse LVM-ja kishte qëndruar larg, rinia e LVM-së i kishte mbushur rrugët.

Përkundër procesit të ndryshimit brenda LVM-së nuk ka shikëputje apo largim nga islami, për ata islami është në qendër të jetës shoqërore e kulturore. Me modelin shoqëror që kishte sugjeruar LVM ndodhet në vështirësi si në aspektin ekonomik ashtu edhe në atë politik. Për këtë arsye, është e pamundur të thuhet me saktësi se çdo të bëjë LVM-ja nëse do të vijë sërish në pushtet. Si një lëvizje me shtrirje globale është e pamundur të parashikosh hapat e mundshëm të LVM-së për shkak të marrëdhënieve të komplikuar që ajo ka ndërtuar me SHBA-të, kapitalin dhe fushat e tjera. Se çfarë ajo do të bëjë varet nga ndryshimet që do të ndodhin në Lindjen e Mesme dhe në botë. Pas Benna-së, në lëvizje nuk ka dalë dot një lider karizmatik.

Si fjalë e fundit duhet thënë se edhe pse LVM-ja është një lëvizje thujse njëqind vjeçare, ajo është kthyer në temë debati në botë vetëm gjatë Pranverës Arabe. Sipas Samir Aminit, i cili e ka shpjeguar këtë lëvizje me një qasje dialektike, LVM-ja po kalon një ndryshim i cili ende nuk ka përfunduar. Sipas Aminit, ata që mund të mendojnë se kjo lëvizje do të moderohet edhe më

shumë mund të gabohen. Kur lëvizjet me bazë fetare apo etnike si LVM-ja nëse do të ndryshojnë drejt sekularizmit, demokracisë, barabartësisë, dhe pro sistemit legjislativ pozitiv, do të jenë në dobi të botës. Por, ushtria e cila përbën peshën më të madhe të pushtetit në Egjipt për më shumë se njëqind vjet, është pengesa më e madhe në plotësimin e revolucionit në Egjipt dhe në instalimin e një qeverisjeje demokratike. Pushteti i LVM-së/Mursit, në vend që të zgjidhte problemet e njerëzve që dolën rrugëve gjatë Pranverës Arabe preferoi të rregullonte kuadrot e saj në shtet (Helbawi, 2016; El-Huvejrini, 2017:78), çka e shqetësoi si opozitën ashtu edhe ushtrinë e cila ishte fuqia garantuese e SHBA-ve në Egjipt.

Legjitimiteti i brishtë me të cilin vetë Mursi në fakt kishte ardhur në pushtet, bëri që të tronditej me një “revolucion të dytë” ku ushtria mori në dorë pushtetin. Sepse ata që dolën në rrugë duke kërkuar një “revolucion të dytë” ishin të frikësuar nga humbja e pushtetit që shpëtuan me sakrifikimin e Mubarakut nga SHBA-të dhe ushtria. Ndërkohë selefistët dhe fronti i majtë/liberal nuk nxorrën zë ndaj grushtit të ushtrisë me qëllim që të shpëtonin nga qeverisja e LVM-së. Por, ky ndalim dhe arrestimet që pasuan atë nuk janë risi për LVM-në sepse historia e LVM-së është një histori ndalimesh e torturash. Për këtë arsye, LVM-ja nuk do të shkatërrohet dhe ajo do të jetë në pritje për të kapur sërish mundësinë më të parë. Kur drejtimi i Sisit të futet në krizë, masat islame do të bëjnë sërish presion për legjitimimin sërish të LVM-së. LVM-ja do të kthehet sërish në kandidatin më të madh potencial të pushtetit dhe ka shumë mundësi që ajo të marrë mësim nga gabimet e së shkuarës dhe të ndjekë një politikë më liberale e më racionale. Sepse, historikisht LVM-ja ka synuar ndërtimin e një shteti islam i cili nuk ka dëshirë të përplasët me vlerat perëndimore e ato demokratike. Por, situatat e reja që mund të zhvillohen në Lindjen e Mesme dhe reagimi që baza e LVM-së do të tregojë ndaj këtyre zhvillimeve do të ndikojnë në politikën e vetë lëvizjes në fjalë. Boshllëku politik në Lindjen e Mesme dhe kaosi që do të shkaktojnë organizata radikale dhe pasqyrimi i këtij botëkuptimi tek islamistët në Egjipt mund t'i hapin rrugë edhe radikalizimit të LVM-së.

KAPITULLI I KATËRT

Intervista dhe komente

Kapitulli i fundit është një prej prurjeve më pretenduese të këtij disertacioni të doktoratës. Bëhet fjalë për intervistat me personalitete të shquara që e njohin në thelb islamizmin dhe politikën islame. Nga pamundësia e takimeve të drejtpërdrejta, komunikimi u realizua nëpërmjet postës elektronike dhe telefonit.

Përmes intervistave me argumente janë kthjelluar tezat e këtij punimi, i njëjti është bërë më frytdhënës, janë zbërthyer probleme dhe amullive me të cilat përballlet bota Islame.

Sëra e pyetjeve të shtruara respoendentëve tanë ekspertë është si vijon: Çka është Islami Politik? A e cënon Islami Politik shtetin Modern? Cili është mendimi juaj për Lëvizjen Islamiste Vëllezëria Myslimane (LVM)? Pse ndodhi dështimi politik i Lëvizjes Vëllezëria Myslimane në Egjipt? A duhet që Vëllezëria Myslimane të Moderohet? Si? Në çka duhet të ndryshojë? Si ndikon dështimi i LVM-së tek lëvizjet tjera të Islamit Politik? Si e komentoni heshtjen e botës së parë – Perëndimit ndaj ndërhyrjen në Sheshin Tahrir në Kairo?

Sa i përket pyetjes së parë që ka të bëjë **me Islamin politik**, të intervistuarit nuk ishin të një mendimi. Terminologjia e përdorur si Islami politik është një terminologji e gabuar sipas **Hatim Abduladhim** i cili është njohësi i mirë i lëvizjeve Islamiste. Sipas tij Islami është rregull jete, rregull legjislativ në të cilin gjejmë çështjet e marëdhënieve ndërnjerzore, në pasuri, në udhëheqje dhe politikë. Të thuhet: politika Islame, apo politika në Islam, ose sistemi politik Islam është e pranuar, ndërsa Islami politik është term perëndimor, sikur të themi se kemi Islam i cili merret me politikë dhe një Islam tjetër i cili nuk ka të bëjë me politikë që është e papranuar. Sipas tij, e gjithë kjo bëhet me qëllim të izolimit të Islamit, nëpërmjet lëvizjeve Islame synohet të jepet një pasqyrë e Islamit politik, por në programet e tyre politike shihet paqartësi dhe kundërthënie me parimet Islame. Pra emërtimi i këtyre lëvizjeve si Islami politik është me qëllim të caktuar, ata që merren me politikë kanë një shpjegim të veçantë të Islamit, e poashtu grupi tjetër kanë shpjegim tjetër të Islamit, “ku në të vërtetë Islami është gjithpërfshirës i gjithë mendimeve, grupacioneve, organizatave, lëvizjeve që thërrasin në emër të Islamit.” Edhe mendimi i perëndimorëve për Islamin, ajo që i takon Zotit i mbetet Zotit, e ajo që i takon Cezarit i mbetet Cezarit është shpjegim i përmbysur për Islamin sipas **Hatim Abduladhim**.

I këtij mendimi është edhe **Wasfi Ebu Zejd** i cili është anëtar i Lëvizjes së Vëllezërisë Myslimane. Ai thekson se emërtimi është i gabuar. Sipas tij, nuk ka Islam politik, apo Islam ekonomik, shoqëror apo egjiptas, e tërë kjo është e pasaktë. Ai beson se Islami është një fe e vetme, përfshinë në brendësinë e saj dhe në legjislacionin e saj çështjet politike, shoqërore, ekonomike, morale. Ai e kundërshton edhe studiuesin e njohur egjiptas Hasan Hanefi i cili e ka ndarë Islamin në më shumë se pesëmbëdhjetë grupe nën titullin “Islami pluralist”, duke cekur se ka Islam demokratik, sekularist, realist, etj. Nëse i referohemi kësaj ndarjeje, atëherë do të ketë grupe që do të pyesin se cilin islam duhet ndjekur, Islam atë sekularist, politik, apo ekonomik? Sipas Ebu Zejdit, një ndarje e tillë është e papranuar, dhe ata që e ndajnë Islamin në këtë mënyrë “janë tregtarë të fesë, të cilët e shfrytëzojnë Islamin për të arritur pozitë.” Sipas tij, ky emërtim është kundër të vërtetës dhe realitetit, “këtë nuk e kanë emërtuar muslimanët por sekularistët. Pra ne nuk njohim diçka të quajtur Islami politik, por njohim Islamin që e zbriti Allahu, ndërsa politika është pjesë e tij.”

Edhe studiuesi i njohur **Mulaosmanoviç** e përkrah mendimin në mospranimin e Islamit politik, ku thotë se: nuk ekziston Islami politik. Islami sipas tij ka orientim politik, kulturor, arsimor, etj. Sipas tij, përëmdimorët e emërtuan Islamin, si Islami politik, për të shpjeguar lëvizjet shoqërore në botën myslimane, të cilët thirrnin për rivendosje dhe ngritjen e qeverisjes islamike. Ai beson se në momente kur bien ndesh me demokracinë, përëmdimorët krijuan regjime rreth Islamit politik si një kërcënim për vlerat e tyre dhe mënyrën e jetesës së tyre, duke ia mveshur Islamit prishjen e rendit shoqëror, terrorizmin etj.

Një mendim të përafert për Islamin politik ka edhe profesori **Mulaliç**, që thotë se Islami politik është term i shpikur, i cili u shfaq si rezultat i zhvillimeve politike në botën myslimane, me Revolucionin e Iranit dhe me zhvillimet që pasuan në vendet tjera myslimane si në Turqi, Egjipt, Tunizi, Libi, Malajzi, etj. Sipas tij, Islami politik si i tillë nuk ka baza etimologjike, konceptuale, teologjike dhe politike është brenda botëkuptimit Islamik, sepse feja Islame ngërthen në vete parimet e politikës dhe të sistemit të qeverisjes. Ai parashton pyetjen nëse prezantohet konceptimi i krishterimit politik në Perëndim, si do të ishte realiteti. “Prandaj nëse

në Perëndim ekziston hapësira për vlerat dhe parimet fetare brenda politikës, pa u përmendur fare, atëherë pse në vendet myslimane ekziston nevoja e konceptit “Islami politik”?” - pyet ai.

I këtij mendimi është edhe Profesori i njohur **Qemal Helbawi** që vërteton se Islami politik e ka ndikimin nga Perëndimi. Ai bën edhe dallimin ndërmjet organizatave dhe partive politike që dëshirojnë të jenë pjesëmarrëse në politikën demokratike dhe grupacioneve ekstremiste që tentojnë të ndikojnë në politikat publike.

Mendim të kundërt për Islamin politik ka profesori i njohur turk **Mehmet Celenk** që thotë se emërtimi “Islam politik” ka për qëllim ta bëjë Islamin më të dukshëm dhe më efikas në të gjitha sferat e jetës së përditshme, në ekonomi, politikë, etj. Sipas tij, Islami politik ka një aspekt kulturor që synon të konkurrojë me kulturat dhe qytetërimet e tjera përmes shkencës, filozofisë, ekonomisë dhe vendosjes së një rendi të drejtë në të gjithë botën. Mendimi i tij në një farë mënyre kundërshton mendimet e Samuel Huntington në librin “Përplasja e qytetërimeve” ku thekson se shekulli 21 do të karakterizohet nga lufta midis qytetërimeve, gjithë kjo e bazuar në fe dhe kulturë. Ai parasheh se përplasja e parë dhe ajo më e madhja do të jetë midis Islamit dhe Kinës, si dhe botës perëndimore dhe popujve mysliman me ato jo-musliman që do të qëndrojnë përballë njëri tjetri. Profesori Celenk e sheh të kundërtën e kësaj, duke potencuar se nëpërmjet Islamit politik do të tejkalohen të gjitha këto përplasje.

Një mendim pak më mesatar të Islamit politik ka profesori danez **Kasper Mathiesen** i cili thekson se Islami politik është një koncept bashkëkohor i përdorur nga analistët perëndimorë për të dalluar një version të imagjinuar të Islamit që nuk ka dimension politik nga njëra anë dhe tjetri që ka ambicie politike. Ambiciet politike sipas tij janë Islami Politik. Ai bën dallimin ndërmjet Islamit politik dhe Islamit jopolitik. Sipas tij *Islami politik* përqëndrohet në rolin e Islamit si një sistem politik, ndërsa Islami *jo politik* është më i përqëndruar në praktikën rituale, spiritualitetin, teologjinë, kuptimin e teksteve të shenjta, etj.

Një mendim të përafërt me këtë ka edhe Tarik Kulenović ku mosndarja e pjesës praktike nga ajo shpirtërore ka ngjallur shprehjen Islami Politik. Rrënjët e Islamit politik i gjejmë në shek. 18, në lëvizjet reformiste paramoderne, siç është vehabizmi. Në shek 19, me paraqitjen e Xhemaludin Afganit, Muhamed Abduhusë, Reshid Ridasë, u shfaqën flamurtarët e Islamit Politik, ndonëse ata do ta quatin veten *reformatorë të Islamit*. (Kulenović, 2012:143).

Nga e gjithë kjo mund të përfundojmë se problematika qëndron në ndryshimin semantik të termave *Islamiste* dhe *myslimane*, ku me termin *myslimane* kuptojmë një person që është pjesë e besimit Islam, ndërsa me *Islamist* cilësohen njerëzit që kanë një vetëdije dhe qëndrim të caktuar politik. Për këtë arsye përkufizimi i Islamit politik duhet bërë duke u nisur nga nocioni *Islamist* e jo *mysliman*. Edhe në përkufizimin e Islamit politik gjejmë vështirësi, arsyeja është se çdo nocion përfaqëson një qasje të caktuar, element ky që mund ta gjejmë te të gjitha shkencat shoqërore.

Sa i përket pyetjes së dytë **se a e cënon Islami Politik shtetin Modern**, shumica e të intervistuarve janë të mendimit se ka një përputhshmëri, pajtueshmëri të përceptimit Islam dhe shtetit modern civil. I këtij mendimi ishte edhe **Hatim Abduladhim** që potencon se marrëdhëniet ndërmjet shtetit Islam të paramenduar dhe shtetit modern civil janë marrëdhënie afërsie, ngjashmërie në fusha të shumta, mirëpo ka edhe diferenca të ndryshme në fusha tjera. E gjithë kjo vërtetohet me civilizimet njerëzore që ndërtohen me diferenca të shumta.

Ngjashmëria ndërmjet Islamit politik dhe shtetit modern qëndron në respektimin e institucioneve, referenca e popullit është ajo që udhëheq në përzgjedhjen e atij që udhëheq, respektimi i të drejtave dhe lirive të përgjithshme, e drejta e njeriut në ruajtjen e nderit, pasurisë dhe jetës, sistemi i zgjedhjes së pushtetarëve përmes votës së lirë, liria, drejtësia, barazia.

Diferencat qëndrojnë se në shtetin modern liritë ndonjëherë janë të pakufizuara përderisa nuk bien në kundërshtim me ligjin, si p.sh: marrëdhëniet seksuale jashtëmartesore janë liri në shtetin modern (demokratik) edhe pse në shtetin Islam nuk konsiderohet ashtu, ku është vepër penale që dënohet në këtë botë dhe në botën tjetër; poashtu edhe homoseksualiteti, i pranueshëm në disa shtete moderne duke e gjykuar se është e drejtë e njeriut, ndërsa Islami atë e konsideron si vepër penale dhe një prej mëkateve të mëdha, alkooli konsiderohet liri personale në shtetin modern, ndërsa në Islam konsiderohet mëkat. Gjithashtu diferenca në mes shtetit Islam dhe shtetit modern qëndron në vënien e legjislacionit, ku te ligjvënja është e drejtë absolute e njeriut në vënien e ligjit, ndërsa në shtetin Islam është e kufizuar me kritere që nuk mund të tejkalohen (shpallja hyjnore).

Pra marrëdhëniet mes shtetit Islam dhe shtetit modern civil janë marrëdhënie afërsie dhe ngjajshmërie në fusha të shumta, mirëpo ka edhe diferenca në fusha tjera, përderisa civilizimet njerëzore ndërtohen në bazë të diferencave dhe ngjajshmërive njerëzore.

Një mendim të përafërt për pyetjen e dytë e ka edhe Prof **Wasfi Abou Zejd** i cili mendon se shteti modern në kuptimin europian është shtet regjional i cili i ka kufijt e caktuar, ndërsa shteti islam nuk njeh kufij të caktuara është më gjithpërfshirës, pasi që besimi është bazamenti kryesor dhe të gjithë myslimanët janë vëllezër, dhe i njeh në këtë shtet grupet tjera të njerëzve, poashtu edhe fetë tjera, nuk e veçon një pjesë të tokës të thotë se ky është shtet ndërsa tjerët nuk i njoh, pra nuk njeh kufij.

Sipas Abou Zejd pikënisja dhe filozofia e shtetit modern dhe kufijtë e shtetit modern ndryshojnë tërësisht nga pikënisja dhe kufijt e shtetit islam. Islami nuk njeh një formë të tillë moderne. Mund të ketë shtete të mëdha Islame, regjione Islame, ku çdo regjion ka gjykatësin, valiun apo kryetarin e që nuk ka diçka të keqe në të, mirëpo forma e shtetit islam (ummetit islam) nuk i bën njerëzit nacionalistë ashtu siç i kemi në shtetet moderne të ndara në bazë të kombësisë, kufijve, etj.

Këtë mendim Wasfi Abou Zejd e mbështet në parimet kryesore të ideatorit të LVM-së Hassan el-Benna, i cili synonte bashkimin e të gjitha shteteve islame duke formuar bashkësinë e vendeve të pavaruara islame në formën e ummetit. Kjo ide i përngjason Kombeve të Bashkuara, por një sygjërim i tillë në ditët e sotme cilësohet si projekt radikal Islam. Ky koncept i ndërtimit të shtetit islam ka zgjuar shqetësime në qarqet perëndimore dhe sekulariste.

Edhe profesori **Mulaliç** ka mendim të përafërt nga ajo që u potencua më lartë. Ai thotë se Islami e trajton shtetin në parim themelimin e qytetit të Medines “që u bë një model i qytetërimeve, perandorive dhe kombeve të ardhshme.” Ai beson se feja si e tillë, me ose pa bashkangjitje politike ka qenë gjithmonë si një pjesë integrale e çdo civilizimi dhe shteti. Prandaj sipas tij, shteti modern dhe teknikat administrative, ligjore, politike, ekonomike, shoqërore mund të pasuroheshin me parimet dhe vlerat fetare.

Mendim të kundërt ka profesori **Mehmet Celenk** i cili thekson se shtetet moderne si në botën myslimane ashtu edhe në ato perëndimore e shohin praninë e Islamit politik si një kërcënim për arsye të ndryshme. Në shtetet Islame, Islami politik është kërcënim i dretëpërsëdrejti i udhëheqësve për shkak të diktaturës, presioneve të tyre që bëjnë ndaj popullatës. Ndërsa në shtetet moderne Islamin politik e konsiderojnë si një kërcënim të realizimit

të idealeve të shoqërisë liberale. Ata mendojnë se Islami politik do të sjellë radikalizëm, varfëri dhe terror në territoret e tyre. Mund të themi se frika më e thellë e botës perëndimore bazohet në humbjen e sovranitetit në të gjithë botën nëse do të pranohet Islami politik si sistem jete. Një mendim të përafërt ka edhe profesori **Mulaosmanoviç**.

Një mendim pak më mesatar ka profesori danez **Kasper Mathiesen** i cili thotë se nëse Islami politik vjen si revolucionar, që pranon përdorimin e forcës dhe dhunës, shmang sistemin ekzistues politik dhe shtyllat e tij, atëherë ai nënkupton kërcënim. Por nëse Islami politik është i gatshëm të marrë pjesë në sistemin politik në kushte të barabarta me palët dhe partitë garuese, dmth. nuk ka ambicie për të rrëzuar sistemin, ndalimin e kundërshtarëve politik, atëherë nuk përbën kërcënim, por zgjerim të hapësirës politike dhe demokratike në dobi të shoqërisë.

Nga e gjithë kjo mund të përfundojmë se Islami politik nuk e cënon shtetin modern sepse Islami politik është më gjithpërfshirës se sa sistemet politike civile moderne.

Sa i përket pyetjes së tretë se **çka mendoni për Lëvizjen Islamiste Vëllezëria Myslimane**, shumica e të intervistuarve kishin mendime të përafërta duke bërë edhe disa dallime. Profesori i nderuar **Hatim Abduladhim** thekson se Lëvizja Vëllezëria Myslimane, e themeluar në fundin e dekadës së tretë të shekullit të kaluar, ka korrur suksese në fusha ku të tjerët nuk kanë arritur. Siç pohon, qëllimet e LVM-së kanë qenë në tri dimensione:

1. Kthimi i kalifatit i cili u rrëzua në vitin 1924
2. Çlirimi nga kolonializimi perëndimor
3. Fuqizimi i vlerave islame në shoqëri dhe edukimi i popujve në to.

Sipas **Hatim Abduladhim**, suksesi më i potencuar i LVM-së ka qenë në dimensionin e dytë nga shpëtimi i kolonializimit, që çliruan Egjiptin nga kolonizuesit francez dhe anglez, pa përjashtuar edhe suksesin më të theksuar në dimensionin e tretë në fuqizimin e vlerave islame në shoqëri. Në fazën e fuqizimit politik ndoshta kanë pasur një ngecje për disa shkaqe, ku disa kanë të bëjnë me vetë Vëllazërinë Myslimane e disa të tjera nuk kanë të bëjnë fare me të.

Sipas tij, LVM është lëvizje islame, shoqërore, popullore, është lëvizje mesatare që ruan identitetin e ummetit. Ai beson se thirrja e Vëllezërisë Myslimane, përhapja, durimi i tyre në sprova, edukimi i rinisë nga ata, kanë bërë që Vëllazëria Myslimane të përhapet në të gjitha vendet islame dhe perëndimore.

Edhe profesori i nderuar **Wasfi Abou Zejd** ndan të njejtin mendim me Hatim Abduladhim pasi që të dy janë anëtarë të LVM-së. Abou Zejd thekson se para se të flitet për Vëllezërinë Myslimane, është mirë të lexohet për të. Imami Hasan el-Benna e ka përkufizuar këtë ideologji dhe ka folur për të, ka regjistruar qëllimet e LVM-së, veçoritë e saj, metodën e veprimit, anëtarësimin në të, bazat (themelet), dhe degët e saj. E tërë kjo është regjistruar në librin e Benna-së, ‘*Përmbjedhje e mesazheve*’, ku flitet edhe për gruan, rininë, atdheun, thirrjen, qeveritë dhe qëndrimin ndaj tyre. Ai konkludon se LVM-ja është prej lëvizjeve më të suksesshme në paraqitjen e Islamit, është më mesatarja nga të gjithë lëvizjet tjera. Ka pasur disa gabime nga disa individë por kjo nuk mohon faktin se është lëvizje me ideologji konstruktive dhe shumë e suksesshme.

Një mendim të përafërt rreth Vëllezërisë Myslimane ka profesori **Mulaliq**, i cili e sheh këtë lëvizje si një proces natyror në vendet myslimane si dhe në Perëndim për shkak të rritjes së popullsisë. Ai bën krahasimin e lëvizjes me kohën e Profetit Muhamed kur pas vdekjes së tij filluan të dalin lëvizje tjera, ku ajo vazhdoi në kohët e dinastive të ndryshme dhe Perandorisë Osmane. Sipas tij, Vëllezëria Myslimane doli në pah kur bota myslimane ishte në udhëkryq, kur imperializmi perëndimor dhe perandoritë e ndryshme kolonizuan myslimanët. I këtij mendimi është edhe Muhamed Asad. Mulaliq përfundon duke thënë se: Vëllezëria Myslimane është lëvizje që është përpjekur të korrigjojë dhe të përballojë sfidat kryesore politike dhe sfidat që ndodhën në botën islame, veçanërisht në Egjipt. E konsideroj këtë lëvizje si çdo lëvizje tjetër në Perëndim apo si çdo parti tjetër në Perëndim.

Profesori **Mehmet Celenk** e konsideron këtë lëvizje si të suksesshme vetëm në edukim, kulturë dhe aktivitete shoqërore, ndërsa të dështuar në politikë. Një mendim të përafërt ka edhe profesori **Kemal Helbawi**, i cili thekson se përvoja e tyre politike sidomos me Presidentin Mursi ishte dëshpëruese. Rikthimi i tyre në skenën politike do t’iu kushtojë shumë, jo më pak se 20 vite.

Lëvizja e Vëllezërisë Myslimane u bë një kërcënim për botën arabe, si dhe për Egjiptin, shkak shtrirjes gjithpërfshirëse të saj në të gjitha territoret islame.

Profesori **Kasper Mathiesen** e sheh këtë lëvizje si vendimtare për zhvillimin e shoqërive myslimane në aspektin politik. Ai mendon se Vëllezëria Myslimane ka luajtur rol të madh civilizues në Egjipt, duke u kujdesur edhe për arsimin, shëndetin, për zbutjen e varfërisë, për evitimin e krimit dhe shumë çështje të tjera në jetën shoqërore. Sipas tij, Lëvizja ka qenë pjesë e tensioneve të mëdha që i kanë bërë rezistencë politikave të ndryshme.

Sa i përket pyetjes së katërt se **pse ndodhi dështimi politik i lëvizjes Vëllezëria Myslimane në Egjipt**, disa nga të intervistuarit rënien e Mursit dhe procesin më pas që u ndoq nga ndalimi i Vëllazërisë nuk e pranojnë si dështim ndërsa të tjerët po. Profesori **Hatim Abduladhim** nuk e pranon si dështim politik të Vëllazërisë Myslimane.

Ajo u ballafaqua me shkatërrim brenda-institucional, me komplot ushtarak. Edhe mosposedimi i mediave ka pasur një rol të rëndësishëm në dështimin politik të Vëllazërisë Myslimane.

Suksesi i Vëllazërisë Myslimane është në thirrje, edukim, ruajtjen e ummetit nga shkrirja (kolonizimi), e moralit, adhurimit, etj. Ky rol shoqëror, thirrës, edukativ është bazë pa të cilin nuk mund të ndërtohet revolucioni Islam sipas **Hatim Abduladhim**.

Edhe profesori **Wasfi Abou Zejd** nuk e pranon grushtshtetin dhe heqjen nga pushteti të Vëllazërisë si dështim politik pasi që sipas tij, puna e dikujt nuk mund të vlerësohet për një vit, qoftë kryetar apo gjykatës, sepse kushtetuta lejon ushtrimin e ndonjë detyre për katër vite, dhe pastaj vlerësohet puna e tyre dhe në bazë të kësaj, të tjerët vlerësojnë nëse duhet ri-zgjedhur. Prandaj sipas tij, mund të konsiderohet se rënia nga pushteti i Vëllazërisë Myslimane nuk është dështim përfundimtar. Ai beson se në këtë grushtshtet kanë marrë pjesë izraelitët, amerikanët, iranienët dhe Emiratet e Bashkuara Arabe, “të cilët kanë shpenzuar miliarda para vetëm për ta bërë puçin kundër Vëllazërisë Myslimane.”

Profesori **Mehmet Celenk** ka një mendim më ndryshe, duke e konsideruar se ky dështim ndodhi për shkak se Vëllezëria Myslimane pasi që mori pushtetin në shoqëri, ndryshoi metodën dhe qëllimet e saj.

Edhe profesori **Mathiesen** e sheh si një dështim pasi që Vëllezëria Myslimane pas marrjes së pushtetit ka vepruar më shumë në dobi të vet partisë, duke i anashkaluar kërkesat e popullit, duke u përfshirë në nepotizëm. Pika tjetër e dështimit sipas tij është mospërgatitja e

kuadrove që dinë të menaxhojnë me institucionet shtetërore, “pa aftësi që t’u bëjnë rezistencë kompleteve të ish regjimit të meparshëm.”

Mulaosmanoviq e sheh dështimin politik të Vëllezërisë Myslimane në momentin e qasjes radikale politike pas marrjes së pushtetit, “duke mos ditur të vendosë marrëdhënie diplomatike me SHBA-të dhe Europën.”

Sipas **Mulaliç**, dështimi ishte në momentin e mospërshtatjes së politikës me aktualitetin politik, politika është disiplinë e gjallë.

Profesor **Kemal Halbawi** dështimin politik të presidentit Mursi e sheh në:

1. Afrimin e njerëzve jokompetentë në postet kryesore, duke lënë anash ekspertë që nuk ishin myslimanë. Një gabim të tillë sipas tij e bëri edhe ish presidenti Husni Mubarak.

2. Mosrealizimi i premtimeve të dhëna nga presidenti Mursi gjatë fushatës zgjedhore. Pas marrjes së pushtetit në 100 ditëshin e parë, ishte e nevojshme t’i kërkoj falje popullit për mosrealizimin e gjithë atyre premtimeve të dhëna. Një gjë e tillë nuk ndodhi.

3. Hyrja në konflikt me institucionet kryesore shtetërore pas marrjes së pushtetit, si: konflikti me Ministrinë e drejtësisë, Ministrinë e mbrojtjes, atë të Punëve të brendshme, Ministrinë e informacionit, etj.

4. Thellimi i përçarjeve të grupacioneve shoqërore pas marrjes së pushtetit, të cilat Mursi nuk ishte në gjendje t’i kontrollojë dhe menaxhojë.

5. Fjalimi i tij në të cilin e cilësoi presidentin izraelit Shimon Perez si shok të tij, pohim ky shkaktoi dëshpërim te popullata.

6. Mungesa e strategjisë për politikën e ardhshme; këshilltari i parë i presidentit Mursi, doktor Muhamed Fuad Xhadallah pas nëntë muajve dha dorëheqje nga posti duke kritikuar presidentin Mursi dhe gjithë ata që ishin përreth tij për mospasje të strategjisë politike për Egjiptin.

7. Afrimi i grupacioneve islame si (selefët) afër pushtetit të tij, duke përdorur akuza të rënda me retorikë radikale ndaj Izraelit, akt i pahijshëm ky për një president të lejojë me heshtje një gjë të tillë.

Këto sipas të intervistuarve, janë disa nga shkaqet kryesore të dështimit politik të Lëvizjes së Vëllezërisë Myslimane.

Sa i përket pyetjes së pestë se **si e komentoni heshtjen e botës së parë – Perëndimit ndaj ndërhyrjes në sheshin Tahrir – Kajro**, të gjithë të intervistuarit kishin mendime të përafërta duke konsideruar se heshtja e Perëndimit ishte për shkak të interesave të tyre politike, ekonomike, etj.

Sipas **Hatim Abduladhim** heshtja e Perëndimit nuk ishte e befasishme sepse sipas tij, Perëndimi ka qenë partner i planifikimit të këtyre masakrave në Egjipt, duke shtuar se SHBA-të kanë qenë prezente në planin e puçit disa muaj përpara, sepse udhëheqësi i puçit ushtarak egjiptian ka qenë në lidhje të vazhdueshme me Ministrin e mbrojtjes së SHBA-së. Edhe Bashkimi European me institucionet e tij kryesore të zbulimit dhe kundërzbulimit ka qenë prezent dhe ka ndihmuar puçin, ndërsa kjo vërtetohet me vizitat e shumta dhe të fshehta që kishin para dhe pas puçit. Ai beson se europianët këtë e kanë bërë duke u frikësuar nga një lëvizje dhe revolucion islam, i cili nëse do të vazhdonte do të ishte shumë më problem që të eliminohej nga skena politike më vonë. Sipas tij, Perëndimi bashkëpunoi me të gjitha shtetet arabe vetëm për ta parandaluar revolucionin dhe ia doli, duke përkrahur politikën diktatoriale në shtetet arabe.

Mehmet Celenk heshtjen e Perëndimit nuk e sheh si diçka të papritur, pasi që beson se Perëndimi punon me standarde të dyfishta me Lindjen duke pasur parasysh interesat e veta ekonomike, politike dhe të sigurisë.

Kasper Mathiesen thekson se Perëndimi luan lojën politike në dobi të vet. Siç thotë nuk është e rëndësishme për Perëndimin nëse regjimi në Egjipt është diktaturë ushtarake, demokraci apo ndoshta edhe sistem islamik, “përderisa marrëdhëniet e mira ekonomike dhe politike mund të ruhen dhe përderisa vendi nuk paraqet kërcënim ushtarak për Perëndimin apo interesat perëndimore.”

Edhe **Mulaosmanoviç** mendon se rrëzimi i Mursit është krijuar në Perëndim, me strategji, me mençuri dhe “pa probleme”.

Sipas tij, Perëndimi ende vijon ta përdorë termin “rrezik Islamik” me qëllim pasifizimin e lëvizjeve islame dhe legjitimitetin e diktaturave. “Kur revolta ndaj Mubarakut ishte në rritje, qeveria Izraelite i bëri thirrje Washingtonit të mbështesë ushtrinë e Mubarakut kundër vullnetit të popullit. Ndërsa Europa mbajti qëndrimin ‘prit dhe shiko’“. Edhe Europa edhe SHBA-të e kanë humbur besimin në Lindjen e Mesme. “Si përfundim po përballemi me një gjendje pasigurie në Lindjen e Mesme, dhe kjo gjendje pasigurie nga njëra anë ngjall shqetësim e nga ana tjetër ngjall

shpresë. Bota arabe po zgjohe, ndryshimet janë dritë shpresë për demokratët e vërtetë, ndërsa për ata që i sakrifikojnë parimet demokratike për interesat ekonomike dhe gjeostrategjike kjo përkthehet në gjendje ankthi. Në fund të fundit paqen në Lindjen e Mesme mund ta sjellin vetëm demokratët e vërtetë që do t'i përqafojnë të gjitha lëvizjet tjera dhe kjo e ka për detyrë të tregojë respekt edhe për palestinezët.

Konkluzione

Egjipti është një ndër vendet më të rëndësishme dhe më strategjike të Lindjes së Mesme dhe ka qenë një vend i kontrolluar vazhdimisht nga imperializmi perëndimor. Në të njëjtën kohë, në Egjipt me Enver Sedatin janë aplikuar politika neo-liberale të ashpra dhe i janë mbyllur sytë drejtimit të vendit nga diktatorë. Përpjekjet e liberalizmit ekonomik që nisën në Egjipt me Enver Sedatin arritën kulmin në kohën e Mubarakut. Në të kundërt të periudhës së Naserit, në kohën e Sedatit dhe të Mubarakut në Egjipt, i cili ishte një vend strategjik, u instalua një industri e kufizuar e cila kryesisht ishte në dorë të elitave që sundonin vendin. Si rezultat i këtyre zhvillimeve në vend u krijua një klasë e mesme profesionale por pjesa më e madhe e vendit ishte në varfëri dhe larg krijimit të kushteve minimale për jetesë.

- Nocioni kryesor i tezës është “islami politik dhe LVM-ja” - - Islamizmi është në të njëjtën kohë edhe një identitet kulturor por edhe një ideologji politike. Islamizmi nuk konsiston vetëm në aktivitete fetare dhe kthimin në thelbin e besimit. Këtu ka një projekt të inxhinierisë së shoqërisë. Bëhet fjalë për një tentativë dhe kërkim i kthimit drejt rrënjëve në kohën kur bashkësia fetare është prishur. Atëherë islamizmi është një ideologji porsi nacionalizmi dhe socializmi.

- Islami politik ose islamizmi si lëvizje është prezent në Egjipt që nga shfaqja e Lëvizjes së Vëllazërisë Myslimane.

-LVM-ja është një lëvizje që ushqehet nga islamizmi dhe që e merr si bazë atë, për më shumë ajo ka dalë në skenë me një koncept të nacionalizmit arab që nuk binte ndesh me islamizmin. Vetë el-Benna ka marrë pjesë në veprimet nacionaliste kundër imperializmit anglez.

- LVM-ja nuk është një lëvizje e shpërndarë por një lëvizje e strukturuar. Nëse do të vërehet zhvillimi historik i LVM-së, do të shihet se ajo që nga fillimi ka përdorur mënyra moderne të organizimit formal, ka zhvilluar aktivitete sistematike duke u kthyer në një rrymë të rëndësishme e cila vetë ka qenë pjesë ose thellësisht e ka influencuar politikën.

- LVM-ja fillimisht doli në rrugë me mendimin për të krijuar një shtet islamik dhe kundër kolonizimit. Qëllimi i saj ishte të krijonte një mjedis dhe shoqëri të ngjashme me atë të kohës së Profetit. U radikalizua pas vdekjes së el-Bennas por në dekadat e fundit ajo u moderua.

- Edhe shumica e lëvizjeve të tjera islamiste paraqesin të njëjtën pamje. Por, veçoria më e rëndësishme që e ndan LVM-në nga ato është fakti se kjo lëvizje është e para që u organizua në mënyrë sistematike, moderne e gjithëpërfshirëse në të gjithë Lindjen e Mesme. Një organizim i tillë tek lëvizjet tjera vërehet vetëm pas viteve 1980.

- LVM-ja ka një koncept të sajën për Islamin i cili përmban edhe elementë të tasavvufit e sufizmit të ndërfutura nga el-Benna. Sipas kësaj lëvizjeje, xhihadi nuk nënkupton vetëm luftën, por ai është një kërkim për zgjidhjen e problemit të prapambetjes së shoqërisë Islame, për rimëkëmbjen dhe përshtatjen me hapat e kohës. Lëvizja ka si parim mospërplasjen me sistemin në fuqi, marrëdhënien e mirë me pushtetin dhe tenton organizimin brenda institucioneve shtetërore duke mos u radikalizuar. Këto cilësi të kësaj lëvizje nuk vërehen tek shumë lëvizje tjera që janë bashkëkohëse të saj.

- Modeli shoqëror që propozonte LVM-ja nuk ishte menduar vetëm për Egjiptin, por në një formë universale për të gjitha shtetet. Në fazën e parë ishte menduar dëbimi i imperializmit nga vendi dhe ndërtimi i një shteti të vërtetë mysliman; në fazën e dytë shpëtimi i popujve të Lindjes së Mesme dhe të gjithë popujve të tjerë myslimanë dhe përhapja sa më shumë e strukturës shtetërore të Islamit; ndërsa faza e tretë synonte bashkimin e të gjitha shteteve islame duke formuar bashkësinë e vendeve të pavarura islame në formën e ummetit. Në krye të kësaj lidhje që të kujtonin Kombet e Bashkuara do të kishin në krye një prijës (imam). Ky koncept i ndërtimit të një shteti islam ka zgjuar shqetësim në qarqet Perëndimore dhe ato sekulariste vendase.

- Vëllazëria Myslimane ka një vend të rëndësishëm midis shumë lëvizjeve të tjera myslimane duke pasur një numër të madh degësh në vende të ndryshme të botës.

- Pas vdekjes së el Benna-së, brenda LVM-së nuk kishte patur një lider tjetër i cili do ta mbante të bashkuar lëvizjen me autoritetin dhe karizmën e tij dhe për këtë arsye brenda saj kishte patur përplasje. Pas viteve 1980, LVM-ja i kishte pasivizuar lëvizjet radikale brenda saj duke hedhur kështu hapat drejt një procesi post-Islamist.

- Pas vrasjes së el-Benna-së si rezultat i një atentati në vitin 1949, Sejdd Kutubi ka aderuar në Vëllazëri dhe kështu kanë vijuar përpjekjet në rrugën e el-Benna-së. Megjithatë,

Kutubi ka pohuar se edhe vendet myslimane kanë dalë nga rruga e vërtetë, kanë devijuar, kështu që sipas tij, duhet bërë përpjekje në institucionet politike e kulturore për shmangie injoracës (*xhahilijje*). Në vend të regjimeve sekulare, ai ka bërë thirrje për një rend që drejtohet nga urdhrat e Zotit, faktikisht për teokraci islame.

- Vërrehet ndryshim në mes qëndrimeve të Kutubit dhe themeluesit të Vëllazërisë Myslimane. Kutubi i përkufizonte të gjitha shoqëritë mbi tokë si “inJORante” dhe besonte se i gjithë sistemi ishte i prishur, ndërsa el-Benna shprehej se duheshin vazhduar punimet për reformimin e sistemit.

- Pas viteve 1980, Vëllazëria Myslimane filloi t’i kushtojë rëndësi të veçantë pjesëmarrjes në politikë duke lidhur aleanca zgjedhore me parti të kahjeve të ndryshme ideologjike, madje me disa grupe që më herët konsideroheshin si armiq. E njëjta, për të normalizuar imazhin e saj në sytë e elitave, e ndryshoi ligjërimin nga ai fetar në atë kombëtar. Gjatë viteve 1990 dhe 2000, Vëllazëria ndoqi një politikë më të moderuar dhe më pajtuese me regjimin duke treguar kujdes për të nxjerrë si deputetë njerëz të moderuar. Megjithatë ndoqën një politikë të quajtur si Islam “i moderuar”, Vëllazëria u përball me një krizë pas grusht-shtetit që iu bë presidentit Mursi në korrikun e vitit 2013. Vëllazëria përballlet me krizën më të madhe pas procesit të shpërbërjes gjatë periudhës së Naserit. Shumica e drejtuesve të Vëllazërisë, duke përfshirë këtu edhe drejtorin e përgjithshëm Muhammed Bedii janë arrestuar dhe dënuar me vdekje. Edhe në këto kushte ata shprehen se qëndrojnë kundër dhunës, mbeten në respektim të të drejtave të njeriut dhe mbështesin një drejtim demokratik.

- Dy ngjarjet më të rëndësishme që tregohen si shkak i puçit dhe që i hapën rrugën protestave të ashpra të popullit janë deklarata e Mursit e datës 22 nëntor 2012 dhe paraqitja e tekstit të ri të kushtetutës më 15 dhjetor 2012.

- Aktualisht, edhe nëse në Egjipt duket se gjërat po vihen në vijë me kushtetutën e re dhe zgjedhje të reja, praktikisht ushtria është “në detyrë”; lideri i ushtrisë Abdulfetah es-Sisi është kryetar i shtetit, LVM-ja është e ndaluar. Për më shumë, është dhënë vendim për ekzekutimin e 500 drejtuesve të LVM-së që gjenden nëpër burgje. Në fakt, edhe nëse jepet imazhi se çdo gjë po shkon siç duhet, Egjipti tashmë është kthyer në kaosin e Pranverës Arabe.

Intervistat e plota

Hatem Abduladhim

(Profesor i legjislacionit (ligjit) Islam, Ish anëtar i këshillit të lartë për çështjet Islame, Deputet në parlamentin egjiptian 2012,

Anëtarë i asamblesë kushtetuese të kushtetutës 2013)

(Realizuar në Stamboll të Turqisë)

1. Çka është sipas jush Islami Politik?

Terminologjia e përdorur si islam politik është terminologji e gabuar (e devijuar). Islami është rregull jete, rregull legjislativ në të cilin gjejmë vizionin në çështjet e marrëdhënieve ndërnjerëzore në pasuri, në aspektin sociologjik, në aspektin e udhëheqjes dhe politikës, ky vizion ka të bëjë me parime të urta ku i lihet njeriut që ai të bëjë zgjedhje se si do të veprojë në jetën reale. Nga kjo, them se termi islam politik është i gabuar, pra a ta heqim kapitullin politik nga kapitujt e tjera islame apo çka është qëllimi? Mirëpo të thuhet politika islame mundet, apo politika në islam ose sistemi politik islam është e pranuar, ndërsa islami politik është term perëndimor, sikur të themi se kemi islam i cili merret me politikë dhe një islam tjetër i cili nuk ka të bëjë me politikë, sikur islami qeveritar në shtetet islame apo islami sufist që është aleat me tiranët apo autokratët në çdo vend, mirëpo realiteti është se kjo bëhet me qëllim të izolimit, nëpërmjet lëvizjeve islame në një anë duke i llogaritur ato si shembull prej shembëlltyrave të shumta nga islami, përkundër asaj se islami si fe nuk pranon që të izohet nga politika, kjo duke u bazuar nga sistemi, tekstet e përgjithshme dhe poashtu edhe nga përvoja e tij historike.

Çdoherë kur flitet për termin islam politik nënkuptojmë lëvizjet islame të cilat merren me politikë, pa marrë parasysh se a janë grupacione, qeveri apo parti. Pra emërtimi i këtyre lëvizjeve si “islam politik” është me qëllim të caktuar. Ata që merren me politikë kanë një shpjegim të veçantë të islamit, e poashtu grupi tjetër ka shpjegim tjetër të islamit të cilët pohojnë se islami nuk ka të bëjë me politikë. Universitetet islame, komisionet shkencore, komisionet e dijetarëve të mëdhenj, grupacionet sufiste thonë se islami nuk ka lidhje me politikë. Pra islami është adhurim, lidhje mes njeriut dhe Allahut, ku nuk ndërhyjnë askush mes tyre. Kjo ide vjen ndjekje e asaj të krishteres ku thuhet se ajo që i takon Zotit i mbetet Zotit e ajo që i takon Cezarit i mbetet Cezarit, mirëpo ky është shpjegim i përmbysur për islamin, shpjegim i cili e bazon mendimin e tij dhe

imagjinimin rreth islamit në shpjegimin perëndimor të krishterë. Perëndimi e përkrah këtë shpjegim të islamit, këtë emërtim, pra izolon shpjegimet e vërteta islame me emërtimin “islamit politik”. Për ta, islamistët duan përfshirjen e islamit në politikë përderisa të tjerët e refuzojnë këtë. Pra, terminologjia perëndimore iu shërben interesave perëndimore dhe qëllimi nga ai është ashtu siç thash, nxjerrja e islamit nga dimensionin politik, dhe vendosja e atyre që thërrasin në veprimin politik në një skaj duke i konsideruar se ata janë ekstremistë, apo shpjegues të asaj që nuk është në përputhje me islamin.

2. A e cënon Islami Politik shtetin Modern?

Çështja e relacionit mes teorisë së politikës islame dhe shtetit modern civil ka një përputhshmëri, pra ekziston një pajtueshmëri në konceptet kryesore në mes të perceptimit islam dhe shtetit modern civil. Mendimi i kornizave institucionale, mendimi që referenca e popullit të jetë ajo që udhëheq në përzgjedhjen e atij që do të udhëheqë, është e përbashkët me islamin. Poashtu në islam është parim edhe rrespektimi i të drejtave dhe lirive të përgjithshme, duke pasur parasysh divergjencat në shkallën e të drejtave dhe kufijve të tyre me botëkuptimin laik, mirëpo në përgjithësi në çështjen e të drejtave esenciale është edhe viza e islamit: e drejta e njeriut për jetën e tij, e drejta e njeriut të zgjedhë besimin e tij, e drejta e njeriut të ruajë trupin e tij, nderin e tij dhe pasurinë e tij, e drejta e njeriut në shpenzimin e jetës së tij të ndershme. Këto janë të drejta të përbashkëta mes perceptimit islam të shtetit civil modern. Sistemi i zgjedhjes së pushtetarëve përmes votës së lirë pajtohet me principet islame: ummeti është ai i cili ka të drejtën e përzgjedhjes së udhëheqësit, në bazë të kësaj nuk gjej kundërshtim të madh në shkallë të koncepteve kryesore mes islamit dhe shtetit civil modern edhe pse ekzistojnë edhe dallime. Shembull prej këtyre mospajtueshmërive është se rrethi i lirive në shtetin modern civil është i pakufizuar, pra e drejtë e çdo njeriu është të veprojë gjithçka derisa nuk bie në kundërshtim me ligjin. P.sh. marrëdhëniet seksuale jashtëmartesore perceptohen si liri në shtetin modern civil, kurse në islam nuk konsiderohet ashtu, janë vepër penale për të cilën njeriu dënohet në këtë botë dhe në botën tjetër. Po ashtu homoseksualiteti është bërë i pranueshëm në shtetin modern civil duke gjykuar se ajo është një lloj e lirisë së përgjithshme ndërsa islami e konsideron atë si vepër penale dhe një prej mëkateve të mëdha. Rrethi i zgjedhjes njerëzore dhe legislative në shtetin modern civil është i pakufizuar, pra njeriu është ai që vendos çdonjë ligj, pra përderisa është

pajtuar parlamenti për një gjë, ajo konsiderohet ligj, gjithçka i nënshtrohet votimit dhe diskutimeve, njerëzit vendosin për gjithçka në jetën e tyre, ndërsa islami nuk e sheh jetën dhe të drejtën ashtu. Islami ngërthen rregulla me të cilat ka zbritur shpallja me të cilat i urdhëron Zoti robërit e tij, të cilave rregulla nga të cilat njeriu nuk ka të drejtë të shmanget, ndërsa jashta këtyre rregullave i janë lënë sfera në të cilat mund të zgjedhë. Alkooli është i ndaluar, nuk mundet që përpjekja shkencore (ixhtihadi) i njerëzimit të thotë se është i lejuar, ndërsa në sistemin e shtetit modern civil konsiderohet si liri personale. Çështja e dytë e madhe por e ndryshme diskutabile që dallon shtetin civil modern dhe teorinë islame është e drejta e njerëzimit në vënien e legjislacionit. Thamë se rrethi i lirive të përgjithshme në islam kufizohet me kriteret (standardet) morale dhe legjislative të përcaktuara nga shpallja, kurse në shtetin modern civil legjislacioni është e drejtë absolute e vendimit nga instanca humane, ndërsa në islam është gjë kufizuar me kriteret hyjnore. Nga kjo shohim mes shtetit modern dhe konceptit islam ka sfera (fusha) të shumta të përbashkëta që kanë të bëjnë me vlerat e larta siç është jeta politike, rregullimi i shtetit, liria, drejtësia, barazia, ruajtja e të drejtëve të përgjithshme, mirëpo ka edhe sfera (fusha) të dallimit. Nëse shohim në nivelin e mjeteve, pra partitë, parlamentet, metoda e vendimit të kushtetutave, sistemi i gjykatës, sistemi i ndarjes së ministrive, e tëra kjo hyn në kapitullin e mjeteve, në pikëpamjet islame nuk ka problem me këto përderisa qeverisen me rregullat islame të përgjithshme. Pra nuk kemi problem nëse zgjedhjet bëhen për të formuar parlamentin, mirëpo ky parlament nuk ka të drejtë të lejojë amoralitetin apo alkoolin sepse për këto nuk ka ixhtihad, përderisa ka tekst hyjnor për moslejimin e tyre. Pra marrëdhëniet mes shtetit islam dhe shtetit modern civil janë marrëdhënie afërsie dhe ngjashmërie në fusha të shumta, mirëpo ka edhe diferenca në fusha të tjera... Një kohë në vendin tonë kemi pasur shtet i cili ka pasur një sistem ekonomik kapitalist ndërsa sot kemi sistemin politik demokrat, kemi pasur shtet socialist që ka pasur sistemin politik totalitar, të dy këto sisteme kanë qenë në kohë të ndryshme por të pranuar dhe të jetësuar në popullatë andaj përse të mos pranohet të jetë edhe një sistem islam ku mes tij dhe shtetit modern perëndimor ka pajtueshmëri dhe divergjenca, sikur që janë civilizimet njerëzore.

1. Cili është mendimi juaj për Lëvizjen Islamiste Vëllezëria Myslimane?

Lëvizja Vëllazëria Myslimane është themeluar në fundin e dekadës së tretë të shekullit të kaluar. Vëllezëria Myslimane ka korrur suksese në fusha (sfera) në të cilat të tjerët nuk kanë

patur sukses. Qëllimet e Vëllezërisë Myslimane kanë qenë në tre dimensione të shkallëzuara njëra pas tjetrës. Dimensionin kryesor dhe më i larti ka qenë kthimi i kalifatit i cili u rrëzua në vitin 1924, dimensionin e dytë ka qenë çlirimi nga kolonializmi perëndimor, pra çlirimi i shteteve islame nga kolonializmi perëndimorë, dhe dimensionin e tretë dhe i drejtpërdrejtë në të cilin ka punuar për të është instalimi i identitetit dhe fuqizimi i vlerave islame në shoqëri dhe edukimi i popujve në to. Dimensionin e tretë i cili është edukimi i popujve dhe instalimi i mendimit dhe identitetit islam, vëllezëria muslimane mendoj se ka pasur sukses të madh, në dimensionin e dytë e që është shpëtimi nga kolonializmi ka pasur një pjesëmarrje të mirë në lëvizjet çliruese dhe ka pasur një orvatje shumë të mirë në këto çështje dhe në ndërtimin e çështjeve që kanë të bëjnë me ummetin. Në fazën e fuqizimit politik të mendimit islam ndoshta ka pasur një ngecje për disa shkaqe, disa prej të cilave kanë të bëjnë me vetë Vëllezërinë Myslimane e disa të tjera nuk kanë të bëjnë me ata. Pra, Vëllezëria Myslimane është lëvizje islame, shoqërore-popullore që ka bërë një punë të mirë, është lëvizje mesatare, që ka arritur të ruajë identitetin e ummetit, e kjo është çështje që nuk mundet të neglizhohet, që do një mund që nuk është i lehtë, sepse sikur ummeti të ishte lënë nën kolonializëm apo të mos e kishte bërë luftën ideologjike e cila filloi në fillimin e shekullit të kaluar, ndoshta tani do të ishim në një pozitë krejtësisht tjetër. Thirja e Vëllezërisë Myslimane, përhapja, durimi i tyre në sprova, edukimi i rinisë nga ata, kanë bërë që Vëllezëria Myslimane të përhapet dhe të bëhet e njohur pothuajse në të gjitha shtetet islame.

2. Pse ndodhi dështimi politik i Lëvizjes Vëllezëria Myslimane në Egjipt?

Vëllezëria myslimane ka pasur sukses të shkëlqyeshëm në këto aspekte: në popullatë, në thirrje dhe edukim, e që nuk është e pakët për nga rëndësia. E kanë ruajtur ummetin nga shkrirja, kanë qenë shkak për ruajtjen e ummetit nga shkrirja prej kolonializmit. E kanë ruajtur ummetin nga shpërbërja, i kanë ruajtur vlerat e adhurimit, morale, pra kanë qenë të qëndrueshëm në këtë, duke paguar me çmime të larta si me jetët e tyre, me qëndrim në burgje, me pasurinë e tyre etj., dhe këtë e kanë bërë me vullnet e dashuri dhe bindje. Ky rol shoqëror, thirrës, edukativ është bazë pa të cilin nuk mund të realizohet revolucionin islam. Është e vërtetë se kur iu dha rasti atyre që të triumfojnë ata patën një qeverisje të mirë, sepse kanë patur aftësi të organizimit, ideologjike, njerëzore, dhe në aspektin e përvojës së tyre të mëparshme, gjë që u ka mundësuar atyre këtë rol. Mirëpo kur erdhën në shkallën e pushtetit u ballafaquan me shumë probleme, prej

tyre ishin kontratat e mëparshme të cilat ua ndalonin atyre qasjen në mbrendësinë e shumë institucioneve. Ata nuk kanë pasur sfond të mjaftueshëm se si t'i menaxhojnë institucionet shtetërore, për karakterin e këtyre institucioneve, përbërjen e tyre, problemet në brendësinë e tyre dhe format e riparimit. Për shembull kur Vëllazëria Muslimane erdhi në pushtet në Egjipt u ballafaqua shkatërrim brenda-institucional dhe nuk kishte mundësi për të bërë asgjë aty. Pra kështu Vëllazëria Muslimane hyri në një betejë të palajmëruar (të panjohur). Pra a do të mund t'i pastronin këto institucione dhe të bënë përgatitjen e tyre për popullin apo sistemi i prishur do të triumfonte ndaj përmirësimit që e bëri LVM? Kësaj duhet shtuar edhe kalimin e popullit në zhvillime tranzicionale të njëpasnjëshme, populli nuk ishte në dijeni për rrezikun e kësaj beteje dhe fatkeqësive që do t'i kaplonin. Kjo bëri që populli të bën presion mbi Vëllazërinë Muslimane. Pra Vëllazëria Paralelisht me këtë kemi edhe komplotin ushtarak, ku shumica e ushtrive arabe për fat të keq janë ushtri që menaxhohen prej jashtë kufijve shtetërorë. Duke e parë përparimin e Dr. Mursit në shumë sfera, ushtria ishte duke pritur rastin e përshtatshëm për koplot. Realisht ky sukses ndodhi për një periudhë të shkurtër disamujore ndërsa në realitet për suksese të tilla të mëdha ka nevojë për një periudhë kohore më të madhe. Edhe mediat kanë pasur një rol të rëndësishëm në shkatërrimin e LVM-së. Kjo e fundit nuk ka pasur media të vetat, ndërsa kundërshtarët patën një avantazh në këtë aspekt, me ndihmën e të cilave arritën që vëllazërinë ta rrëzojnë nga pushteti. Krijuan kriza të cilat i paraqitën para popullit si shumë të thella a në realitet nuk ishin të tilla dhe së fundmi me ndihmën e komplotit të përgjakshëm ushtarak arritën qëllimin e tyre. Sipas meje LVM nuk ishte e gatshme për këtë përvojë, pra nuk ishte koha e përshtatshme, mirëpo prapëseprapë kjo përvojë nuk ishte e pasuksesshme tërësisht. . Sikur LVM të kishte pasur një periudhë pak më të gjatë të pushtetit do të shënonte suksesin e Partisë së Drejtësisë dhe Zhvillimit në Turqi apo të shtetit të Malajzisë.

3. Si e komentoni heshtjen e botës së parë – Perëndimit ndaj ndërhyrjes në sheshin Tahrir-Kajro?

Heshtja e perëndimit nuk ishte e befasishme sepse në atë që ndodhi në Egjipt nga masakrat Perëndimi ka qenë partner i planifikimit, , partner në komplotin ushtarak, në masakra, SHBA-të kanë qenë prezente, udhëheqësi i puçit ushtarak ka qenë në lidhje të pandërprerë për çdo ditë me ministrin amerikan të mbrojtjes. Kryeaktori i puçit e mësoi planin e puçit disa muaj

përpara. Bashkimi European me institucionet e saja kryesore të sigurimit, zbulimit dhe të jashtme ka qenë prezent dhe ka ndihmuar puçin, sepse kanë ndodhur vizita të shumta të zyrtarëve europeanë si para poashtu edhe pas puçit në Egjipt. Këtë e kanë bërë europianët duke u frikësuar nga një lëvizje dhe revolucion islam, sepse kjo donte të thotë lindje e një konkurrence të re qytetëruese. Kështu që Perëndimi pa se shkatërrimi i kësaj lindjeje të re që nga fillimi do të jetë më mirë se sa të qëndrojë kjo strukturë në këmbët e veta, sepse po të forcohej do të ishte më problem për t'u shmangur. Perëndimi lidhi aleancë me të gjithë ata që ishin për shkatërrimin e shteteve revolucionare arabe që patën sukses por të përkohshëm. Pra suksesi i Perëndimit ka qenë në dobësimin e qeverive që kanë realizuar revolucione dhe në kthimin e shteteve tirane. Pra, Perëndimi nuk do konkurrent, dëshiron të mbizotërojë i vetëm, mirëpo kjo nuk do të vazhdojë shumë, sepse revolucionet do të kthehen me kthimin e shteteve islamike.

Intervistë me Wasfi Abou Zejd

(Anëtar i Lëvizjes së Vëllezërisë Myslimane)

1. Çka është sipas jush Islami Politik?

Së pari e shoh se ky emërtim është i gabuar. Nuk ka islam politik, apo islam ekonomik, shoqëror apo saudit apo egjiptas, e tëra kjo është e pasaktë. Islami është një fe e vetme, përfshin në brendësinë e vet, në legjislacionin e vet çështjet politike, shoqërore, ekonomike, morale dhe të besimit. Pra islami është rrugë jete, Allahu i lartëmadhëruar thotë: “Ne ty të shpallëm librin sqarim për çdo send” (Kurani, Nahl, 89).

Pra ky emërtim si islam politik nuk është emërtim islamik, pra nuk ia kanë mveshur këtë muslimanët por ia kanë mveshur armiqtë e rregullit islam. Unë kam bërë një studim të një shkrimtari socialist Hasan Hanefi i cili e ka ndarë islamin në më shumë se pesëmbëdhjetë ndarje nën titullin „islami pluralist”. Ai thotë se ka islam demokratik, sekularist, realist, e shumë e shumë tjerë. Nëse do ta pranoni këtë ndarje, atëherë do të kemi grupe që do të pyesin çka duhet të ndjekin, cilin nga këto islame ta ndjekin, atë sekularist, egjiptas, politik... Pastaj kur e venduan këtë titull filluan të sulmojnë ata që ndjekin këtë titull se ata janë tregtarë të fesë, se ata e shfrytëzojnë islamin për të arritur pozitë. Ky emërtim është i qëllimtë, dhe nuk është i vërtetë, është kundër të vërtetës dhe realitetit, këtë nuk e kanë emërtuar muslimanët por sekularistët dhe armiqtë e islamit, pra ne nuk njohim diçka të quajtur islam politik, por njohim islamin që e zbriti Allahu, ndërsa politika është pjesë e tij. Nuk ka diçka të mëvetësishme apo të ndarë të quajtur islam politik.

2. A e cënon Islami Politik shtetin Modern?

Shteti modern në kuptimin europian është shtet regjional i cili ka kufij të caktuara, në të ka lloj njerëzish të caktuar. Islami nuk njeh diçka të tillë, sepse islami në rregullin politik e bën besimin islam bazament dhe muslimanët nën të janë vëllezër në çdo vend, dhe i njeh nën këtë shtet grupet e tjera të njerëzve, poashtu edhe fetë tjera, mirëpo nuk e veçon një pjesë të tokës të thotë se ky është shtet ndërsa të tjerat nuk i njoh. Nëse veçojmë një nga shtetet si Franca, Anglia apo të tjera shtete, shohim se thonë se ne kujdesemi për popullin tonë ndërsa për tjerët nuk na

intereson. Allahu në islam thotë: „Me të vërtetë besimtarët janë vëllezër...” Poashtu thotë: „Kjo feja juaj është e vetmja fe” dhe muslimani në çdo regjion të botës i llogarit të gjithë muslimanët vëllezër të tij, brengat e tyre janë edhe të atij, dhe edhe çështjet e tyre janë edhe të atij. Pikënisja dhe filozofia e shtetit modern dhe kufijtë e shtetit modern ndryshojnë tërësisht nga pikënisjet, kufijtë dhe filozofia e shtetit islam.

Pra islami nuk njih një formë të tillë moderne. Mund të ketë shtete të mëdha islame, regjione islame, çdo regjion ka gjykatësin, valiun apo kryetarin e vet, mirëpo në bazë forma e shtetit islamik, e umetit islam nuk i bën njerëzit nacionalistë, sepse mendimi nacionalist ka qenë mendim i një regjioni për disa njerëz ku lidhje e tyre është lidhja nacionale dhe e atdheut e nuk është me bazë fetare. Pra në një vend ku ka musliman, jehudë dhe të krishterë thonë se janë vëllezër në atdhe, ndërsa jashta kësaj çështje thonë se nuk janë vëllezërit tanë. Pra, lidhjen e tyre e kanë bërë vetëm në bazë të atdheut e jo të lidhjes fetare. Ndërsa islami nuk njih diçka të tillë, islami pajtohet me shtetin modern nëse do të ketë konsultim, liri apo çështje tjera.

3. Cili është mendimi juaj për Lëvizjen Vëllezëria Muslimane?

Sa i përket Vëllezërisë Muslimane para se të flasim për të është mirë të lexojmë lidhur me të kaluarën, strukturën dhe vizionin e saj. Imami Hasan El-Benna e ka përkufizuar këtë ideologji dhe ka folur për të, ka regjistruar qëllimet dhe veçoritë e saja, metodën e veprimit të saj, anëtarësimin në të, bazat (themelet), degët e saja, e tëra kjo e më tepër është regjistruar në librin e quajtur „Përmbledhje e mesazheve (letrave) të imamit Hasan el-Benna”, madje edhe çështja besimore, çështja nëse është esha’arit, selefij apo halefij. Aty flitet edhe për gruan, rininë, atdheun, thirjen, qeveritë, Perëndimin etj.

Unë shoh se kjo lëvizje është më e mira prej lëvizjeve tjera nga përfshirja dhe paraqitja e islamit, pra është më mesatarja nga të gjitha lëvizjet tjera e poashtu edhe për nga ndikimi. Ka pasur disa gabime nga individë por kjo nuk mohon faktin se është lëvizje me ideologji të vërtetë dhe është lëvizje shumë e suksesshme.

4. Pse ndodhi dështimi politik i Lëvizjes Vëllezëria Myslimane në Egjipt?

E vërteta është se përgjigjja e kësaj pyetjeje duhet të jetë në dy drejtime. Njëri është dështimi i Vëllezërisë Vuslimane të cilin unë e ngjasoj si një njeri i cili hyp një veturetë re të

shkëlqyeshme dhe e nget atë duke i ndjekur rregullat dhe saktë, ndërsa në anën tjetër kemi një njeri të dehur apo kriminel i cili ka i hypur një veturë të madhe të cilën e nget në drejtim të kundërt të rrugës, dhe ia pret rrugën këtij njeriut të mirë, ai ia shkatëron veturën e tij dhe e mbytë atë. Kemi të bëjmë me një gabim të tjetrit e jo të vozitësit të mirë.

Njëjtë janë edhe Vëllezëria, njerëz të mirë të cilët udhëheqën në rrugën demokratike, i zgjodhi populli në parlament, kryetarë, dhe votuan kushtetutën, e pastaj u paraqitën si kriminelë. Puçistë të armatosur i sulmuan ata, kidnapuan kryetarin e tyre, i vranë nëpër rrugë, i burgosën, pastaj njerëzit për këtë thonë se ky është dështim politik. Vërtetë këto gabime janë të gjitha qeveritë dhe organizatat. Nëse kryetari bëri disa gabime apo Lëvizja bëri disa gabime, e para është se nuk mund të vlerësojmë lëvizjen brenda një viti, nuk ka njeri puna e të cilit mund të vlerësohet për një vit, qoftë kryetar apo gjykatës. Kushtetuta të ndryshme japin afat për katër apo pesë vite, pastaj pushtetarët vlerësohen kah fundi i mandatit e pastaj njerëzit i rizgjedhin ata nëse shohin se janë të suksesshëm apo nuk i zgjedhin nëse janë të dështuar. Për shkak të kësaj unë e quaj periudhë e dështimit të Vëllezërisë Muslimane e jo dështim përfundimtar të kësaj lëvizjeje.

Unë besoj se 80% apo 90% në këtë grushtshtet kanë marrë pjesë jehudët (izraelitët), amerikanët, iranianët, Emiratet të cilët shpenzuan miliarda para për të blerë njerëz të prishur të politikës që të bëjnë këtë puç kundër Vëllezërisë Muslimane. Nëse flasim për gabimet e vVëllezërisë këto janë prezente në çdo vend mirëpo gabimet si vlerësohen? Ato vlerësohen pas katër viteve të qeverisjes. Pra ajo që ndodhi nuk besoj se është dështim.

5. Si e komentoni heshtjen e botës së parë – Perëndimit ndaj ndërhyrjes në sheshin Tahrir-Kajro?

Nuk ka përgjigje

Intervistë me Mehmed Celenk (Turqi – Bursa)

1. Çka është sipas jush Islami Politik?

Islami politik ka shumë kuptime dhe qëllime në botën muslimane. Personalisht unë mendoj se Islami politik është ta bëjë Islamin më të dukshëm dhe më efikas në të gjitha sferat e jetës së përditshme, ekonomisë, politikës etj. Përveç kësaj, Islami politik ka një aspekt kulturor që synon të konkurrojë me kulturat dhe qytetërimet e tjera përmes shkencës, filozofisë, ekonomisë dhe vendosjes së një rendi të drejtë në të gjithë botën.

2. A e cënon Islami Politik shtetin Modern?

Shtetet më moderne, si në botën muslimane ashtu edhe në ato perëndimore, e shohin praninë e Islamit politik si një kërcënim për arsye të ndryshme. Vendet myslimane, të cilat drejtohen nga sisteme politike jodemokratike, Islamin politik e konsiderojnë një kërcënim të drejtpërdrejtë për praninë e tyre. Sepse Islami thjesht refuzon të gjitha llojet e diktaturave. Bota perëndimore, nga ana tjetër, e konsideron Islamin politik si një kërcënim për idealet e saj. Ata mendojnë se islami politik do të sjellë radikalizëm, varfëri dhe terror në territorin e tyre. Por, personalisht besoj se frika më e thellë e botës perëndimore bazohet në humbjen e hegjemonisë të tyre në të gjithë botën.

3. Cili është mendimi juaj për Lëvizjen Vëllazëria Muslimane?

“Vëllazëria Myslimane” ndoshta është krijimi më i rëndësishëm politik, kulturor dhe ekonomik në botën moderne të Egjiptit dhe myslimanëve. Si aktivitet i OJQ-ve në Egjipt, “Vëllazëria Myslimane” kryente shumë shërbime për shoqërinë egjiptiane. Pas një suksesi të dukshëm në shoqërinë egjiptiane, shumica e vendeve arabe u ndikuan thellësisht nga kjo strukturë shumëdimensionale. Gjatë kohës, qëllimet politike të “Vëllazërisë Myslimane” u bënë më të dukshme dhe u bënë një kërcënim i drejtpërdrejtë në Egjipt dhe vendet fqinje arabe. Personalisht besoj që “Vëllazëria Myslimane” ishte e suksesshme në edukim, kulturë dhe aktivitete shoqërore, por politikisht dështoi.

4. Pse ndodhi dështimi politik i Lëvizjes Vëllazëria Myslimane në Egjipt?

“Vëllazëria Myslimane” lindi si OJQ. Duke filluar nga viti 1920 deri më tani, ajo ka punuar me besnikëri në shoqërinë egjiptiane dhe ka fituar besimin e opinionit publik. “Vëllazëria Myslimane” pasi ndjeu shumë pushtet në shoqëri, ndryshoi metodën dhe qëllimet e saj. Fuqitë politike të Egjiptit filluan të marrin masa parandaluese ndaj qëllimeve politike të “Vëllazërisë Myslimane.” Grushti ushtarak që ndodhi në vitin 2013 kundër Mursit ishte rezultat i një lufte të gjatë midis ambicieve politike të “Vëllazërisë Myslimane” dhe *status quo*-së egjiptiane.

5. A duhet që Vëllazëria Islame të moderohet, të ndryshojë strategjinë e vet me qëllim të mbijetesës në skenën politike gjithandej? Si? Në çka duhet të ndryshojë?

Teorikisht si organizatë joqeveritare, “Vëllazëria Myslimane” mund të mbijetojë si në Egjipt ashtu edhe në vendet fqinje arabe. Por, për aq sa mund të shihet, pas “Pranverës arabe” faktet dhe realiteti në botën muslimane, sidomos në botën arabe, kanë ndryshuar tërësisht. Diktatorët arabë, për fat të keq shumica e vendeve arabe drejtohen nga sisteme politike të drejtpërdrejta ose gjysëm-diktaturat, nuk do të tolerojnë aktivitetet e OJQ-ve si vitet e kaluara. Veçanërisht “Vëllazëria Myslimane”, e cila ka ambicie të forta për sferën politike, do të ballafaqohet me çdo presion politik. Problemi nuk është thjesht i lidhur me karakterin e “Vëllazërisë Myslimane”.

“Vëllazëria Myslimane” mund të zgjedhë një mënyrë të moderuar në Egjipt, por a është e mundur që gjendja politike egjiptiane të miratojë një mënyrë të moderuar për vete?

6. Si ndikon dështimi i Lëvizjes vëllazëria Myslimane tek lëvizjet e tjera të Islamit politik?

Struktura politike të shteteve muslimane kryesisht ngjasojnë me njëra-tjetrën. Vetëm për shkak të këtij realiteti, çdo veprim apo ngjarje në jetën politike në një vend të caktuar disi ndikon në vende të tjera. Në këtë kuptim, të gjitha institucionet politike, madje edhe OJQ-të, vuajnë thellësisht nga ajo që ndodhi në Egjipt. Tensionimi religjioni-shteti apo mes aktiviteve shtet-OJQ ka një histori të gjatë në botën muslimane. Thjesht zgjedhja ose miratimi i një mënyre të moderuar nuk do t'i zgjidhë problemet. Ajo që ndodhi në Egjipt, apo me fjalë të tjera dështimi politik i “Vëllazërisë Myslimane” solli fatkeqësi për shumicën e aktiviteve të OJQ-ve në botën muslimane. Regjimet represive po ushtrojnë gjithnjë e më shumë presion mbi aktivitetet e OJQ-ve në të gjitha vendet muslimane.

7. Si e komentoni heshtjen e botës së parë – Perëndimit ndaj ndërhyrjes në sheshin Tahrir-Kajro?

Heshtja perëndimore për ngjarjet në sheshin Tahrir nuk është diçka e çuditshme. Bota lindore është e vetëdijshme për standardet e dyfishta perëndimore për një kohë të gjatë. Në fillim të “Pranverës arabe” shumica e kombeve arabe besonin se bota perëndimore do të mbështesë kombet arabe për ndryshimet e ardhshme politike. Por, nuk u desh shumë kohë që të kuptonin fytyrën e vërtetë të politikave evropiane apo perëndimore drejt botës arabe. Ajo që po ndodh në Lindjen e Mesme apo në botën arabe ishte vetëm një mundësi e re për fuqitë perëndimore që të riorganizojë interesat e veta në botën muslimane. Pra, miliona arabë ose myslimanë ndihen të lënë anash, të braktisur dhe të tradhtuar.

Intervistë me Kasper Mathiesen (Danimarkë)

(Ligjërues në Universitetin e Kopenhagës – studimet islame)

1. Çka është sipas jush Islami politik?

I am no expert in this matter and the answer should be regarded as such. Political Islam is a contemporary concept used by Western analysts to differentiate between a perceived/imagined version of Islam that has no political dimensions, on one hand, and another that has political ambitions. The latter is dubbed “political islam”. It is certainly questionable whether the term makes sense as such, since mainstream Islam has always been “political” in several ways and has regulated and had an opinion about laws, societal norms, ways of rule, etc.

Political Islam, as a movement or a phenomenon in the contemporary world, has many varieties and there are many visions of Islam’s influence and role to be played in political life. In general, it might be said that political Islam puts its main focus on Islam’s role as a political system, whereas “non-political” Islam is more focused on ritual practice, spirituality, theology, understanding of the holy texts, etc.

Unë nuk jam ekspert në këtë çështje dhe përgjigjja duhet të konsiderohet si e tillë. Islami politik është një koncept bashkëkohor i përdorur nga analistët përëndimorë për të dalluar një version të perceptuar / imagjinuar të Islamit që nuk ka dimension politik nga njëra anë dhe të tjera që ka ambicie politike. Kjo e fundit është quajtur "islami politik". Sigurisht që është e diskutueshme nëse termi ka një kuptim të tillë, meqenëse islami i zakonshëm ka qenë gjithmonë "politik" në disa mënyra dhe ka rregulluar dhe ka pasur një opinion mbi ligjet, normat shoqërore, mënyrat e sundimit etj.

Islami politik, si lëvizje apo fenomen në botën bashkëkohore, ka shumë variacione dhe ekzistojnë vizione të shumta për ndikimin dhe rolin e Islamit në jetën politike. Në përgjithësi, mund të thuhet se Islami politik përqëndrohet në rolin e Islamit si një sistem politik, ndërsa

islami "jopolitik" është më i përqendruar në praktikën rituale, spiritualitetin, teologjinë, kuptimin e teksteve të shenjta, etj.

2. A e cënon Islami politik shtetin modern?

Not necessarily. If political Islam comes in a revolutionary version, that accepts the use of force and violence and shuns the existing political system and its pillars, then it does pose a threat. If political Islam is willing to participate in the political system on equal terms with other parties, i.e. it has no ambition of overthrowing the system, banning political opponents, etc., then it is not a threat but a widening of the political and democratic space to the benefit of society.

Jo domosdoshmërisht. Nëse Islami politik vjen në një version revolucionar, që pranon përdorimin e forcës dhe dhunës dhe e shmang sistemin ekzistues politik dhe shtyllat e tij, atëherë ajo përbën një kërcënim. Nëse islami politik është i gatshëm të marrë pjesë në sistemin politik në kushte të barabarta me partitë e tjera, dmth. nuk ka ambicie për të rrëzuar sistemin, ndalimin e kundërshtarëve politikë, etj., atëherë nuk përbën kërcënim, por zgjerim të hapësirës politike dhe demokratike në dobi të shoqërisë.

3. Cili është mendimi juaj për Lëvizjen Islamiste Vëllazëria Myslimane?

I believe the MB has been and continues to be crucial to the development of several Muslim societies in the Arabic world and even to some extent beyond that. In Egypt it has played a huge civilisational role as well as taking care of education, poverty, crime, health and a variety of other issues. As a political player in a repressive system MB has been part of the huge tensions that have existed and continue to exist in Egyptian society.

Unë besoj se "Vëllazëria Myslimane" ka qenë dhe vazhdon të jetë vendimtare për zhvillimin e disa shoqërive myslimane në botën arabe dhe madje deri në një farë mase përtej kësaj. Në Egjipt ajo ka luajtur një rol të madh civilizues, duke u kujdesur gjithashtu për arsimin, varfërinë, shëndetin, duke u marrë me krimin, dhe një sërë çështjesh të tjera. Si një subjekt politik në një sistem represiv, "Vëllazëria Myslimane" ka qenë pjesë e tensioneve të mëdha që kanë ekzistuar dhe vazhdojnë të ekzistojnë në shoqërinë egjiptiane.

4. Pse ndodhi dështimi politik i Lëvizjes Vëllazëria Myslimane në Egjipt?

Profound question. Again, I am no expert. I believe the MB acted too much to the immediate benefit of the party itself as opposed to the immediate benefit of the Egyptian people. There was too much nepotism within the networks of the party. This, however, is little more than an impression.

On the other hand MB faced huge and important well-moneyed opponents that had no other ambition than to see them and help them fail. MB was not clever enough to deal with these opponents in a manner that would establish their rule firmly. This includes the army, that eventually ended up countering the revolution, secular currents of society, religious minorities, economical big-players.

Pyetje e thellë. Përsëri, unë nuk jam një ekspert i islamizmit. Mendoj se Vëllazëria Myslimane ka vepruar shumë në dobi të menjëhershme të vetë partisë, në krahasim me përfitimin e drejtpërdrejtë të popullit egjiptian. Ka pasur shumë nepotizëm brenda rrjeteve të partisë. Kjo, megjithatë, është pak më shumë se një përshtypje.

Nga ana tjetër, Vëllazëria Myslimane u përball me kundërshtarë të mëdhenj të pasur dhe të rëndësishëm, të cilët nuk kishin aspak ambicie tjetër përpos t'i shihnin të dështuar. Vëllazëria Myslimane nuk ishte mjaft e zgjuar për t'u marrë me këta kundërshtarë në një mënyrë që do të vendoste sundimin e tyre të qëndrueshëm. Kjo përfshin ushtrinë, që në fund përfundoi duke kundërshtuar revolucionin, si dhe rrymat laike të shoqërisë, pakicat fetare, dhe lojtarët e mëdhenj ekonomikë.

5. Si e komentoni heshtjen e botës së pare-Perëndimit ndaj ndërhyrjes në sheshin Tahrir-Kajro?

The West plays the political game to its own benefit. It matters little whether the regime in Egypt is military dictatorship, democracy or perhaps even Islamic, as long as good economical and political relations can be upheld and as long as the country doesn't pose a military threat to the Western regions or Western interests.

Discourses of human rights and political freedom are part of the internal political game, discourses that politicians use to establish their own renomme and name within national political life.

Perëndimi luan lojën politike në dobi të vet. Nuk ka rëndësi nëse regjimi në Egjipt është diktaturë ushtarake, demokraci apo ndoshta edhe islamike, përderisa marrëdhëniet e mira ekonomike dhe politike mund të ruhen dhe përderisa vendi nuk paraqet kërcënim ushtarak për rajonet perëndimore apo interesat perëndimore.

Diskutimet e të drejtave të njeriut dhe liria politike janë pjesë e lojës politike të brendshme, diskurse që politikanët përdorin për të krijuar renome dhe emrin e tyre brenda jetës politike kombëtare.

Intervistë me Admir Mulaosmanović (Sarajevë)

(Universiteti ndërkombëtarë i Sarajevës – Fakulteti i shkencave Politike dhe Arteve)

1. Çka është sipas jush islami politik?

It doesn't exist. As a concept of life, Islam also has political orientation like any other; cultural, educational etc. But, Western thought developed that coin (political Islam) to explain social movements in Muslim world which called for restoration and rise of Islamic values and governance. Since it clashed with democracy and its ideology Westerners established narrative about Political Islam as a threat to their values and 'way of life'.

Nuk ekziston. Si një koncept i jetës, Islami gjithashtu ka orientim politik si çdo tjetër; kulturor, arsimor etj. Por, mendimi perëndimor e emërtoi atë 'monedhë' si islami politik për të shpjeguar lëvizjet shoqërore në botën myslimane, të cilat thirrnin për rivendosjen dhe ngritjen e vlerave dhe qeverisjes islamike. Për shkak se binte ndesh me demokracinë dhe ideologjinë e saj, perëndimorët krijuan regjime rreth Islamit politik si një kërcënim për vlerat dhe 'mënyrën e jetesës' së tyre.

2. A e cënon islami politik shtetin modern?

Ok, but take in account what I said about that PI coin. Yes, governance and its aims are different from the perspective of PI promoters and their opponents. It is not only about secularism or individual freedoms. It is about social responsibility, cohesion and obligations. PI is based on teachings of social awareness and responsibility based on traditional Islamic values and virtues. Modern state is based on individualism and individual rights and freedoms where human reason is upon any other criteria for relations among members of society. That enlightened concept was attacked at the beginning of 20th Century in Europe. PI is also strong opponent to it.

Ok, por merre parasysh atë që thash për monedhën „Islami politik“. Po, qeveria dhe qëllimet e saj janë të ndryshme nga perspektiva e promotorëve të Islamit politik dhe kundërshtarëve të tyre. Nuk ka të bëjë vetëm me laicizmin apo liritë individuale. Ka të bëjë me përgjegjësinë sociale, kohezionin dhe detyrimet. Islami politik bazohet në mësimet e vetëdijes shoqërore dhe përgjegjësinë e bazuar në vlerat dhe virtytet tradicionale islame. Shteti modern bazohet në individualizmin dhe të drejtat dhe liritë individuale ku arsyeja njerëzore është mbi çdo kriter tjetër.

për marrëdhëniet midis pjesëtarëve të shoqërisë. Ky koncept racional u sulmua në fillim të shekullit të 20-të në Evropë. Islami politik është gjithashtu kundërshtar i fortë ndaj tij.

3. Cili është mendimi juaj për Lëvizjen Islamiste Vëllezëria Myslimane?

Social movement based on Islam who tries to establish Islamic rule in Egypt.

Një lëvizje shoqërore e bazuar në Islam që mundohet të vendosë qeverisjen Islame në Egjipt.

4. Pse ndodhi dështimi politik i lëvizjes Vëllezëria Myslimane në Egjipt?

Because of their radical approach when they gained power. They didn't know how to deal with new circumstances. I believe that MB couldn't deal with their Islamic background and political goals and political situation in Egypt, region and world, especially in terms of US influence.

Për shkak të qasjes radikale kur ata fitonin pushtet. Ata nuk dinin se si të merreshin me rrethanat e reja. Unë besoj se 'Vëllazëria Myslimane' nuk arriti të merret me prapavijën e vet islame, qëllimet politike dhe situatën politike në Egjipt, rajon dhe botë, veçanërisht në aspektin e ndikimit të SHBA-së.

5. A duhet që Vëllezëria Islame të moderohet, të ndryshojë strategjinë e vet me qëllim të mbijetesës në skenën politike gjithandej? Si? Në çka duhet të ndryshojë?

They have to embrace step by step policy. Having political power through supporters and image in society doesn't mean that you can establish rule without problems. When it comes to radical change of concept, especially in Egypt, it is not only about Egyptians. Lot of external powers are involved in political struggle.

Ata duhet të përqafojnë politikën hap pas hapi. Të kesh fuqi politike nëpërmjet mbështetësve dhe imazhit në shoqëri nuk do të thotë që ju mund të vendosni qeverisje pa probleme. Kur është fjala për ndryshimin rrënjësor të konceptit, veçanërisht në Egjipt, nuk bëhet fjalë vetëm për egjiptianët. Shumë nga fuqitë e jashtme janë të përfshira në luftën politike.

6. Si ndikon dështimi i Lëvizjes vëllazëria Myslimane tek lëvizjet e tjera të Islamit politik?

In a very bad way. Failure of MB in Egypt caused huge problems for entire Middle East. Syrian question emerged and suffering of Syrian people started. Diplomatic relations between Saudi Arabia and Egypt were affected before and after. Turkey lost strong ally etc. Egypt is a key, from geostrategic perspective, for many changes and shifts in Middle East for last two centuries. I am not sure that MB knows how to pose themselves in that game.

Në një mënyrë shumë të keqe. Dështimi i 'Vëllazërisë Myslimane' në Egjipt shkaktoi probleme të mëdha për gjithë Lindjen e Mesme. U paraqit çështja siriane dhe filloi vuajtja e popullit sirian. Marrëdhëniet diplomatike midis Arabisë Saudite dhe Egjiptit u prekën para dhe pas. Turqia ka humbur aleat të fortë. Egjipti është i rëndësishëm nga perspektiva gjeostrategjike për shumë ndryshime dhe ndërrime në Lindjen e Mesme gjatë dy shekujve të fundit. Unë nuk jam i sigurt se 'Vëllazëria Myslimane' di se si të paraqes veten në këtë lojë.

7. Si e komentoni heshtjen e botës së parë – Perëndimit ndaj ndërhyrjes në sheshin Tahrir-Kajro?

West is deeply involved in everything what's happen in Egypt. Overthrowing of Mursi is created in the West. Smoothly and wisely.

Perëndimi është thellësisht i përfshirë në gjithçka që ndodh në Egjipt. Rrëzimi i Mursit është krijuar në Perëndim. Pa probleme dhe me mençuri.

Intervistë me Shaban Rexhepi (Kajro)

1. Çka është sipas jush Islami Politik?

Islami është fe e përqëndruar në dy aspekte, atë praktik dhe ideologjik. Mosndarja e pjesës praktike nga ajo shpirtërore ka ngjallur shprehjen Islami Politik. Angazhimi i grupacioneve fetare islame në realizimin e projekteve sociale dhe zgjidhjen e çështjeve popullore në bazë të mësimave fetare është quajtur Islam Politik. Për herë të parë shprehja është përdorur para dy shekujve (Reshid Rida, 1865-1935).

2. A e cënon Islami Politik shtetin Modern?

Islami politik nuk është në kundërshtim me shtetin modern. Pjesa praktike e obligimeve fetare është e përcaktuar në bazë të mësimave fetare në pajtim me ambientin dhe kushtet shoqërore.

3. Cili është mendimi juaj për Lëvizjen Islamiste Vëllezëria Myslimane?

Lëvizje me karakter social e themeluar në vitin 1948 në Egjipt, me ideologji të përbashkët me shumicën e lëvizjeve që paraqesin islamin e matur, të mesëm. Deri në vitin 2011 ka funksionur ilegalisht dhe në periudha kohore janë zyrtarizuar, kanë marrë pjesë në të gjitha luftërat për çlirimin e Egjiptit deri në vitin 1973.

4. Pse ndodhi dështimi Politik i Lëvizjes Vëllezëria Myslimane në Egjipt?

Prezenca e fuqishme e shtetit të thellë, diktaturës 40 vjeçare dhe sistemit ushtarak në të gjitha portet e jetës politike dhe shoqërore, mosfunksionimi i institucioneve shtetërore për shkak të prezencës së administratës lojale të ish pushtetit dhe ideologjisë ushtarake, mosndërimi i kuadrove dhe zëvendësimi me kuadro të pushtetit të ri, mosnënshtrimi i institucioneve të sigurimit komandës civile, grupimi i mediave nga ana e shërbimit sekret në favor të ish-pushtetit dhe ngallja e urejtjes tek popullata për dështimin e udhëheqjes politike. Përzullimi i aktiviteve ekonomike, mbyllja e fabrikave të shumta në pronë të ish politikanëve dhe largimi

i kapitalit nga vendi, fshehja e malverzimeve të bëra gjate periudhave të mëparshme. Transferime të kapitalit shtetëror jashta vendit nga garnitura e ish pushtetit. Obstruksione nga ana e ushtrisë në realizimin e projekteve ekonomike. Kriza e rrymës elektrike dhe derivateve të naftës ku përsëri faktor kryesorë është ushtria (vetëm kompanite ushtarake kanë pasur të drejtë transporti të naftës nga portet detare në rafineri). Me mungesën e naftës edhe trafostacionet e rrymës nuk funksionojnë. Me largimin e Vëllazërisë Myslimane nga pushteti, një ditë më pas kthehen të gjitha shërbimet. Kjo vërteton sabotimin e ushtrisë ndaj pushtetit legjitim civil.

5. A duhet që Vëllazëria Islame të moderohet, të ndryshojë strategjinë e vet me qëllim të mbijetesës në skenën politike gjithandej? Si? Në çka duhet të ndryshojë?

Vëllazëria Myslimane duhet të moderohet dhe të bëjë ndarjen e aktiviteteve sociale nga ato politike. Të bëhet ndarja e fesë nga politika dhe të funksionojë si parti politike e jo grupacion klanor fetar.

6. Si ndikon dështimi i Lëvizjes vëllazëria Myslimane tek lëvizjet e tjera të Islamit politik?

Dështimi i lëvizjes Vëllazëria Myslimane nuk ka ndikim të madh te lëvizjet e tjera ngase shumica e lëvizjeve të Islamit të mesëm kanë parime të ngjashme edhe pse gjeografikisht nuk kanë ndonjë lidhje. Ideologjia e Vëllazërisë Myslimane është bazë e organizatave të tjera islame liberale. Ndërkohë janë paraqitur edhe grupacione ekstreme që gjithmonë kanë qenë në konflikt ideologjikisht me Vëllazërinë Myslimane dhe plotësojnë zbrazëtirën politike të krijuar me tërheqjen e grupacioneve të Islamit politik të mesëm.

7. Si e komentoni heshtjen e botës së parë – Perëndimit ndaj ndërhyrjes në sheshin Tahrir-Kairo? Nuk ka përgjigje

Intervistë me Muhidin Mulalić– Sarajevë

(Universiteti Ndërkombëtarë i Sarajevës – Fakulteti i shkencave Politike dhe Arteve)

1. Çka është sipas jush Islami Politik?

Islami politik është term i shpikur së fundmi, i cili u shfaq si rezultat i zhvillimeve politike në botën muslimane, me fillimet e hershme në Iran me Revolucionin Iranian dhe me zhvillimet e mëvonshme që pasuan në vende të tjera muslimane si Egjipti, Turqia, Malajzia ...

Përveç kësaj, bashkimi i termit ishte një produkt i shpjegimit të zhvillimeve politike në botën muslimane, ku feja dhe parimet e saj u artikuluan në politikë nga parti të ndryshme politike. Islami politik si i tillë nuk ka baza etimologjike, konceptuale, teologjike dhe politike brenda botëkuptimit islamik sepse feja e Islamit si e tillë tashmë ka në vetvete parimet e politikës dhe të sistemit të qeverisjes. Paramendoni nëse ne prezantojmë konceptimin e krishterimit politik në Perëndim, i cili mund të jetë i kuptueshëm për shkak të emrave të partive të caktuara politike në Evropë, ose etikës dhe moralit brenda programeve të disa partive politike europiane që janë shumë të krishtera ose fetare. Prandaj, nëse në Perëndim ekziston hapësira për vlerat dhe parimet fetare brenda politikës, pa u përmendur në mënyrë eksplicite, atëherë pse në vendet muslimane ekziston nevoja e konceptimit të “Islami politik”?

2. A e cënon Islami Politik shtetin Modern?

Islami si i tillë e trajton shtetin në parim. Një pajtueshmëri e tillë ka filluar me fenë e Islamit dhe me themelimin e qytetit të Medinës që u bë një model i qytetërimeve, perandorive dhe kombeve të ardhshme. Feja si e tillë, me ose pa bashkëngjitjen “politike” ka qenë gjithmonë një pjesë integrale e çdo civilizimi dhe shteti. Qytetërimi perëndimor është krenar për traditën e vet judeo-krishtere si një pjesë integrale e qytetërimit të tyre. Brenda qytetërimit islamik apo ndonjë shteti të pavarur nuk duhet të ketë asnjë dëm në hapjen e dyerve për vlerat dhe parimet politike për të hyrë në sferën e politikës. Sigurisht, këndvështrimet personale, individuale, shoqërore, parimet islame të etikës dhe moralit mund të kontribuojnë shumë në zhvillimin e shtetit. Prandaj, shteti modern dhe teknikat e

tij administrative, ligjore, organizative dhe politike mund të pasurohen me parime dhe vlera fetare.

3. Cili është mendimi juaj për Lëvizjen Islamiste Vëllazëria Myslimane?

Rritja e çdo lëvizjeje në histori është një përgjigje për zhvillimet historike, socio-politike, ekonomike apo edhe fetare që ndodhin në një qytetërim / shoqëri apo një komb. Prandaj, rritja e lëvizjeve të tilla është proces natyror në vendet muslimane, si dhe në Perëndim. Duhet të kujtojmë ngritjen e lëvizjeve gjatë kohës së Profetit, pastaj gjatë kohës së kalifëve të drejtë, si dhe gjatë kohës së dinastive dhe perandorive të ndryshme. Duke iu rikthyer ‘Vëllazërisë Myslimane’ dhe lëvizjeve të ngjashme në botën myslimane, konstatojmë se ato u shfaqën kur bota myslimane ishte në udhëkryqin e saj, siç thoshte Muhamed Asad. Pse mendoni se lëvizja islamike “Vëllazëria Myslimane” dështoi në Egjipt? Natyrisht, rilindësit myslimanë filluan të veprojnë në mënyrë të përgjegjshme duke u përpjekur të japin përgjigje dhe të hapin rrugën e re për vendet muslimane. Ne nuk mund të lëmë pas dore kontributet e Reshid Rida-së, Muhammed Abduhusë, Xhemaluddin al-Afganit, Sejjid Kutubit Për t’iu përgjigjur pyetjes, “Vëllazëria Myslimane” është një lëvizje që është përpjekur të korrigjojë dhe të përballojë sfidat kryesore politike dhe sfidat që po ndodhnin në botën myslimane, veçanërisht në Egjipt. E konsideroj këtë lëvizje si çdo lëvizje tjetër në Perëndim apo si çdo parti tjetër politike në Perëndim.

4. A duhet që Vëllazëria Islame të moderohet, të ndryshojë strategjinë e vet me qëllim të mbijetesës në skenën politike gjithandej? Si? Në çka duhet të ndryshojë?

Kjo pyetje na kthen në fillimet e trajtimit të problemeve në botën muslimane. Ndoshta mund të kthehemi në fillim të shekullit të 18-të. Ndoshta mungesa e mirëkuptimit të trashëgimisë muslimane dhe krijimi i vonë i një ndërgjegjësimi mbi superioritetin ushtarak, ekonomik dhe teknologjik të Perëndimit, tashmë e kishte vendosur botën myslimane prapa Perëndimit. Ky “kopjim” ose “ndjekje” e la botën myslimane në vendin më të ulët në krahasim me Perëndimin. U krijua një ide e “orientit” të prapambetur. Çështja e veprimit brenda kohës së dhënë, vendit dhe rrethanave nuk është e huaj dhe qytetërimi islamik po lulëzonte për shkak të një mundësie të “përshtatjes” në realitetin e

dhënë ose në zhvillim. Duke u kthyer në formimin e partive politike, ideja e politikës si veprimtari njerëzore dhe racionale ose rritja e lëvizjeve “qytetare” në botën muslimane erdhi vonë. Përveç kësaj, gjatë shekujve të fundit ata nuk patën ndonjë hapësirë për të zhvilluar veten për shkak të luftërave të shpeshta, konflikteve, revolucioneve dhe paqëndrueshmërive të ndryshme. Prandaj, bota myslimane, duke përfshirë edhe lëvizjen e Vëllazërisë Myslimane, duhet t’i përshtatë teknikat, parimet dhe aktivitetet e saj me nevojat dhe pritjet e kohës së tanishme. Politika si e tillë është gjithsesi disiplinë “e gjallë”.

5. Si ndikon dështimi i Lëvizjes vëllazëria Myslimane tek lëvizjet e tjera të Islamit politik?

Nganjëherë Vëllazëria Myslimane ishte “drita” në botën myslimane, duke ndikuar pozitivisht në zhvillimet politike në të gjithë botën. Megjithatë, nganjëherë është portretizuar edhe si “lëvizje e keqe ideologjike” që po helmon botën muslimane. Unë besoj fuqimisht se kjo lëvizje duhet “të veprojë në mënyrë të drejtë në çdo mënyrë ose me çdo kusht” në mënyrë që të jetë “drita” në Egjipt dhe të jetë burim frymëzimi për vendet e tjera muslimane. Pozicioni që “Vëllazëria Myslimane” ka aktualisht tregon se kjo lëvizje nuk ka urtësi politike, gjykim pragmatik, një vlerësim të tendencave politike të sotme dhe mbi të gjitha një aftësi për të menaxhuar marrëdhëniet e brendshme dhe të jashtme. Pyetja që duhet të kërkojë kjo lëvizje është “çfarë duhet të bëjmë për të mbijetuar dhe për të vepruar në Egjipt” dhe “çfarë duhet të bëjmë për të mbijetuar me presione të jashtëzakonshme që vijnë nga fuqitë e mëdha.” Kjo natyrisht kërkon mendime kreative, qasje të reja politike dhe diplomaci, si dhe teknika dhe aktivitete të reja politike... Për t’iu përgjigjur pyetjes, si e tillë sot “Vëllazëria Myslimane”, duke qenë në vendin e mbrojtjes së vazhdueshme është në rënie të të qenit model apo burim frymëzimi për lëvizjet e tjera të ngjashme muslimane, apo për partitë politike.

6. Si e komentoni heshtjen e botës së parë – Perëndimit ndaj ndërhyrjes në sheshin

Tahrir-Kairo?

Natyrisht, është racionale që Perëndimi ka interesa dhe kjo në politikë është e pranueshme. Sheshi Tahrir dhe zhvillimet që pasuan janë vetëm një shembull i zhvillimeve të ngjashme në botën muslimane në të kaluarën. Tani nuk kemi kohë për t’i

përmendur të gjithë dhe për të shpjeguar detajet. Është e qartë se “Vëllazëria Myslimane” nuk kishte aftësi për ta pozicionuar veten si partner i brendshëm dhe i jashtëm. Për ta përmbledhur, “Vëllazëria Myslimane” dështoi të përfshihej në “tregtinë dhe bisedimet politike”. Ndoshta kjo mund të merret si një mësim për “Vëllazërinë Myslimane” dhe për partitë dhe lëvizjet tjera të ngjashme në të gjithë botën muslimane. Ne duhet të mësojmë se si të jetojmë dhe t’i menaxhojmë shoqëritë tona me qëllim që “të maksimizohet zbatimi i fesë Islame” për aq sa na lejojnë koha, vendi dhe rrethanat.” Kështu kemi jetuar, mbijetuar dhe prosperuar në Bosnjë dhe Hercegovinë që nga Kongresi i Berlinit...

Bibliografia

- Abdu Nasir, Xh. (1996). *Elfelsefetu – thoure* (Filozofia e revolucionit), Kajro.
- Abduhu, M. (1993). *Aamalul qamile lil-imam eshejh Muhamed Abduh* (Veprat e plota të imam Muhamed Abduh), Shorouk, Kajro.
- Abdulcelil, T. (2012). *Mısır : Devrimin Ayak Sesleri*, (Egjipti: Zërat e Këmbëve të Revolucionit), Istanbul, Yarin Yayınları.
- Abdulhadi, F. (2011). *Rihleti mea Ehawatul Muslimat* (Udhëtimi me motrat myslimane), Shorook, Kajro.
- Abdulxhebar, M. (2000). *Edijmuqratije bejnel almanije uel islam* (Demokracia ndërmjet sekularizmit dhe islamit), Darul-Fiqr, Damask.
- Abul-Enein, Y. (2010). *Militant Islamist Ideology: Understading Global Threat*, Naval Institute Press, New York.
- Ahsen, A. (1995). *Miliyetçilik ve Ümmet Kimliği*. (Nacionalizmi dhe identiteti Ummetian) (perkth. İ. Kalın). *Köprü Dergisi*, 52. 91-97.
- Akbar, S. (2004). *Postmodernism and Islam*, Routledge.
- Akbar, S. (2010). *Discovering islam: making Making sense of muslim history and society*. London: New York.
- Akbar, S. (2012). *Postmodernizimi dhe islami hall dhe shpresë*. Logos –A, Shkup.
- Aker, F. (1985). *The Arab-Israeli War*, CT: Achron Books.
- Aktaş, M. (2012). *Arap Baharı – Ortadoğu’da Demokrasi Arayışı ve Türkiye Modeli*, (Pranvera arabe – kërkimi i demokracisë në Lindjen e Mesme dhe modeli turk) Nobel Yayınları, Istanbul.
- Aleuajs, A.M. (1990). *Tesavvur ihvan el-muslimin li’l-kadijjet el-Filistin*, (Përceptimi i vëllezërisë myslimane për çështjen Palestineze), dar et-tewzi we neshe el-islamije, Kajro.
- Al-Halidi, S.A. (1981). *Alsayidul Qutb Shahid Alhay* (Sejjid Kutbi martiri i gjallë), Aksa-Jordan.
- Ali, A. (2007). *Mawsuat Alharakat Al-Islamije min Hasan Albena ilaa Mehdi Eakif*, (Enciklobedia e lëvizjeve Islame prej Hsanul Benna deri te Mehdi Akif), 8-volume, Markaz Almahrusa, Kajro.
- Ali, A. (2011). *Ikhwan Almuslimun Kiraat Fil Melefaat Essirije*, (Vëllezëria myslimane lexuar në dosjet e konfidenciale – të fshehta), Alhejetu Almasrije, Kairo.

- Ali, H.A. (2014). *Almustaqbal Alssiasi Limisir Baed Itahat Huqm Al-ikhwan Almuslimin* (E ardhmja politike e Egjiptit pas përmbysjes së sundimit të vëllezërisë myslimane), Qendra për Hulumtime Strategjike, Emiratet e Bashkuara Arabe.
- Ali, T. (2012). *Suriye Meselesi Kilitlenmiş Durumda*, (Çështja e Sirisë në gjendje të bllokuar) 12.10.2013 www.ozugurgundem.com
- Aliefendioğlu, Y. (2012). *Siyasal Partiler ve Sivil Toplum Örgütleri*, (Partitë politike dhe organizatat e shoqërisë civile) data 12.03.2013 www.politikadergisi.com
- Aljundi, E. (2000). *Hasan El Benna Almujaedid we Alshshahid*, (Hasanul Bena reformatori dhe martiri), Al-Kalem, Damask.
- Aljundi, E. (2008). *Hasanul Bena errexhulu-lkurani* (Hasanul Bena njeri i Kuranit), Shorook, Kajro.
- Alkaid, J. (2008). *Dhiqrajat Muhamed Hasanejn El-Hejqel mea Xhemal Abdu Nasir* (Kujtimet e El-Hejqel me Naserin), Shorouk, Kajro.
- Almisri, (1991). *Al-iikhwana Almuslimun Waljamaeat Al-iislamiye Fi Alhayat Assiasie*, (Vëllezëria Myslimane dhe grupet Islamike në jetën politike në Egjipt), Wehbe, Kajro.
- Alshabky, O. (2005). *Mustaqbal Alharakat Al-Iislamiye Baed 11 Sebtembar*, (E ardhmja e lëvizjeve Islame pas 11 Shtatori), Fikr, Kairo.
- Alshabky, O. (2004). *Islamiuwn w Dimuqratiuwn* (Islamistët dhe demokratët), Center For Political Strategic Studies, Kajro.
- Al-Shalabi, R. (1978). *Alshshaykh Hasan Albana w Madrasat Al-iikhwana Almuslimun* (Hasanul Bena dhe shkolla e vëllezërisë myslimane), Ensar, Kajro.
- Altun, F. (2002). *Modernleşme Kuramı* (Teoria e modernizimit) : *Eleştirel Bir Giriş*. (Një hyrje kritike) Istanbul : Yöneliş Yayınları.
- Alweziri, S.M. (2016). *Elususul fikrije lil-ihwanul muslimijn we tethiruha fi sherkil ausat* (Bazat e mendimit të vëllezërisë myslimane dhe ndikimi i tyre në lindjen e mesme), Alwela, Kajro.
- Amare, M. (1998). *El-hamletul fransije fil mijzan* (Fushata franceze në libra), Nahda, Kajro.
- Amare, M. (1998). *El-hareqatul islamiye – rujetu nakdije* (Lëvizjet islamiste – aspekti kritik), Nahda, Kajro.
- Amare, M. (2003). *Esherijatul islamiye uel ilmanijel garbije* (Ligji islam dhe sekularizimi perëndimorë), Shorouk, Kajro.

- Amare, M. (2005). *El-hiwar bejnel islamijin uel ilmajiin* (Dialogu ndërmjet islamistëve dhe sekularistëve), Nahda, Kajro.
- Amare, M. (2014). *Islami dhe politika, përgjigje dyshimeve sekulariste*, Furkan: Shkup.
- Amin, S. (2012). *Arab World, Challenge and Change in the Aftermath of the Arab Spring*, Monthly Rewiev Press, New York.
- Amin, XH. (2012). *Madha Hadethe Lithowretul Misrije* (Çka u bë me revolucionin Egjiptian), Shorook, Kajro.
- Arap Baharının Bir Yılı, (2011). (Një vit i pranverës arabe) 26.05.2014 data <http://www.dw.de>
- Arighi, G. , Hopkins, T.H., Walerstein, I. (1989). *Antisystemic Movements*, Verso Books.
- Armstrong, K. (1988). *Holy War*, London Limited: MacMillian
- Arsel, İ. (1999). *Arap Miliyetçiliği ve Türkler*, (Nacionalizmi arab dhe Turqit) Kaynak Yayınları, Istanbul.
- Arslanoğlu, I. (1988). *Modernizmin Tanımı Sınırları Erken 20 yüzyıl Mimarlığında Farklı Tavırlar*, (Përkufizimi i Limiteve të Modernizimit) ODTÜ MFD 1988, 8:1, 59-66.
- Ashmawi, A. (2006). *Tarih essiri lixhemaatul Ihwanul Muslimijn* (Historia e fshehur e lëvizjes së vëllezërisë myslimane), Ibni Haldun, Kajro.
- Awa, M.S. (2012). *Kadijetul Ihwanul Muslimijn* (Çështja e Vëllezërisë Myslimane), Shorook, Kajro.
- Awadi, H. (2005). *In Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarek*, I.B. Tauris.
- Awedi, B. Z. (2014). *Ebrezu muesesat edawije fil karnil ishrijn* (Institucionet më të shquara të thirrjes në shekullin 20), Kajro.
- Awedi, H. (2009). *Esira ale-sheh-ije: elihwanul muslimun ue mubarek 1982-2007* (Një luftë (konflikt) për legjitimitet : Vëllezëria myslimane dhe Mubaraku 1982-2007), Uahdetul-arabije, Kajro.
- Ayhan, V. (2011). *Mısır Devriminin Ayak Sesleri, Ortadoğu Analiz*, (Zërat e këmbëve të revolucionit egjiptian) *Shkurt- 2011*, v, 3, 25.
- Ayubi, N. (2010). *Tadkhim Aldawlat Alearabiat Alsiyasiat Walmujtemeae Fi Alsharq Al’Awsat*, Kajro.
- Azemi, E. & Halimi, Sh. (1993). *Shqiptarët e Egjiptit*, Logos-A, Shkup.
- Azza, A. (1989). *Meal Alharakat Al-islamiye fi Dual Alearabia* (Me lëvizjet Islame në shtetet arabe), Darul Kalem-Kuvajt.

- Baban, I.T. (2006). *Müsliman Kardeşler Örgütünün Çağdaş İslamcı Akımlar Üzerindeki Etkileri*, (Efekti i Lëvizjes së vëllezërve mysliman mbi rrymat bashkëkohore Islame) Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Bajrami, Z. (2005). *Qëndrimi i islamit ndaj laicizmit – Ndikimi i laicizmit në vendet ballkanike*, Furkan, Shkup.
- Baker, R.W. (1978). *Egypt's Uncertain Revolution Under Nasser and Sadat*, Harvard University Press, Cambridge.
- Balaghith, M. *Harkat Al-ikhwan Almuslimin Wabidayat Tarh Almashrue Al-iislami fi Aleasr Alhadith*, (Lëvizja e Vëllezërisë Muslimane dhe Fillimi i Platformës Politike). Kajro.
- Batur, S. (2007). *Siyasal İslam Sineması Örneğinde İran Sineması*. Doktora Tezi, (Kinemaja Iranian në shembullin e Kinemasë të Islamit Politik) Teze e doktorates. Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Bauman, Z. (2011). *Globalization*, Malden, Mass:Polity Press.
- Bayat, A. (2013). *Life as Politics:How Ordinary People Change the Middle East*. Stanford University Press, California.
- Bayat, A. (2013). *Post – Islamism, The Changing Faces of Political Islam*, University Press, Oxford.
- Bayoumi, I.G. (1992). *Alfikir Alssiasa Lil-iimam Hasan Albna (Mendimi politik i Hasanul Bena)*, Dar Elttabeat El-Islamiye, Kajro.
- Beck, U. (1992). *Risk Society Towards a New Modernity*, Sage Publications, London.
- Benna, H. (1969). *Mudhakkirat Alddawaw w Alddaeia*, (Kujtimet e thirjes dhe të thirurit) Kajro.
- Benna, H. (1984). *Elmeretul muslime* (Gratë myslimane), Darul qutub esselefije, Kajro.
- Benna, H. (2002). *Nadharat fi kitabi-llah* (Meditimi mbi librin e Zotit), nën recenzimin e Usame Telijme, Eldawa, Kajro.
- Berger, P.L. (1967). *The Sacred Conopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City : Doubleday.
- Berman, M. (1982). *All That is Solid Melts into Air : The Experience of Modernity*, Simin and Schuster, New York.
- Binder, L. (1987). *In a Momentum of Enthusiasm : Political Power and Second Stratum in Egypt*, University of Chicago Press, Chicago.

- Birer, B. A. (2013). *Mısır'da Ordu ve Ekonomi*, (Ushtria dhe ekonomia në egjipt), 15.05.2014 www.amargidergi.com
- Bölme, S.M., Küçükkeleş, M., (2011). 25 *Oçak'tan Yeni Anaysa'ya : Mısır'da Dönüşümün Anatomisi*, (Nga 25 Janari deri në Kushtetutën e re: Anatomia e ndryshimit në Egjipt) 12.12.2011 www.setav.org.
- Brecher, J. , Costello, T. , Smith, B. (2000). *Globalization from Below : The power of Solidarity*. South End Press.
- Bullaç, A. (1998). *Islami dhe demokracia teokracia dhe totalitarizmi*, Logos-A, Shkup.
- Bullaç, A. (2003). *Historia, shoqëria dhe tradita*, Logos-A, Shkup.
- Bullaç, A. (2003). *Konceptet dhe sistemet bashkëkohore*. Logos-A, Shkup.
- Burgat, B. and Doel, W. (1997). *The Islamist Movement in North Africa*, Center for Middle East Studies, University of Texas at Austin.
- Calevert, J. (2010). *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, Columbia University Press.
- Can, Ö. (2011). *Müsliman Kardeşlerin Misirin Geleceğindeki Yeri*, (Vendi-Pozicionimi i vëllezërisë myslimane në egjiptin e se ardhmes) data 01.02.2012 www.sosiyalizm.eu.
- Carre, O. (2003). *Mysticism and Politics: A critical reading of the Quran by Sayyid Qutb, Radical Muslim Brother*, translated by Carol Artigues and revised by W. Shepard, Leiden:E.J. Brill.
- Clark, J. A. (2004). *Islam, Chairity, and Activism: Middle Class Networks And Social Welfare in Egypt, Jordan and Yemen*. Indiana University Press.
- Clark, K. (1999). *Qytetërimi* (përkth. Minga. A.) Shtëpia e Librit, Tiranë.
- Cleveland, W. (2013). *A History Of The Modern Middle East*, University of Victoria.
- Cleveland, W. (2008). *Modern Ortadoğu Tarihi*, (Historia moderne e lindjes së mesme) (Përkth. M.Harmanci), Agora Kitaplığı, Istanbul.
- Cole, J. (2001). *Colonialism and Revolution in the Middle East Social and Cultural Origins of Egypts Urabi Movement*, Kajro.
- Crossley, M. (2003). *Comparative and International Research Education : Globalisation, Context and Difference*. Rautledge Falmer, London.

- Çağlayan, S. (2011). *Müslüman Kardeşler Hareketinden Yeni Osmanlılara İslamcılık*, (İslamizimi, nga Lëvizja e vëllezërisë myslimane në lëvizjen Osmanet e Ri) Ankara: *Imge Yayınevi*.
- Çakmak, C. (2007). *Müsliman Kardeşler Hareketi Bir Sivil Toplum Hareketi Midir?* (Lëvizja e vëllezërisë myslimane a është një lëvizje e shoqërisë civile?) Ankara.
- Çoşkun, M.K. (2007). *Demokrasi Teorileri ve Toplumsal Hareketler*, (Teoritë e demokracisë dhe lëvizjet sociale/shoqërore), Dipnot Yayınları, Ankara.
- Çubukçu, M. (2013). *Yıkılın Bu Düzen*. (Të rrënohet ky rend) İletişim Yayınları, İstanbul.
- Dağ, A. E. (2011). *Hasan el-Benna*, İlke Yayıncılık, İstanbul.
- Dağ, A.E. (2012). *Hareket Adami Olarak Hsan el-Benna ve Mücadelesi*. (Hasanul Benna si njeri i lëvizjes dhe përpjekja e tij) *Hasan el-Benna ve Musliman Kardesler Uluslararası Sempozyumu (501-5012), Tebligler Kitabı*, Ankara: Medeniyet Dernegi ve Genc Birikim Dernegi Yayini.
- Dalar, M. (2010). *Misirda MKH Hareketinin Demokrasi Anlayışı ve Sisteme Etkisi*, (Kuptimi i demokracisë tek LVM si një lëvizje demokratike në Egjipt dhe efekti i tij mbi sistemin) *Alternatif Politika*, 1, 48-73.
- Davudoglu, A. (2005). *Kriza globale*. (përkth. Pajaziti. A). Logos-A, Shkup.
- Davudoglu, A. (2005). *Transformimi qytetërimor dhe bota muslimane*. Logos-A, Shkup.
- Debeljak, A. (2003). *Suvremeni fundamentalizam i sveti rat*. Zagreb.
- Demiri, B. (2009). *Islam i politika*. Logos-A, Shkup.
- Denny, M. F. (1998) *Islam and the Muslim Community*, Waveland Press
- Diriöz, A. O. (2012). *Mübarek Öncesi Mısır: Jeopolitik Konum, İç ve Dış Politika*, (Egjipti para Mubarakut : pozita gjeopolitike, politika e brendshme dhe e jashtme), V, 4, :37, 83-88.
- Djuran, V. (2001). *Kisatul Hadare* (Historia e qytetërimit), Ahram, Kajro.
- Dolatyar, M. & Gray, T. (2000). *Water Politics in the Middle East: A context for Conflict or Co-operation?* Macmillan, New York.
- Drake, Ch. (1997). *Water Resource Conflicts in the Middle East*, Journal of Geography 96, January.
- Eanber, M.A. (1978), *Muhakamat Jamal Eabd Alnnasir w Ealaqatiha Bil,iinfatih w Alddimuqratia Walssalam* (Gjykimi i Presidentit Xhemal Abdunasiir), Kajro.
- Ehrenfeld, R. (2011). *American Foreign Policy Council*, 33: 69-85, New York.
- El-Atas, N. (2006). *Islami dhe shekullarizmi*. Logos-A, Shkup.

- El-Hawali, S.A. (1999). *El-ilmanije neshetuha ue tetawuruha ue atharuha fil hayatul islamiye elmuasire* (Sekularizmi origjina e saj zhvillimi i saj dhe efektet e saj në jetën bashkëkohore islame), Tijb, Kajro.
- El-Huvejrini, V. (2014). *Epoka e islamistëve të rinj*, Nun, Shkup.
- El-Huvejrini, V. (2014). *Shndërrimi i islamistëve nga flakët e shtatorit tek pranvera e revoltave*, Nun, Shkup.
- El-Huvejrini, V. (2017). *Harta e gjakut*, Nun, Shkup.
- Emecen, F. Beydilli. K. (1994) *The History of the Ottoman State*, Istanbul: Yslam Tarih
- Emin, Xh, (2011). *Misir uel misrijun fi ahd mubarek* (Egjipti dhe egjiptianët në kohën e presidentit Mubarek), Darulkitab, Kajro.
- Emin, Xh. (2007). *Eshahsijat leha tarijh* (Personat me histori). Shorouk, Kajro.
- Erdem, T. (2001). *Nülfir Göle, Sosyoloji ve Türkiye*, (Sociologjia dhe Turqia-Nylifer Gole) *Gazi Üniversitesi, İİBF Dergisi*, 2001/2, 141-158.
- Erdoğan, M. (1995). *Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji*, (Demokracia laicizmi ideologji formale), Ankara.
- Erdoğan, M. (2014). *Miliyetçilik İdeolojisiine Dair*, (Rreth Ideologjisë së nacionalizmit) 15.05.2014 www.ozgurtoplomundegerleri.com
- Erjem ,Y . dhe Kızılçelik,S. (1996). *Sosyoloji Sözlüğü*, (Fjalori I sociologjisë) İzmir : Saray Kitabevi.
- Erkilet, A. (2004). *Orta Doğuda Modernleşme ve Islami Hareketler*, (Modernizimi në lindjen e mesme dhe lëvizjet islamike) Ankara: Hece.
- Esposito J. L. (1992). *The Islamic Threat: Myth or Reality*, New York: Oxford University Press.
- Esposito J. L. (2000). *Islam and Secularism in the Middle East*, University Press, New York.
- Faris, V. (2013). *Min Rebiyil Arabi ila Eshitail Islami* (Nga pranvera arabe në dimrin Islam), Paris.
- Faruki, I. (1999). *Islamizimi i diturisë*, Logos-A, Shkup.
- Faruki, L. (2007). *Gratë, shoqëria myslimane dhe islami*, Logos-A, Prishtinë.
- Fauzi, M. (1990). *Zeiijmul misr xhemal abdu nasir* (Presidenti i egjiptit Naseri), Madboli, Kajro.
- Fawcett, L. (2000). *International Relations of the Middle East* (Marrëdhëniet ndërkombëtare të lindjes së mesme), (përkth. Enri Hide), Dita, Tiranë.
- Fazlurahman. (2010). *Islami*. Logos-A, Shkup.

- Featherstone, M. (1995). *Global Modernities*, Sage Publications, London.
- Foucault, M. (1995). *The Birth of the Prison*, Library of Congress, USA.
- Frashëri, S. (2009). *Qytetërimi islam* (përkth. Polisi. M.) Logos-A, Bot. 2, Prishtinë.
- Ganim, I.B. (2012). *Elfiqri esijasi lil-imam Hasanul Bena* (Mendimet politike të Hasanul Bena), Kajro.
- Gazali, M. (2003). *Gusnun basikun fi shexheretil hulud* (Një degë në pemën e pavdekësisë), Wehbe, Kajro.
- Gazali, M. (2003). *Min mekalat eshejh Muhamed El-Gazali* (Artikujt nga shejh Muhamed El-Gazali), Nahda, Kajro.
- Ghannoushi, R. (2012). *Demokratije we Hukukul Insan Fil Islam* (Demokracija dhe të drejtat e Njeriut në Islam). Dar El Arabije.
- Ghonim, W., Mifflin H. *Revolution 2.0: The Power of the People Is Greater Than the People in Power: A Memoir*, (January 17, 2012), New York
- Giddens, A. (1991). *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press.
- Göle, N. (2004). *Batı Dışı Modernlik : Kavram Üzerine*. (Modernizimi jo/jashtë Perendimor: Mbi Konceptin) İletişim Yayınları, İstanbul.
- Göle, N. (2012). *Melez Desenler : İslam ve Modernlik Üzerine, (Modele Hibride: Mbi Islamin dhe modernitetin)* Metis Yayınları, İstanbul.
- Graziano, M. (2014). *Guerra santa e santa alleanza* (Lufta e shenjtë dhe e shenjta aleancë), (përkth. Adrian Beshaj), Saras, Tiranë.
- Grup autorësh, (2011), *El-Ihwanul muslimun ue selefijun fil halixh, (Vëllezëria myslimane dhe selefët në emiratet e bashkuara arabe)*, Misjar.
- Guenon, R. (1997). *Kriza e botës bashkëkohore*, Drita e Jetës, Gjilan.
- Gumari, A. (2015). *Ihtitafu – thoure* (Rrëmbimi i revolucionit), Ahram, Kajro.
- Gurbal, M.Sh. (2012). *I madhi Mehemet Ali Pasha*, Fondation for Education and Culture, Kajro.
- Habermas, J. (1996). *Modernity : An Unfinished Project, Hebermars and the Unfinished Project of Modernity:Critical Essays an the Philosophical Discourse of Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- Hacısalıhoğlu, Y. (2000). *Küreselleşme Mekansal Etkileri* (Efektet hapsinore të Globalizimit), Akademik Düzey Yayınları, İstanbul.

- Halili, Z. (2010). *Lindja e mesme historia dhe politika*, Instituti Kosovar për Media dhe Politika, Prishtinë.
- Hamuda, A. (1985). *Igtijalu reis anwer esadat* (Vrasja e presidentit Enver Sadat), Ikre, Kajro.
- Hamuda, A. (1987). *Sejid Kutub Minel Karje ile-l-meshneka (Sejid Kutub prej fshatit deri në varje)*, Sina, Kajro.
- Hamuda, A. (2000). *Abdu Nasir ue esrarul merad* (Naseri dhe fshehtësitë e sëmundjes), Araab Books, Kajro.
- Harbawi, TH. (2012). *Sirul Mabel – Esrarul Hafije Li xhemaatil Ihwanil Muslimijn (Fshehtësitë e lëvizjes vëllezëria myslimane)*, Nahda, Kajro.
- Hardt, M. dhe Negri, A. (2000). *Empirie*, Harvard University Press, Cambridge.
- Harman, C. (2002). *A People's History of the World*, Bookmarks Publication.
- Harvey, D. (2012). *Rebel Cities, From the Right to the City to the Urban Revolution*, Library of Congress, London.
- Hawa, S. (2007). *El-med-halu Ila-dawetu Ihwanul Muslimijn* (Hyrje në thirjen e Vëllezërisë myslimane), Wehbe, Kajro.
- Hawa, S. (2011). *A është Lëvizja e Vëllezërisë Myslimane Lëvizje Islamiste*, 23.05.2011 www.saidhawwa.com
- Hejkel, M. H. *Mubarek ue zamanuhu minel menasa ilel mejdan* (Mubareku dhe koha e tij nga foltorja deri te sheshi tahrir), Kajro.
- Hejkel, M.H. (2012). *Fitretu huqm husni mubarek* (Periudha e sundimit Husni Mubarek), Shorouk, Kajro.
- Hinnebusch, R.A. (1985). *Egyptian Politics Under Sadat : The post-populist Development of an Authoritarian-Modernizing State*, University Press, Cambridge.
- Hobsbawn, E.J. & Ranger, T. (1992). *The invention of Tradition*, Cambridge University Press.
- Hofman. M. (2000). *Islami si alternativë*. (përkth. Abazi. A.) Shkup: Furkan ISM.
- Hopwood, D. (1993). *Egypt: Politics and Society, 1945-1990*, Routledge and Kegan Paul, London.
- <http://www.gazetaexpress.com/lajme/historia-e-luftes-civile-ne-siri-video-16-357560/?archive=1>
- Huntington, S. (2004). *Përplasja e qytetërimeve dhe ribërja e rendit botëror* (përkth. Xh. Lloshi. Xh.) Prishtinë: Logos-A.

- Hur, A. (2011). *Musliman Kardesler Kimdir*, (Kush janë vëllezërit mysliman?) www.taraf.com.tr, 13.05.2014 .
- Husejn, A. (2010). *Mausuatu tarijhul misr* (Enciklobedia e historisë së Egjiptit), Shaab, Kajro.
- Ibrahim, H. T. (1998). *Enidhamu esijasi uel-ihwanul muslimun fi misr*, (Sistemi politik dhe vëllezëria myslimane në egjipt), Tuleja.
- Ibrahim, K. (2012). *Islami, arsyeja dhe bota moderne*. Logos-A, Shkup.
- Ibrahimi, N. (2003). *Islami dhe muslimanet ne tokat shqiptare dhe në Ballkanin mesjetar*, Logos-A, Shkup.
- Ibrahimi, N. (2011). *Islami si provokim global*, Logos-A, Shkup.
- Ibrahimi, N. (2012). *Islami, vlerë universale*. Logos-A, Shkup.
- Ibrahimi, N. (2012). *Leksikoni islam*. Logos-A, Shkup.
- Ikbali, M. (2005). *Përtëritja e mendimit islam*. Logos-A, Shkup.
- Imam, A. (1997). *Eabd Alnnasir w Ikhwan Almuslimun*, (Naseri dhe vëllezëria myslimane) Dar - Alkhajal, Kajro.
- Izetbegović, A. (2009). *Islami ndërmjet Lindjes e Perëndimit*. Logos-A, Shkup.
- Jahja. H. *Islami dënon terrorizmin* (përkth. Cami. E.,). Alb-books, Tiranë.
- Jeken, F. (2001). *Dirase houle menhexhijetul imam hasanul benna we medarisul ihwanul muslimijn* (Metodologjia e imam hasanul benna dhe shkolla e vëllezërisë myslimane), Risale, Kajro.
- Kallën, I. (2010). *Islami dhe perëndimi*. Logos-A, Shkup.
- Kallën, I. (2011). *Islami, arsyeja dhe bota moderne*. Logos-A, Shkup.
- Kamrava, M. (2013). *The Modern Middle East: A Political History Since The First World War*, University of California Press, London.
- Kardavi, J. (2007). *Rizgjimi Islam nga Adoleshenca drejt pjekurisë*, Furkan, Shkup.
- Kardavi, J. (2001). *El-ihwanul muslimun 70 amen fi-daweti ue-terbije ue-lxhihad* (70 vitet e vëllezërisë myslimane në thirje, edukim dhe xhihad). Risale, Kajro.
- Kardavi, J. (2002). *Dtyrat parësore të lëvizjes islame në periudhën e ardhme*, Shoqata bëmirese e Katarit me pëlqimin e BIK, Prishtinë.
- Kardavi, J. (2008). *Etetaruful almani fi muvaxhehetul islam* (Ekstremizmi laik përballë islamit), Shorouk, Kajro.
- Kardavi, J. (2012). *Doktrina e shtetit në islam*, Furkan, Shkup.

- Kariç, E.&Çançar, N.(2011). *Fundamentalizmi islamik ç'është ky?* Logos-A, Shkup.
- Kasim, M. A. (2009). *Ediplomasijet ul misrije ue kadijetu elfilistijn* (Diplomacia egjiptijane dhe çështja e Palestinës), Kajro.
- Kepel, G. (1986). *Muslim Extremism In Egypt*. University of California Press.
- Khalil. A. (2014). *Liberation Square: Inside the Egyptian Revolution and the Rebirth of a Nation*, St. Martin's Griffin, New York.
- Khoury, F. J. (1985). *The Arab-Israeli Dilemma*, Syracuse University Press.
- Kılıçbay, M.A. (2002). *Kültür Çoğunluğu Sona Ererken*, (Drejt perfundimit të kulturës së mazhorancës), *Doğu Batı Dergisi*, 5/18.55-56.
- Kızılçelik, S. (2004). *Zalimler ve Mazlumlar – Küreselleşmenin İnsani Olmayan Doğası Üzerine*.(Tiranët dhe të shtypurit – mbi natyrën johumane të globalizimit), Anı Yayıncılık, Ankara.
- Kızılçelik, S. (2007). *Burjuva Sosyolojisi-Batı Sosyolojisini Yeniden Düşünmek*, (Sociologjia borgjeze-ridefinimi i sociologjisë perëndimore), V-2, Anı Yayıncılık, Ankara.
- Kongar, E. (2012). *ABD,nin Siyasal Islam,la Dansı*, (Vallezimi/Tanci i SHBA me Islamin Politik) Remzi Kitabevi, Istanbul.
- Krasniqi, M. (2006). *Dhuna dhe qytetërimi: Islami si fillim i historisë*, Logos-A, Shkup.
- Küçük, M. (1994). *Modernite Versus Postmodernite*.(Moderneja/moderniteti kundrejt postmodernitetit) Vadi Yayınları, Ankara.
- Kulenović, T. (2012). *Islami politik-konceptet themelore, autorët dhe grupet e një lëvizjeje moderne*. Logos-A, Shkup.
- Kumar, K. (2008). *From Post-Industrial to Post Modern Society : New Theories of the Contemporary World*, Willey-Blackwell.
- Kutub, M. (1997). *Vakiuna elmuasir* (Realiteti ynë bashkëkohorë), Shorouk, Kajro.
- Kutub, M. (2005). *El-ilmanijun uel islam*, (Sekularizmi dhe islami), Shorouk, Kajro.
- Kutub, S. (1983). *Kutubun we shahsijat* (Librat dhe personalitetet), Shorook, Kajro.
- Kutub, S. (2005). *Fi Dhilalil Kuran*, (Nën hijen e Kuranit),Shorook, Kajro.
- Kutub. S. (2000). *Islami, fe e ardhmërisë* (përkth. Abazi. O.) Shkup: Furkan ISM.
- Latauche, S. (1996). *The Westernization of the World*, Polity Press, Cambridge.
- Latiç, Xh. (2006). *Islami dhe religjionet botërore 2*, Alsar, Tiranë.

- Leblebici, D.N. (2008). *Örgüt Teorisinin Temelleri*. (Shtyllat kryesore të teorisë Orgut) *Iktisadi ve Idari Bilimler Dergisi*, v.9, 1, 2008, 111-129.
- Lewis, B. (1976), *Islam and the Arab World*, Knopf, New York.
- Lewis, B. (1993), *Islam and the west*, New York: Oxford University Press.
- Lewis, B. (2004) *Ku është gabuar?: Islami, perëndimi dhe moderniteti* (përkth. Misha. P.). Tiranë: Shtëpia e Librit dhe e Komunikimit.
- Lewis, B. (2005). *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*, Oxford University Press.
- Lia, B. (1997). *The Society of the Muslim Brothers in Egypt*, Ithaca Press.
- Lia, B. (2012). *Müslüman Kardeşlerin Doğuğu 1928-1942*, (Fillimi-Lindja e vëllezërisë myslimane), (përkth: I. Toker), Yöneliş Yayınları, Istanbul.
- Maclure, J. & Taylor, Ch. (2015). *Laiciteti dhe liria e ndërgjegjes*. Logos-A. Shkup.
- Marsot, A.L.A.S. (1985). *A Short History of Modern Egypt*, Cambridge University Press.
- Marsot, A.L.A.S. (2007). *A History of Egypt From Arab Conquest to the Present*, Cambridge University Press.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, përkth. Osman Akınhay, Ankara.
- Marshall, G. (2009). *Fjalori Sociologjik i Oksfordit*, përkth. Bashkim Shehu, Tiranë.
- Mary, E.M. (1997). *Water and Conflict in the Middle East : Threats and Opportunitiess*, Studies in Conflict and Terrorism 20 January.
- Masia, A. (1992). *Egypt's Ministerial Elite: 1971-1981*, doktoral dissertation, Birkbeck College, London.
- McLuhan, M. (1992). *Global Village Transformations in World Life and Media in the 21st Centry*, Oxford University Prees, New York.
- Merley, S.G. (2008). *The Muslim Brotherhood in Belgium*, *The NEFA Foundation*, 08.03.2012 data www.nefafoundation.org
- Merley, S.G. (2011). *The Global Muslim Brotherhood an the Gaza Flotilla*, *Jerusalem Center for publik affaris*, *Jerusalem: Israel*, 01.11.2011 data www.jcpa.org
- Mesiri, A. (2002). *Elalmanije elzhuzije elalmanije eshamile* (Sekularizmi gjithpërfshirës dhe sekularizmi i pjesshëm), Shorouk, Kajro.
- Metchell, T. (2013). *Colonising Egypt*, Madarad for Research and Publishing, Kajro.
- Mitchell, R.P. (1993). *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press.

- Nada, Y. and Thomson, D. (2012). *Inside the Muslim Brotherhood*, Metro Publishing, London.
- Nafi, B.M. (2008). *Islamijun (Islamistët)*, Kajro.
- Najjar, F. (1998). *The debate on islam and Sekularism*. Arab Studies Quarterly.
- Nakavi, A.M. (1994). *Islami dhe nacionalizmi*, Rumi, Tetovë.
- Nasr, H. (2010). *Brenga e njeriut modern*, Logos-A, Shkup.
- Nasr. H. S. (2000) *Islami dhe brenga e njeriut modern*, Logos-A, Shkup.
- Naxha, S. & Salih, R. (2006). *Përzgjedhje nga libri Reformatprët dhe poetët Francez në Egjipt*, Kuvait.
- Nedevijj. E. (2000) *Islami (përkth. Aliu. B)*, Furkan ISM, Shkup.
- Nexhip, M. (1984). *Mudhaqirat Muhamed Nexhib- Kuntu Reisen Limisr* (Kujtimet e Muhamed Nexhip – Kur isha presidenti i Egjiptit), Misril-Hadijth, Kajro.
- Nida, J. (2013). *Min dahil ihwanul muslimijn* (Nga brenda vëllezërisë myslimane), Shorook, Kajro.
- Nimnim, H. (2010). *Sejid Kutub. Madboli*, Kajro.
- Nunns, *Tweets from Tahrir: Egypt's Revolution as it Unfolded, in the Words of the People Who Made it* (April 21, 2011), New York.
- Okasha, Th. (1997). *Mudhakirat fa Alssiasat w Althaqafa* (Ditari Im në Poltikë dhe Kulturë), Madboli, Kajro.
- Omer, E. M. (2015). *Elihwanul muslimun*, (Vëllezëria myslimane) Medarik, Kajro.
- Örmeci, O. (2008). *İttihat ve Terakki'den AKP'ye Türk Siyasal Tarihi*. (Historia e Politikës së Turqisë nga Partia për Unitet dhe Progres deri tek AKP), Günecel, İstanbul.
- Osman. T. *Egypt on the Brink: From Nasser to the Muslim Brotherhood, Revised and Updated* (Sep 24, 2013). Yale University Press; 3 edition, New Haven.
- Pajaziti, A. (2009). *Fjalor i sociologjiksë*. Shkup: Logos-A.
- Pakinam, E., *Islamic-Secular Hybrid and the Egyptian State* Kajro, Egypt: Center for the Dialogue of Civilizations and Cultural Studies, Cairo University.
- Pappe, I. (2008). *The Modern Middle East*, British Library.
- Pargater. A. *The Muslim Brotherhood: The Burden of Tradition* (Dec 14, 2010).
- Pargeter. A. *The Muslim Brotherhood: From Opposition to Power*. (Apr 9, 2013).
- Parlar, S. (1997). *Ortadoğu, Vaat Edilmiş Topraklar*, (Lindja e mesme, tokë e premtuar), Bibliotek Yayınlar, İstanbul.

- Pinch, G. (2002). *Egyptian Mithology: A Guide to the gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt*, Oxford University Press.
- Qamil, M. (2012). *Mubareq uel hataja elashre* (10 gabimet e presidentit Mubarek), Darelkitab, Kajro.
- Qarqut, Dh. (2005), *Al-Usturat Walhakikat Fa Alttarih Alarabi Alhadith* (Miti dhe realiteti ne historine moderne arabe), Madbooli, Kajro.
- Qejlani, N. (2008). *Rihletu ila-Llah – kisatul ihwanul muslimijn ed-amijeh* (Udhëtimi për te Zoti – historia e përgjakshme e vëllezërisë myslimane), Elmemun, Kajro.
- Qevaqebi, A. (2007). *Aamalul qamile*, (Veprat e plota), nën recenzimin e Dr. Muhammed Amare, Shorouk, Kajro.
- Qishk, M. XH. (1988). *Thawretu julju el-ameriqikje - alakatu abdu-nasir bil muhaberatul amerikije* (Rrevolucionit amerikan i korikut - lidhja e presidentit Xhemal Abdu-Nasir me shërbimet sekrete amerikane), Zehra, Kajro.
- Qose, A. (2015). *Ndërhyrja parandaluese ndërkombëtare në Libi shmangia e gjenocidit*, Logos-A, Shkup.
- Ragheb, H. Tawfiq, H. (2008). *Al-iikhwan Almuslimin Walssiassat fi Misr* (Vëllezëria myslimane dhe politika në Egjipt), Dar – Almahrusa, Kajro.
- Ramadan, S. (2007) *E drejta islame: burimi dhe zhvillimi* (përkth. Ibrahim. N.) Shkup: Logos-A.
- Ramazan,T.(2013).*TajawuzAlislamAlssiasa*,<http://tariqramadan.com/arabic/2013/08/05/13033/>
- Ridwan, F. (1986). *72 shehrun mea Xhemal Abdu Nasir* (72 muaj me Naserin), Huriye, Kajro.
- Ritzer, G. & Paul, D. (2015). *Globalization a Basic Text*, Wiley Blackwell, Oxford.
- Roy, O. (1996). *The Failure of Political Islam*, Harvard University Press.
- Sadat, A. (1978). *Esrar ethouretl misrije* (Fshehtësitë e revolucionit egjiptian), Kajro.
- Sadat, A. (1978). *In search of Identity : An Autobiography*. Harper and Raw, New York.
- Sadat, A. (1979). *Bahth ani dhat* (Kërkimi për veten), Kajro.
- Said, A. (2002). *Abdu Nasir ue ezmetu esijasije* (Abdu Nasir dhe kriza politike), Aleksandri, Kajro.
- Said, E. (2011). *Shtrembërimi i islamit*, Logos-A, Shkup.
- Salabi, M. A. (2009). *Perandoria osmane – faktorët e ngritjes dhe rënies së saj*, Fjala e bukur, Prishtinë.

- Saraf, B. (2017). *Kijadetu Xhemal Abdu-nasir ala duil mefhumul umetul arabije – dirase mukarine litexhrubeti essijasije mea texhrubeti hareqeti ihewanul muslimijn*, Dexhla.
- Sardar, Z. (2010). *Përtej dogmës islami në kohët postmoderne*, Logos-A, Skup.
- Saribay, A.J. (1994). *Postmodernite Sivil Toplum*, (Postmoderniteti shoqëria civile), İletişim, İstanbul.
- Sawi, M.S. (1992). *Elmuwaxhehetu bejnel islami uel almanije* (Ballafaqimi ndërmjet islamit dhe sekularizmit), Kajro.
- Sevda, O. (2007). *Osmanli Devleti Idaresinde Misir*, (Egjipti në administratën e shtetit osman), Doktoratë, Firat universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı.
- Sinoue, G. (2004). *Kavalalı Mehmet Ali Paşa*, (Mehmet Ali Pasha) (perkth, A.C. Akkoyunlu). Doğan Kitap, İstanbul.
- Siraxhudin, A. (2016), *Ejam fi dhaqiretul misrijin min thawretu 1919 ila thawretu 30 junju 2013*, (Ditë në kujtesën e egjiptianëve nga revolucioni i vitit 1919 deri te revolucioni i 30 qershorit të vitit 2013), Ahram, Kajro.
- Solak, K. (2012). *Çerkez Memlûkler Çerkez mi?* (Memluket Çerkez, a janë çerkezë?) *Tarih Araştırmaları Dergisi*, V, 31, : 52, 201-208.
- Solmaz, B. (2011). *Modernlik ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler*, (Kritika drejtura ndaj teorive të modernitetit dhe modernizimit), Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 32,,fq. 35-58.
- Sulstarova, E. (2009). *Nën pasqyrën e Oksidentit*. Logos-A, Shkup.
- Shadi, A. (2005). *El-alakatu essijasije bejne misr ue itihadi essuvjeti* (Mardhëniet politike ndërmjet Egjiptit dhe Bashkimit Sovjetik), Madboli, Kajro.
- Shalata, Z.A. (2017). *El-islamijun fi sulta texhrubetul-ihwanul muslimijn fi misr* (Islamistët në pozitë shembulli i vëllezërisë myslimane në egjipt), Uahdetul arabije, Kajro.
- Sharkawi, M. (2011). *Min ediqtaturije ila edijmuqratije* (Nga diktatorizmi në demokraci), Hani, Kajro.
- Shaw, J. S. (2006). *Historia e perandorisë osmane dhe e turqisë moderne*, Jehona Stady Center, Tiranë.
- Sheheib, A. (2011). *Esaat el-ehijre fil huqmi mubarek* (Çastet e fundit të sundimit Mubarak), Ahbar el-joum, Kajro.
- Shiin, R. (1970). *Existentialist Posture*, Association Press.

- Tadros, S. *Reflections on the Revolution in Egypt , The Great Unraveling: The Remaking of the* Hoover Institution Press (June 1, 2014), Stanford, California.
- Talas, M. dhe Kaya, Y. (2007). *Küreselleşmenin Kültürel Sonuçları*, (Pasojat kulturore të globalizimit) *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 22,149-162.
- Tatar, T. (2013). *Yeni Toplumsal Hareketler ve Küresel Projeler*, (Lëvizjet e reja sociale dhe projektet globale), *Ortadoğu Analiz, Shtator*, 2013, V. 5, 57, s.11-19.
- Temam, H. (2010). *Teseluful Ihwan*, Aleksandia, Kajro.
- Temam, H. (2012). *Tehawulat Ihwanul Muslimijn (Ndryshimet te vëllezëria myslimane*, Madboli, Kajro.
- Temimi, A.& Esposito, XH.L. (2010). *Islami dhe shekullarizimi në Lindjen e Mesme*. Logos-A, Shkup.
- Tibi, B. (1997). *Arab Nationalism Between Islam and the Nation State*, Pelgrave Macmillan.
- Tibi, B. (1998). *Conflict and War in the Middle East: From Interstates War to New Security*, Martin's Press, New York.
- Tilmisani, O. (1989). *Hasanul Bena*, Tauzi, Kajro.
- Tily, Ch. (2004). *Social Movements*, Paradigm Publishers, USA.
- Topses, M.D. (2005). *Baykan Sezer'in Modernleşme Kuramlarına/kuram Yaklaşımı ve Max Weber Eleştirisi*, (Trajtimi i Baykan Sezer ndaj teorive te modernizimit dhe kritika ndaj Max Weberit) 12.03.2013 www.sdergi.hacettepe.edu.tr
- Tschirgi, D. & Kazziha W. *Egypt's Tahrir Revolution*, (December 31, 2012) Lynne Rienner Publishers.
- Tür, Ö. (2009). *Mısır'da Ekonomik Kalkınma Çabaları*. (Përprojekjet për zhvillimin ekonomik në Egjipt), *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* No:41, 183-194.
- Thompson. D. & Nada. Y., *Inside the Muslim Brotherhood: The Truth about the World's Most Powerful Political Movement* (Oct 1, 2012), John Blake Publishing, London.
- Usmani, M. A. (1985). *Islamic studies: Literature on Quran in English language: a bibliography*. Islamic Documentation and Information Center, Karachi-Pakistan.
- Uysal, A. (2011). *Ortadoğuda Türkiye Algısı: Mısır örneği*. (Perceptimi I Turqise ne lindjen e mesme: Shembulli I Egjiptit), Ankara: Stratejik Düşünce Enstitüsü (SDE), 03.10.2012 www.sde.org.tr.
- Verdani, S. (1998). *Alttayarat Al-islamiye fi Misr*, (Lëvizjet Islame në Egjipt), Kajro.

- Vidino, L. (2011). *Elihwani muslimun elxhudud fil garb*, (Vëllezëria e re myslimane në perëndim), Misjar.
- Walsh, J. (2003). *Egypt's Muslim Brotherhood. Perspectives on the United States*, World Review, Cambridge: *Harvard International Review*, Vol. 24, 20.12.2013 data, www.worldreview.info
- Wallerstein, I. (2001). *Unthinking Social Science : The Limits of Nineteenth – Century Paradigms*, Temple University Press, Philadelphia.
- Wanger, P. (1994). *A Sociology of Modernity : Liberty and Discipline*, Library of Congress, British.
- Wickham. R. C., *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*. New Jersey.
- Winter, M. (2001). *Egyptian Society under Ottoman Rule*, Egyptianbook, Kajro.
- Xhait. N. (2004). *Evropa dhe Islami*. (përkth. Jaka, Y.) Prishtinë, Logos.
- Xhelal, E. (2012). *Eliktisadu misr min ahd muham ali ila husni mubarak* (Ekonomia egjiptiane nga koha e Mehmet Ali Pashës deri te Husni Mubaraku), Shorouk, Kajro.
- Xhelejend, M. S. (2008). *Essira Arabil Israjili* (Konflikti Arabo – Izraelit), Kaba, Kajro.
- Yalçın, S. (2010). *Tarih Kitapları Mustafa Kamil'i Niye Yazmıyor*, (Pse librat e historisë nuk shkruajnë për Mustafa Kamil), 01.06.2014 www.hurriyet.com.tr.
- Yaylacı, İ. (2011). *Post-İslamcılık Tartışmaları Bağlamında Müslümanlık* (söyleşi) (Islamizmi në kontekstin e debateve të post-Islamizimit) (Konverzacion/bisede) 29.02.2012 <http://www.youtube.com>
- Yücedağ, İ. (2010). *Nilüfer Gölü'nde Batı-Dışı Modernliği Anlamak*, (Të kuptuarit e modernizimit jo/jashtë Perendimor) *e-garkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* : 3, Prill, 2010, 69-82.
- Yusif, S. (1994). *Al-iikhwani Almuslimun, Hal Hi Sahwat Al-iislamia* (Vëllezëria myslimane, a janë rizgjim Islam), Almarkaz Almahrusa, Kajro.
- Zejdani, A. (1994). *Individi dhe shteti në shariat islam*, Drita, Shkup.
- Zengingönül, O. (2005). *Nedir bu Küreselleşme? Kaçabilir miyiz? Kullanabilir miyiz? (Çfarë është globalizimi? A mund të shpëtojmë? A mund ta përdorim atë?)*, *Siyasa, Yıl:1, 1, Pranverë*, 2005. 85-106.
- Zerklij, H. (1992). *El-A'lam* (Flamujt), Darul-ilmi Lilmelajin, Kajro.
- Zubaida, S. (2011). *Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East*, I.B. Tauris, London.