

# Rrymat selefiste dhe pikëpamjet e tyre lidhur me *el-vela' ve'l-bera'-në* (lojalitetin dhe distancimin)\*

Joas Wagemakers\*\*

## 1. Hyrje

Çdokush që tanimë e ka vizituar së paku një web faqe selefiste, ai duhet ta ketë kuptuar rëndësinë e “metodës” (*menhexh* sh. *menahixh*) në selefizëm. Me këtë nënkuptohet një shprehje e cila shënon zbatimin praktik të parimeve të besimit në fusha të ndryshme të jetës.<sup>1</sup> Në artikullin e tij udhërrëfyes dhe tejet efektiv lidhur me selefizmin hulumtuesi Quintan Wiktorowicz bën dallimin e selefistëve sipas metodës së tyre në raport me shoqërinë dhe i ndanë ata në tri kategori: kuietistët (“të qetët” ose “puristët” siç i quan ai), të cilët “i theksojnë metodat jo të dhunshme të predikimit, purifikimit/pastrimit dhe edukimit”; selefistët politikë, të cilët “e theksojnë zbatimin e parimeve të besimit selefist në rrafshin politik”; dhe xhihadistët, të cilët “zënë një pozitë më militante dhe këtë e argumentojnë me pretekstin se rrethanat e dhëna kërkojnë dhunën dhe revolucionin”.<sup>2</sup> Wiktorowicz jo një herë pretendon se këto rryma të ndryshme të selefizmit e ndajnë të njëjtën doktrinë besimi (*akideh*)<sup>3</sup> dhe se ato dallojnë vetëm në aspekt të pikëpamjeve të tyre lidhur me *menhexhin*.<sup>4</sup>

Siç kam treguar edhe në publikimet e mia të mëhershme, ky karakterizim i selefizmit shfaq disa pamjaftueshmëri. Së pari, jo të gjithë selefistët e ndajnë të njëjtën *akideh*, porse në fakt ata dallojnë shumë në mendime që kanë të bëjnë me çështje të besimit, prej çka rezultojnë konsekuenca të rëndësishme. Siç është çështja se cilat janë tiparet përbërëse të besimit dhe kur mund të llogaritet se dikush ka dalë nga besimi islam. E dyta, duket se

---

\* Ky tekst përbën artikullin e parë të librit të Said, T. Behnam & Fouad, Hazim, *Salafismus – Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Herder Verlag, Freiburg, 2014, f. 55-79. Titulli në origjinal është “Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf *al-wala' wa-l-bara'* (Loyalität und Lossagung)”. Autori këtë artikull e ka përpunuar më tej dhe është botuar në gj. angleze në Cavatorta, Francesco & Merone, Fabio (ed.), *Salafism After the Arab Awakening – Contenting with People's Power*, Hurst & Co., Londër, 2017. Ndërkaq vetë artikullin e plotë me titull “Revisiting Wiktorowicz: Categorising and Defining the Branches of Salafism (2017)” mund ta lexoni në: [www.academia.edu](http://www.academia.edu), duke kërkuar emrin e Joas Wagemakers.

\*\* Dr. Joas Wagemakers është ligjërues në Universitetin Utrecht të Holandës. Për më tepër rreth tij shih: [www.uu.nl/staff/jwagemakers](http://www.uu.nl/staff/jwagemakers)

<sup>1</sup> Shiko p.sh. [www.salafipublications.com](http://www.salafipublications.com), [www.salafimanhaj.com](http://www.salafimanhaj.com) dhe [www.tawhed.ws](http://www.tawhed.ws).

<sup>2</sup> Wiktorowicz 2006, f. 208.

<sup>3</sup> Po aty, f. 208, 212-214.

<sup>4</sup> Po aty, f. 219-220.

Wiktorowicz termin *menhexh* e kupton kryesisht si zbatim të *akides* në nivelin social, ndërkaq ai ngërthen edhe metodat lidhur me llojet e ritualeve (ibadeteve). Wiktorowicz në fakt i zë në gojë edhe këto pika, mirëpo nuk i trajton ato si pjesë të konceptit të *menhexhit*.<sup>5</sup> E treta, ka të bëjë me kategoritë që i paraqet Wiktorowicz. Ato në të vërtetë janë të dobishme, por nuk janë definuar mjaftueshëm. Ato në fakt janë më të shumëllojshme dhe më të ndryshme sesa që i paraqet artikulli i tij. E katërta, tri kategoritë e selefizmit (kuietistë, politikë, xhihadistë) – respektivisht *menhexhet* -, me të cilat merret Wiktorowicz, kryqëzohen me njëra-tjetrën në një farë shkalle. Në këtë artikull unë do t'i trajtoj këto dy pikat e fundit.

Në vijim fillimisht do të tregoj se *menhexhet* e ndryshme në selefizëm, të cilat i përshkruan Wiktorowicz, janë më të shumëllojshme sesa që pretendon ai dhe më pastaj do të prezantoj se në ç'masë këto kategori kryqëzohen me njëra-tjetrën. Sa i përket pikës së parë unë i jam qasur asaj më herët në mënyrë më të përgjithshme në një publikim<sup>6</sup>, ndërkaq argumentin e fundit e kam trajtuar në shembullin e dijetarit jordanez Ebu Muhammed el-Makdisi, të cilin unë e quaj një "selefist kuietist-xhihadist", pasi ai ngushtë mbështetet si në doktrinën dhe metodikën e kuietistëve ashtu edhe në të xhihadistëve.<sup>7</sup> Përmes analizës së pikëpamjeve të ndryshme selefiste mbi konceptin e *el-vela' ve'l-bera'-së* (lojalitetit dhe distancimit) ky artikull nxjerr në pah se ndërlidhjet midis *menhexheve* të selefistëve përgjithësisht nuk janë aq sistematike dhe konsistente si te rasti i el-Makdisiut, mirëpo gjithsesi se ekziston deri diku një përzierje e metodave të selefistët e të gjitha ngjyrymeve.

Ky ese mbështetet në hulumtimin tim nga viti 2006 e këndeje mbi temën e *el-vela' ve'l-bera'-së* në selefizëm, i cili hulumtim nga ana tjetër ndër të tjera mbështetet në leximin gjithëpërfshirës të teksteve relevante selefiste në gjuhën arabe dhe angleze (kryesisht të shkarkuar nga interneti) si dhe në hulumtimin në terren të mjediseve selefiste, veçanërisht në Jordani dhe në Arabinë Saudite. Duke u nisur nga leximi intensiv i literaturës selefiste në përgjithësi unë fillimisht do të jap një pasqyrë mbi *menhexhet* e ndryshme selefiste, e cila në fakt është më e detajuar dhe më e diferencuar sesa literatura sekondare që haset sot lidhur me këtë temë. Më pastaj vijon një skicë historike e konceptit të *el-vela' ve'l-bera'-së* të bazuar në tekste të përzgjedhura. Më në fund analizoj se si format e ndryshme të *el-vela' ve'l-bera'-së* zbatohen nga ana e selefistëve dhe se çfarë kuptimi ka kjo për kryqëzimin e metodave (*menhixh*) të ndryshme selefiste.

## 2. Përkufizimi i metodës (*menhexh*)

Përkundër kritikës së mundshme të ndarjes që Wiktorowicz ua bën selefistëve në: puristë, politikë e xhihadistë, kategorizimi i tij i përgjithshëm mbetet në masë të madhe korrekt, sepse nga aspekti i politikës së brendshme për afërsisht thënë ekzistojnë tri metoda përmes të cilave selefistët e praktikojnë besimin e tyre: refuzimi duke u përqendruar në aktivitete misionare (*da've*), angazhimi politik dhe dhuna. Kjo në masë të madhe korrespondon me tri kategoritë e kuietistëve, të selefistëve politikë dhe të xhihadistëve.

<sup>5</sup> Joas Wagemakers 2009 a, f. 283-284, 296-297; po ai, 2012 a, f. 8-10.

<sup>6</sup> Martin de Koning, Joas Wagemakers dhe Carmen Becker (2014), *De salafistische utopie: idealistische theorie en weerbarstige praktijk*, Almere.

<sup>7</sup> Wagemakers 2012 a.

Ndërkaq, ashtu siç do të konstatojmë në këtë kapitull, këto kategori janë më të diferencuara sesa që na sugjeron Wiktorowicz.

### Kuietistët (Kvajetistët)\*

Grupin më të madh të selefistëve në mbarë botën e përbëjnë ndofta ata, *menhexhi* i të cilëve kundrejt shoqërisë cilësohet me kuietizëm: ata nuk marrin pjesë në veprimtari parlamentare, rrinë larg debateve politike dhe nuk zhvillojnë qëndrime politike lidhur me politikën e brendshme apo të jashtme të vendit. Ndërkaq kjo assesi nuk nënkupton që ata nuk kanë pikëpamjet e tyre politike, por për më tepër, ata i shprehin këto brenda suazave të tyre private ose në formë të një këshille të matur ndaj sundimtarit, ndaj të cilit ata shpesh shfaqen qartë besnikë. Në vend të angazhimit politik ata fokusohen në *da'Ve*, edukim dhe predikim fetar. Duke u mbështetur në qëndrimin e tyre apolitik shprehja “kuietist” është më e përshtatshme për atë që përfaqësojnë ata sesa shprehja “puristë”. Përveç kësaj, të gjithë selefistët vetëdeklarohen të jenë puristë në kuptimin e tyre vetjak.

Ekzistojnë veçanërisht tri arsye se përse kuietistët rrinë të distancuar nga çdo lloj i angazhimit aktiv në politikë: Disa besojnë se politika me kompromiset dhe marrëveshjet e saj do ta zvogëlonte pastërtinë e supozuar të Islamit. Të tjerët mendojnë se politika përmban thjesht teka të thata dhe moda afatshkurtra, në krahasim me të vërtetën e amshueshme të supozuar të Islamit, e cila në fakt ka nevojë për vëmendjen e pandarë të njerëzve. Të tretët mendojnë se ata ose detyrohen nga regjimet ta marrin këtë pozicion ose vetë thjesht besojnë se politika është punë e sundimtarit, të cilit i është besuar detyra e ruajtjes së rendit dhe e unitetit të muslimanëve, për çka besimtarët e thjeshtë nuk kanë nevojë të angazhohen. Kuietistët natyrisht mund ta arsyetojnë refuzimin e marrjes së tyre me politikë me një kombinim të këtyre tre pikave.<sup>8</sup>

Duke u bazuar në tri arsyet e lartpërmendura unë besoj se selefistët kuietistë nuk përbëjnë një grup homogjen, porse ata mund të ndahen në tri kategori. E para mund të karakterizohet si “të përmbajturit/të distancuarit”, pra ata që e ruajnë distancën ndaj politikës dhe së këndejmi edhe nuk i mbështesin drejtpërdrejtë linjat politike të sundimtarit. Ata rrinë thjesht larg politikës. Shembulli më i njohur i kësaj rryme është dijetari sirian-jordanez Muhammed Nasruddin el-Albani (1914-1999).<sup>9</sup> Drejtimi i dytë brenda *menhexhit* të selefistëve kuietistë në pikëpamje të qëndrimit të tyre me shoqërinë është ai që unë e quaj “lojalistët/besnikët”. Edhe këta selefistë rrinë larg pjesëmarrjes aktive në politikë, mirëpo mund të inkurajojnë mbështetjen e politikës së sundimtarit, kurdo që ai ta kërkojë këtë prej tyre. Një besnikëri dhe mbështetje e këtyre për sundimtarin mund të krijohet, siç thamë më lart, ose nga besimi i sigurt se me këtë po

---

\* Këtu nuk është fjala për kuietizmin (Quietism) në kuptimin e filozofisë krishtere të shek. 17-të brenda kishës katolike të gjykuar nga papa Inoqenti XI si heretike, e as në kuptim të filozofisë kuietiste, e cila rolin e filozofisë e sheh edhe më gjerë si terapeutik dhe përmirësues. Këtu kemi të bëjmë me një term të ri që përdoret për të shprehur qëndrimet apolitike dhe jo të dhunshme të grupeve të ndryshme islame, si në sufizëm, në një pjesë të shiizmit si dhe në një pjesë të selefizmit – shënim i R.N.

<sup>8</sup> Wagemakers 2012 a, f. 76-77.

<sup>9</sup> Në intervistat e shumta që i kam zhvilluar në janar të vitit 2013 me nxënës të el-Albanit u bë e qartë se ai nuk ka pasur prirje *per se* anti-politike. Në fakt el-Albani ka rekomanduar në disa raste integrimin politik, në qoftë se kjo do të ishte e keqja më e vogël dhe ka besuar përveç kësaj se politika është komponentë më e përgjithshme e Islamit.

bëjnë gjënë e duhur, ose thjesht nga frika prej regjimit. Kësaj kategorie i takojnë dijetarët e rëndësishëm selefistë të Saudisë si Abdulaziz bin Bazi (v. 1999) dhe Muhammed bin Salih el-Uthejmini (v. 2001).<sup>10</sup> Grupi i tretë përbrenda selefizmit kuintist shkon edhe një hap më tutje drejt drejtimit të përmendur më parë, me ç'rast ata propagandojnë në mënyrë aktive lojalitetin ndaj një regjimi të caktuar, sidomos ndaj atij saudit. Për këta "propagandistë" mbështetja e sundimtarit bëhet pothuajse komponentë e besimit, kurse përfaqësuesit e këtij drejtimi, siç është saudiani Rabi' bin Hadi el-Med'hali (l. 1931), janë shumë të ashpër në kritikën e tyre ndaj selefistëve të tjerë, të cilët marrin guximin ta vënë në pikëpyetje urtësinë e sundimtarit.<sup>11</sup> Dallimet midis këtyre tri grupeve, që unë i quaj "të përmbajturit", "besnikët" dhe "propagandistët", në fakt nuk janë edhe aq të mëdha sa të qëndrojnë si armiq kundrejt njëri-tjetrit. Thënë në përgjithësi, ata e shohin njëri-tjetrin si aleatë dhe si besimtarë të një mendimi.

## Selefistët politikë

Ashtu si puristët edhe selefistët politikë nuk janë të gjithë njësoj. Ata dallojnë prej kuintistëve jo vetëm përmes pjesëmarrjes në debatet politike dhe/ose në aktivitetet parlamentare, por ndonjëherë edhe për nga fakti se pikëpamjet e tyre lidhur me politikën (ndërkombëtare) janë më të diferencuara sesa ato të kuintistëve. Meqë ata janë ndikuar nga grupe shumë politike si Vëllezërit Muslimanë, ata i njohin më mirë proceset politike dhe zgjedhjet sesa vëllezërit e tyre kuintistë. Aktivizmi i tyre politik megjithëkëtë nuk vjen në shprehje gjithnjë njësoj. Disa selefistë politikë në fakt janë të përfshirë në politikën parlamentare, ndërkaq disa të tjerë ose nga arsyeja se nuk e shohin të nevojshme ose nga arsyeja se nuk duan të hyjnë në zgjedhje, thjesht janë aktiv në fushën sociale ose zhvillojnë debate të nxehta lidhur me politikën e brendshme dhe të jashtme.<sup>12</sup>

Numri i selefistëve politikë të angazhuar aktivisht në politikën partiake është rritur me të ashtuquajturën Pranvera Arabe. Kështu për shembull partitë si Hizbu'n-Nur në Egjipt kanë mundur të shënojnë suksese të konsiderueshme zgjedhore.<sup>13</sup> Mirëpo madje edhe para Pranverës Arabe partitë selefiste në Liban dhe në Kuvajt kanë qenë të përfshira në parlament. Disa nga këto parti, si Hizbu'n-Nur-i, mëtojnë të ndikojnë në politikë në të gjitha nivelet. Në Liban situata është më pak e qartë. Atje disa selefistë politikë marrin pjesë në politikën parlamentare vetëm e vetëm për të ofruar një alternativë, për shembull, kundër të të supozuarit "rrezik shiit" (të përfaqësuar para së gjithash nga Hizbull-llahu), dhe më pak për të vepruar si një opozitë e vërtetë. Në fakt ata participimin e tyre parlamentar e shohin në rend të parë si një zgjatje të angazhimit të tyre misionar, vetëm

---

<sup>10</sup> Është e thjeshtë t'i quash dijetarët lojalistë si masha të regjimit të cilit i shërbejnë, mirëpo është me rëndësi të kuptohet se ka edhe arsye ideologjike që i shtyjnë në mbështetjen e sundimtarit. Shiko për shembull el-Hanbeli 2004, f. 78-79, 196-197 ose edhe Steinberg 2002, 427-431, 457-469.

<sup>11</sup> Roel Meijer 2011. Një web faqe e cila është e specializuar ta sulmojë el-Med'haliun për mbështetjen e supozuar ekstreme ndaj regjimit saudit është <http://madkhalis.com>.

<sup>12</sup> Edhe selefistët kuintistë herë-herë marrin pjesë në debatet me karakter politik, megjithatë nga një perspektivë fetare. Shiko për shembull Ali b. Hasan b. Ali b. Abdulhamid el-Halebi el-Athari (2012), *Kalimat haqq 'ilmiyya fi ahdath suriya*, pa vend botimi, <http://alhalaby.com/emad/kalamat%20hak.pdf>.

<sup>13</sup> Fouad, Hazim, «Postrevolutionärer Pluralismus: Das salafistische Spektrum in Ägypten», në Said, T. Behnam & Fouad, Hazim, *Salafismus – Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Herder Verlag, Freiburg, 2014, f. 229- 264.

se në një platformë tjetër. Si pasojë e kësaj, mund të thuhet se këta selefistë në të vërtetë janë kuintistë me petk politik. Megjithëse ka edhe selefistë libanezë, për shembull, të angazhuar plotësisht në politikë nga arsyeja e vetme ngase duan të jenë politikanë.<sup>14</sup>

Krahu i dytë brenda selefizmit politik, pra ata selefistë që janë të motivuar politikisht, por që vetë nuk angazhohen në parlament, mund të vërehej në vitet 1990-ta në Arabinë Saudite. Kur regjimi saudit në vitin 1990 ftoi 500 000 trupa ushtarake të SHBA-ve në vend për ta mbrojtur mbretërinë nga një sulm potencial i Irakut, një gjeneratë tërhoqi vëmendjen e opinionit rreth vetes, e cila në vitet 1960 dhe 1970 ishte edukuar në mënyrë tradicionale selefiste, por që në vitet 1980-ta ndërkaq ishte arsimuar nga intelektualët e Vëllezërve Muslimanë. Kjo ftesë shkaktoi një protestë të zëshme në mesin e liderëve të të ashtuquajturës Lëvizja *Sahwa* (Ringjallja), një emër i njohur për këtë gjeneratë të revitalizuar të selefistëve, të cilës i takonin dijetarët si Selman el-Audeh, Sefer el-Havali dhe Aid el-Karni.<sup>15</sup> Idetë e tyre megjithëkëtë nuk u kufizuan vetëm në refuzimin e trupave amerikane nga tokat saudite. Ata zhvilluan ide relativisht të detajuara edhe lidhur me atë se si duhej të qeverisej Arabia Saudite dhe çfarë roli ajo duhej të zinte në politikën ndërkombëtare. Këto pikëpamje ata i mbrojtën përmes peticioneve, letrave si dhe përmes organizatave të tyre.<sup>16</sup> Edhe pse ky trend përfundimisht është marginalizuar në vetë Arabinë Saudite, përfaqësuesit e tij, ndër ta edhe dijetari i mirënjohur Muhammed Surur, kanë ushtruar ndikim te grupet selefiste të shumë vendeve të Lindjes së Afërt dhe madje edhe në Evropë.<sup>17</sup>

## Xhihadistët

Selefizmi xhihadist është ndoshta drejtimi më pak i kuptuar përbrenda tri kategorive të selefizmit. Edhe pse janë bërë shumë hulumtime rreth ideve, që përbëjnë bazamentin e el-Kaidës, sidomos pas 11 shtatorit 2001, herë pas here selefistët xhihadistë shihen thjesht si selefistë të cilët “bëjnë xhihad”. Kjo pa dyshim është një thjeshtëzim i pikëpamjeve të tyre, pasi të gjithë selefistët xhihadin e shohin si pjesë integrale të Islamit. Dallimi midis tyre dhe selefistëve xhihadistë qëndron në llojin e xhihadit që ata e mbështesin. Thënë në përgjithësi, mund të dallohen tri lloje të xhihadit të armatosur: xhihadi klasik, i cili kryesisht është një formë defensive e zhvillimit të luftës midis *Daru’l-Islamit* (Territorit islam) në njërin anë dhe *Daru’l-Harbit* (Territorit të luftës) në anën tjetër; xhihadi revolucionar i cili rezulton nga ekskomunikimi (*tekfir*) i sundimtarit musliman për shkak të refuzimit të supozuar në zbatimin e së drejtës islame (sheriati) në tërësi, gjë e cila është menduar si arsyetim për rrëzimin e regjimeve në botën muslimane; xhihadi global, ithtarët e të cilit – më të njohurit nga këta el-Kaida – mëtojnë t’i sulmojnë SHBA-të dhe caqet tjera perëndimore për t’i shtyrë këto vende të heqin dorë

---

<sup>14</sup> Pall 2013, f. 51-62.

<sup>15</sup> Steinberg, Guido, «Saudi-Arabien: Der Salafismus in seinem Mutterland», në Said, T. Behnam & Fouad, Hazim, *Salafismus ...*, f. 265- 296.

<sup>16</sup> Për lëvizjen *Sahwa* shiko Mamoun Fandy (1999), *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, Nju Jork; Stéphane Lacroix (2010), *Les islamistes Saoudiens: Une insurrection manquée*, Paris; Joshua Teitelbaum (2000), *Holier than Thou: Saudi Arabia’s Islamic Opposition*, Uashington.

<sup>17</sup> Shiko p.sh. Pall 2013, f. 70-73.

nga mbështetja që ato ua japin sundimtarëve diktatorë dhe heretikë të botës muslimane.<sup>18</sup> Ajo çka i dallon selefistët xhihadistë nga “vëllezërit” kuintistë dhe politikë është mbështetja e xhihadit revolucionar për zgjidhjen e problemeve interne të muslimanëve si p.sh. apostazia (*riddeh*) dhe legjislacioni jo-islam. Në ndërkohë që selefistët tjerë e mbështesin xhihadin klasik, me rrënjë të forta në të drejtën islame, ata e refuzojnë së këndejmi rrëzimin e regjimeve. Në përmbysjen politike, që sipas tyre bazohet në një interpretim ekstremist të *tekfirit* (shpalljes për jo-besimtar), këta shohin rrezikun e *fitnes* (kaosit, çrregullimit dhe luftës qytetare). Gjithashtu, ky lloj i xhihadit nuk është paraqitur, siç pretendon Wiktorowicz, fillimisht “gjatë luftës në Afganistan [1979-89] kundër Bashkimit Sovjetik”<sup>19</sup>, porse në fakt ka rrënjë ideologjike dhe organizative në vitet 1960 dhe 1970, që u referohen shkrimeve të radikalit egjiptian nga Vëllezërit Muslimanë, Sejjid Kutb (1906-1966) si dhe lëvizjeve të dhunshme që u paraqitën asokohe.<sup>20</sup>

### 3. Mbi historikun e *el-vela’ ve’l-bera’-së*

Një gjë të cilën të gjithë selefistët e *menhexheve* të ndryshme e kanë të përbashkët, pa marrë parasysh nëse këta e parapëlqejnë *da’ven* (misionimin), participimin politik ose xhihadin revolucionar, është ajo se të gjithë këta *el-vela’ ve’l-bera’-në* e kuptojnë si një koncept bazik. Kjo shprehje ka një histori të gjatë, që i paraprinë shumë selefizmit, dhe përsëri kësaj interpretohet njësoj, siç do të shohim nga pjesa në vazhdim.

#### Rrënjët para-islame dhe të Islamit të hershëm

Origjina e saktë e *el-vela’ ve’l-bera’-së* nuk është e njohur. Edhe pse një autor supozon se rrënjët e saj gjenden në judaizëm, deri më tani nuk janë ofruar dëshmi se *si, kur dhe përse* ky koncept është adoptuar prej hebrenjve nga ana e muslimanëve.<sup>21</sup> Më tej, kjo shprehje i injoron dëshmitë kundërthënëse. Prandaj më e mundshme është të supozojmë që këto dy termet: *el-vela’* dhe *el-bera’* kanë origjinë para-islame. Studimet më të hollësishme kanë treguar se termi *vela’* si në kohën para-islame ashtu edhe në kohën e hershme islame është përdorur si shenjë për një formë patronazhi, respektivisht të një marrëdhënieje klientele.<sup>22</sup> Termi *bera’* (ose termet e përafërta nga aspekti linguistik *teberru’* dhe *bari’*) po ashtu i referohet Arabisë para-islame, kur ka nënkuptuar përjashtimin nga fisi të një anëtari të pabindur dhe rebel.<sup>23</sup> Duke marrë parasysh se të dy këto koncepte ekzistojnë edhe në kohën para-islame dhe qysh atëherë kanë pasur me siguri një peshë të rëndësishme, duket shumë e mundshme që këto terme në mënyrë të natyrshme janë futur në diskursin islam dhe të Kur’anit, edhe pse ndoshta me një kuptim më të qartë islam. Sido që të ketë ndodhur saktë, Kur’ani i përmend format e *vela’-së* në shumë vende, si për

<sup>18</sup> Wagemakers 2012 a, f. 52-74.

<sup>19</sup> Wiktorowicz 2006, f. 225.

<sup>20</sup> Gilles Kepel (2003), *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and the Pharaoh*, Berkeley/Los Angeles.

<sup>21</sup> Mouline 2011, f. 107.

<sup>22</sup> Monique Bernards dhe John Nawas (ed.) (2005), *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, Leiden, sidomos pjesa e Ulrike Mitter, “Origin and Development of the Islamic Patronate”, f. 71-73; Crone 1987, f. 35-42.

<sup>23</sup> Për detaje të mëtejme shiko Wagemakers 2009 b, f. 82-83.

shembull në suren 5:51: “O ju që besuat! Mos zini miq (*evlija*) as hebrenjtë e as të krishterët. Ata janë miq të njëri-tjetrit. E kush prej jush i miqëson (*men jetevel-lehum minkum*) ata, ai është prej tyre...”

E njëjta vlen edhe për format e ndryshme të termit *bera'*, si për shembull në suren 60:4: “Ju e keni shembullin më të mirë të Ibrahimit dhe ata që ishin me të, kur i thanë popullit të vet: ‘Ne tërhiqemi prej jush (*inna bura'au minkum*) dhe prej asaj që adhuroni, pos Allahut’...” Ajetet në të cilat përmenden këto dy terme janë vërtet të ndryshme, mirëpo duket se kanë një të përbashkët: ato bëjnë dallimin midis një grupi të brendshëm (ndaj të cilit duhet qëndruar besnik) dhe një grupi të jashtëm (ndaj të cilit duhet qëndruar larg). Mirëpo nuk është gjithaq e qartë se cili kriter përcakton se një njeri në cilën prej dy kategorive zë vend dhe në çfarë rrethanash ndodh kjo.<sup>24</sup> Sido që të jetë, grupi i parë i muslimanëve që *vela'*-në dhe *bera'*-në i ka përdorur në formë të kombinuar, e ka bërë këtë nga arsyeja për të bërë dallimin midis një grupi të brendshëm dhe një grupi të jashtëm. Këta ishin të ashtuquajturit harixhinj, të cilët “u larguan/dolën” (arab. *haraxhe*, prej këtu rrjedh edhe termi *havarixh* për këtë grup) nga bashkësia muslimane për shkak të një konflikti me halifin e katërt Ali bin Ebi Talibin (udhëhoqi në vitet 656-61). Harixhinjtë e përdornin konceptin *vela'* për të krijuar dhe siguruar besnikërinë e ndërsjellë ndër vete, dhe konceptin *bera'* për të përjashtuar të tjerët nga bashkësia e tyre, që për rezultat kishte një perceptim të thjeshtë bardh-zi të botës. E njëjta vlen edhe për ibaditët, të cilët mund të identifikohen si një formë më e moderuar e harixhinjve, për dallim që ibaditët e njohin kategorinë e “*tevakkufit*” (grykim i shtyrë) në rastet kur nuk mund të zbatohet as *vela'*-ja as *bera'*-ja.<sup>25</sup> Megjithëkëtë, dega më e njohur e Islamit e cila këto koncepte i zbuloi për vete, ishin shiitët, të cilët termin *velajeh* (një variant tjetër i *vela'*-së) e përdorin si fjalë për të shënuar besnikërinë/lojalitetin ndaj imamëve të tyre. Me kalimin e kohës edhe termi *bera'* u bë i zakonshëm ndër shiitët për të shënuar refuzimin e tre halifëve të parë që i paraprinë Aliut, i cili për shiitët njihet si halif i parë legjitim.<sup>26</sup>

## Pikëpamjet selefiste rreth *el-vela' ve'l-bera'-së*

Sa i takon përvetësimin të *el-vela' ve'l-bera'-së* nga ana e grupeve islame heterodokse nuk është gjithaq e papritur që muslimanët sunnitë fillimisht nuk ishin të magjepsur nga këto koncepte. Në fakt, dijetarë të ndryshëm të shek. 10-12-të nga shkolla juridike hanbelite – e Ahmed bin Hanbelit (780-855) në të cilin shpesh mbështeten selefistët – e refuzuan konceptin e *el-vela' ve'l-bera'-së* si *bid'at* (risi e palejueshme).<sup>27</sup> Ndërkaq diku më vonë dijetari po ashtu hanbelit Ibni Tejmijje (1263-1328) e përdori idenë (edhe pse jo qartë me këto fjalë) e *el-vela' ve'l-bera'-së* për t'i ftuar muslimanët të rrinin në “rrugën e drejtë” (*es-sirat el-mustekim*), duke ndenjor larg ritualeve dhe zakoneve të hebrenjve dhe të krishterëve. Muslimanët duhej të qëndronin larg tyre me qëllim që të mos fillonin t'u përngjanin jo-muslimanëve në mënyrën e adhurimit të Zotit të tyre dhe me këtë ta

<sup>24</sup> Wagemakers 2012 a, f. 151.

<sup>25</sup> Kohlberg 1986, f. 142-143. Për një trajtim më të hollësishëm të *el-vela' ve'l-bera'-së* në teologjinë ibadite shiko Hoffman 2012, f. 156-211.

<sup>26</sup> Kohlberg 1986, f. 144-175. Krahaso edhe S.J. Badakhchani 2010, f. 25-32.

<sup>27</sup> Wagemakers 2009 b, f. 85.

“njollosnin” edhe fenë e vet.<sup>28</sup> Thirrja e Ibni Tejmijjes drejtuar muslimanëve për të mbajtur distancë kundër “jo-besimtarëve” u zhvillua më tej nga nxënësi i tij Ibni Kajjim El-Xheuzijje (1292-1350), i cili shkroi një libër lidhur me mënyrën e sjelljes ndaj pakicave jo-muslimane që jetonin nën mbrojtjen e Islamit (*ehlu'dh-dhimmeh*). Trajtimi i kësaj teme mbështetej në shembujt e shumë nga tekstet e shenjta – sidomos në transmetimet profetike (*hadithet*) -, që përfshinin temat nga tatimi për kokë banori (*xhizje*) për të mbrojturit me ligj (*dhimmitë*), pranimin e therjes së kafshëve nga ana e hebrenjve dhe të krishterëve e deri te çështjet e së drejtës trashëgimore.<sup>29</sup> Qëllimi i Ibni Tejmijjes ishte të theksonte dallimet midis muslimanëve dhe jo-muslimanëve dhe këto dy grupe t'i mbante në distancë. Ka shumë mundësi që pikërisht kjo arsye t'i ketë shtyrë disa dijetarë të tjerë, si për shembull dijetarin nga Afrika e Veriut el-Vensherisi (1430-1508), që të theksonin se për muslimanët nuk ishte e lejuar të jetonin në mesin e ithtarëve të feve të tjera dhe se prandaj ata duhej të tentonin të shpërnguleshin (*hixhret*) në vendet muslimane.<sup>30</sup> Me siguri kanë qenë shkrimet e Ibni Tejmijjes ato që kanë shërbyer si një burim i rëndësishëm inspirimi për dijetarin reformist Muhammed Ibni Abdilvehabin (1703-92) në Gadishullin Arabik që kanë shpënë në futjen e doktrinës së *el-vela' ve'l-bera'*-së në “vehhabizëm”, në formën e selefizmit të Arabisë Qendrore.<sup>31</sup> Përkundër historisë së hershme para-islame të konceptit dhe përkundër adoptimit të hershëm të tij nga ana e grupeve heterodokse është e thjeshtë të kuptohet se përse selefistët i ka tërhequr kjo temë: mishërimi i një detyre dukshëm kur'anore, për t'i qëndruar besnik, në çfarëdo forme qoftë, Islamit dhe ithtarëve të tij dhe për t'i qëndruar larg, në distancë, gjithçkaje (ose gjithkujt) që është e ndryshme nga e para. Duke marrë parasysh theksimin selefist të devotshmërisë së rreptë personale në njërin anë dhe dënimin e *bid'atit* (risi e papranueshme) në anën tjetër, *el-vela' ve'l-bera'*-ja e materializon në një farë forme kërkimin selefist për “pastërti” dhe shërben si një instrument ideal për t'iu kundërvënë “kërcënimeve” të supozuara ndaj Islamit.<sup>32</sup> Përmes shkrimeve të dijetarëve vehhabistë *el-vela' ve'l-bera'*-ja është bërë pjesërisht një element qendror i mësimin selefist, pasi shumë dijetarë sauditë theksojnë se nuk duhet pasur kontakt dhe shoqërim me jo-muslimanët dhe traditat e tyre. Mirëpo çfarë nënkuptonte kjo në praktikë? Disa dijetarë si Sulejman ibn Abdillahi Aal esh-Shejhu (1785-1818), Abdul-latif Ibn Abdirrahman Aal esh-Shejhu (v. 1876) dhe Hamad bin Atiku (v. 1883/1884), të cilët kanë qenë autoritetet vehhabiste më me ndikim të kohës së tyre, kanë theksuar zëshëm se duhet qenë besnik/lojal ndaj sundimitarit të devotshëm të shtetit Saudit. Ata që nuk e kanë bërë këtë, por të cilët kanë lidhur aleancë me Perandorinë Osmane, e cila asokohe ishte në konflikt me saudianët, si pasojë e këtij perceptimi u gjykuan si tradhtarë. Në shkrimet e Ibni Atikut

<sup>28</sup> Ahmed b. Abd el-halim b. Abd el-Selam b. Tejmijje (1998), *Iktida' es-sirati'l-mustekim li muhalefat es'hab el-xhehim*, ed. Nasir b. Abd el-Kerim el-Akl, dy vëllime, pa vend.

<sup>29</sup> Shemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr b. Kajjim el-Xheuzijje (2002), *Ahkamu ehli'dh-dhimmeh*, ed. Taha Abdurrauf Sa'd, dy vëllime, Beirut.

<sup>30</sup> Ebu'l-Abbas Ahmed b. Jahja b. Muhammed el-Tilimsani el-Vensherisi (1996), *Esna'l-metaxhir fi bejani ahkami men galebe ala vatanihi'n-nesara ve lem juhaxhir ve ma jeterattebu alejhi mine'l-ukubati ve'z-zevaxhir*, ed. Husejn Mu'ennes, Kajro.

<sup>31</sup> Ibni Abdulvehabi ka të ngjarë që idetë e shkrimeve të Ibni Tejmijjes si dhe pikëpamjet e ngjashme të *el-vela' ve'l-bera'*-së t'i ketë marrë nga tefsiri i njohur i Ibni Kethirit. Lidhur me këtë duhet të bëhen hulumtime të mëtejme. Krahaso Wagemakers 2008 a, f. 361-364. Lidhur me Abdulvehabin shiko punimin e Steinberg, Guido, po aty.

<sup>32</sup> Wagemakers 2008 b, f. 1-22.



refuzimi i jo-muslimanëve – që i përfshinte edhe osmanët gjoja të dalë nga besimi – u bë si një lloj kriteri për matjen e besimit të një muslimani. Ishte pikërisht ky besim që nxiti dijetarë të ndryshëm vehhabistë që madje edhe sundimtarin saudit të shek. 19-të Abdullahun ta kritikonin për shkak të kërimit të ndihmës nga osmanët “e dalë feje”, kur pushteti i tij u sfidua nga vëllai i tij Sa’udi.<sup>33</sup>

Kritikën që e ushtruan disa dijetarë vehhabistë kundër sundimtarit dhe kundër dijetarëve të tjerë, shkaktoi përçarjen dhe luftën qytetare brenda shtetit saudit në shekullin e vonë të 19-të, i cili më pas edhe u shemb përfundimisht. Kur u mor vesh se grindja e brendshme ishte ajo që kontribuoi në rënien e shtetit saudit, disa dijetarë vehhabistë kërkuar më shumë nënshtrim dhe varësi ndaj sundimtarit në mënyrë që të ruhej me çdo kusht uniteti dhe integriteti i shtetit, pjesërisht edhe nga arsyeja se ata e dinin se pa mbështetjen e sundimtarit, i cili i mbronte ata, do ta humbnin ndikimin e tyre. Të tjerët së këndejmi i shfrytëzuan shkrimet e dijetarëve të shek. 19-të, që kishin kontribuar në grindjen dhe çrregullimin, për ta kritikuar politikën aktuale saudite: Mu ashtu si sundimtari Abdullah që në shek. 19-të i pati thirrur në ndihmë osmanët “e pafe”, kështu edhe në shek. 20-të mbreti Fahd i thirri amerikanët në ndihmë, kur mbretëria kërcënohej të sulmohej nga Iraku në vitin 1990.<sup>34</sup> Vehhabistët, pra, e interpretuan trashëgiminë e luftës qytetare të Saudisë të shek. 19-të në mënyra shumë të ndryshme. Pikëpamjet e shumëllojshme të tyre reflektoheshin në shkrimet e tyre kur ishte në pyetje edhe mënyra e trajtimit të *el-vela’ ve’l-bera’-së*, që u transmetua edhe te selefistët tjerë. Kjo solli deri në atë gjendje që të kishim tri forma parësore të *el-vela’ ve’l-bera’-së*: E para thekson dimensionin social dhe ndër-njerëzor të konceptit përmes koncentrimin në besnikërinë/lojalitetin ndaj Zotit, Islamit dhe muslimanëve si dhe përmes distancimit nga çdo gjë tjetër në jetën e përditshme. Forma e dytë shprehet në idenë se muslimanët nuk duhet të lidhin asnjëfarë aleance politike dhe ushtarake me jo-muslimanët, sidomos jo atëherë kur këto aleanca shërbejnë për fushata ushtarake kundër muslimanëve të tjerë. Forma e tretë e konceptit të *el-vela’ ve’l-bera’-së* është besimi se lojaliteti ndaj Zotit duhet të përfshijë çdo sferë të jetës, ku bën pjesë edhe legjislatura. Në qoftë se një sundimtar musliman nuk e zbaton Sheriatin në tërësi, ai me këtë e ka zëvendësuar lojalitetin ndaj hyjnore me lojalitetin ndaj ligjit “të bërë nga njeriu”, prandaj edhe ai duhet të luftohet me metodën më të fuqishme të mundshme: pra me xhihad.

#### **4. *El-vela’ ve’l-bera’-ja* dhe *menhexhi* i selefistëve**

Në qoftë se e shikojmë historinë e konceptit të *el-vela’ ve’l-bera’-së* dhe tri format aktuale që rezultuan nga ai, duket të jetë e qartë se njëra prej këtyre tendencave fokusohet në *da’ve* (thirrje) në nivelin social dhe ndër-njerëzor, tjetra merret me politikën (ndërkombëtare) dhe e treta shpie në xhihad. Në shikim të parë kjo gjetje sikur na detyron ta vërtetojmë ndarjen e metodave (*menahixh*) të selefistëve në tri kategori (kuietistë, politikë dhe xhihadistë) që e bënte Wiktorowicz kur ishte në pyetje raporti i tyre me shoqërinë dhe që si rezultat na dilte të kishim tri lloje të selefistëve. Mirëpo, nëse vëmë re

---

<sup>33</sup> M.J. Crawford (1982), “Civil War, Foreign Intervention, and the Question of Political Legitimacy: A Nineteenth-Century Sa’udi Qadi’s Dilemma”, *International Journal of Middle East Studies*, 14:3, f. 227-248; Wagemakers 2012 b, f. 94-97.

<sup>34</sup> Wagemakers 2012b, f. 97-104.

më me kujdes zbatimin e *el-vela' ve'l-bera'*-së nga ana e selefistëve, do të duket qartë se kjo ndarje nuk është e kufizuar qartë dhe se në mes tyre ka kryqëzime të ndryshme.

## Dimensioni social dhe ndër-njerëzor

*El-vela' ve'l-bera'*-ja si një koncept që dikton sjelljen sociale dhe ndër-njerëzore është ndoshta forma më e përhapur e lojalitetit dhe distancimit ndër selefistët, pjesërisht edhe nga arsyeja se ajo mbështetet në hadithet e Pejgamberit dhe në punimet e Ibni Tejmijes dhe të Ibni Kajjimit, autoriteti i të cilëve për selefistët nuk vihet fare në pikëpyetje. Kjo doktrinë shprehet ndër të tjera edhe në *fetvatë* (mendime/përgjigje juridike), në të cilat muslimanëve u rekomandohet të mos u përngajnë hebrenjve dhe të krishterëve në mënyrën e përshëndetjes, veshjes, ngjitjes së emrit si dhe në traditat dhe ritet e tyre, me qëllim që të mos sillen besnikë/lojalë ndaj tyre, porse i tërë lojaliteti t'i drejtohet vetëm Zotit. Për t'iu shmangur lojalitetit kundrejt jo-muslimanëve disa dijetarë bashkëkohorë u rekomandojnë ithtarëve të tyre që ta praktikojnë distancimin, largimin (*el-bera'*), duke u shpërngulur në vendet muslimane. Pikëpamjet e këtilla janë vënë në pah nga dijetarë të njohur kuietistë si Ibën Bazi, Ibën Uthejmini dhe Salih Ibën Feuzan el-Feuzani (l. 1935)<sup>35</sup>, dhe me të drejtë është potencuar se idetë e këtilla kanë pasur ndikim të madh mbi muslimanët që jetojnë në Perëndim, të rrethuar nga jo-muslimanët, të cilëve ata në fakt duhet t'ua kthejnë shpinën.<sup>36</sup>

Njëkohësisht bëhet e qartë se selefistët kuietistë nuk janë të vetmit që e përfaqësojnë këtë pikëpamje të *el-vela' ve'l-bera'*-së. Edhe ideologët selefistë të krahut xhihadist, si për shembull Humud bin Ukla esh-Shu'ajbi (v. 2002)<sup>37</sup> dhe jordanezi Ebu Muhammed el-Makdisi (l. 1959)<sup>38</sup>, e theksojnë këtë formë sociale dhe ndër-njerëzore të *el-vela' ve'l-bera'*-së, çka nxjerr në pah se llojet e ndryshme të selefistëve megjithëkëtë kanë më shumë të përbashkëta sesa që lë Wiktorovicz të supozohet. Në të njëjtën formë, është më se e qartë se edhe selefistët kuietistë *el-vela' ve'l-bera'*-në nuk e interpretojnë gjithherë njësoj. Një shembull për këtë është përshëndetja e jo-muslimanëve. Dijetarët e njohur sauditë, si Ibën Bazi dhe Ibni Uthejmini, kanë shkruar trajtesa të ndryshme lidhur me ndalesat si p.sh. t'i japësh selam një jo-muslimani ose ta lëvizësh dorën në shenjë përshëndetjeje ndaj një "jo-besimtari" pa mos thënë asgjë me këtë rast.<sup>39</sup> Gjatë studimeve të mia në terren unë (një jo-musliman) nga ana e selefistëve jordanezë jam përshëndetur shpesh në të dyja format – gjoja të ndaluara. Kur një herë e pyeta një dijetar të njohur selefist jordanez për këtë, ai më tha që ekzistojnë dallime midis selefistëve jordanezë dhe sauditë dhe theksoi se jordanezët qenkan më të moderuar në këtë çështje.<sup>40</sup> Kjo nxjerr në pah se selefistët

<sup>35</sup> Wagemakers 2012 b, f. 97-99; po ai, 2008 b, f. 5-7; po ai, 2009 b, f. 88-90.

<sup>36</sup> Uriya Shavit (2012), "The Wasati and Salafi Approaches to the Religious Law of Muslim Minorities", *Islamic Law and Society* 19, f. 430-431, 438-444.

<sup>37</sup> Humud b. Ukla esh-Shu'ajbi, *Hukmu'l-musharaka fi ihtifalati'n-Nesara*, ([www.tawhed.ws/r?i=3wj3wjhm](http://www.tawhed.ws/r?i=3wj3wjhm)).

<sup>38</sup> Ebu Muhammed el-Makdisi (2007), *Mexhmu'u'l-Fetawa li shejh Ebu Muhammed el-Makdisi*, pa vend bot., f. 90-91, 122, 124. Shiko edhe Wagemakers 2012 a, f. 170.

<sup>39</sup> Wagemakers 2012 b, f. 98.

<sup>40</sup> Arsyeja për këtë ndofta qëndron në atë se dijetarët sauditë e kanë përjetuar momentin kur atyre u janë marrë kompetencat për rregullimin e çështjeve politike në shekullin e fundit dhe sidomos në dekadat e fundit. Kjo i ka çuar ata që tërë vëmendjen t'ua kushtojnë temave sociale dhe ndër-njerëzore.

kuietistë janë më të ndryshëm, siç pamë edhe më lart, sesa që pretendon Wiktorowicz në punimin e tij.

## Aleancat politike dhe ushtarake

Ashtu si interpretimi i parë i *el-vela' ve'l-bera'-së* që nuk përfaqësohej kryekëput vetëm nga kuietistët, edhe lloji i dytë i lojalitetit dhe i distancimit nuk mund t'u përshkruhet kryekëput vetëm selefistëve politikë. Megjithëse disa selefistë politikë janë deklaruar kundër "kërkimit të ndihmës nga jo-besimtarët" (*el-isti'ane bi'l-kuffar*)<sup>41</sup>, siç kishte bërë sundimtari saudit Abdullahi në shek. 19-të dhe mbreti Fahd në vitin 1990, ka shumë të ngjarë që këtë koncept ta ketë rizbuluar selefisti xhihadist Ebu Muhammed el-Makdisi. Është e mundshme që shkrimet e tij<sup>42</sup> të kenë shërbyer si inspirim i drejtpërdrejtë ose i tërthortë për shumë selefistë të tjerë xhihadistë të cilët e ndanin po këtë formë të *el-vela' ve'l-bera'-së*. Kjo, me shumë gjasë, vlen edhe për një formë pak më ndryshe të lojalitetit politik, që nga ana e selefistëve xhihadistë është gjykuar si "ndihmë për jo-besimtarët" (*i'netu'l-kuffar*).<sup>43</sup> Sidomos pas 11 shtatorit 2001 shtetet muslimane si Pakistani, Afganistani dhe Arabia Saudite u lutën nga SHBA-të që ta mbështesnin "luftën kundër terrorizmit" të zhvilluar nga SHBA-të, çka selefistët xhihadistë e quajtën si "ndihmë për jo-besimtarët" dhe e gjykuan si lojalitet të gabuar.<sup>44</sup>

Është për t'u habitur që nuk ishin vetëm selefistët xhihadistë ata që e pranuan këtë formë të interpretimit politik të *el-vela' ve'l-bera'-së*. Edhe kuietisti el-Albani, që njihej si i pavarur dhe që qëndronte larg politikës, thirrjen saudite për ndihmë drejtuar amerikanëve gjatë luftës së Gjirit në vitin 1990 e gjykoi duke e arsyetuar me *el-vela' ve'l-bera'-në*. Për të kjo thirrje për ndihmë drejtuar SHBA-ve ishte një shkelje e ndalesës për të "mos thirrur në ndihmë jo-besimtarët", përkundër kundërshtimit të disa dijetarëve sauditë që ishin besnikë ndaj (mbretit) dhe të cilët e mbështetnin vendimin e regjimit saudit për t'i pranuar ushtarët amerikanë në tokat saudite.<sup>45</sup> Edhe pse vendimi i saudianëve për të kërkuar ndihmën e SHBA-ve asokohe ishte shumë e diskutueshme dhe u refuzua nga më shumë dijetarë e jo vetëm nga el-Albani<sup>46</sup>, marrja e këtij pozicioni nga ana e tij që në fakt ishte pozicioni i selefistëve politikë dhe sidomos i selefistëve xhihadistë, tregon edhe një herë se kufijtë midis kategorive të *menhexheve* selefiste në raport me shoqërinë herë pas here janë të depërtueshëm, të ndërthurur, respektivisht të paqartë.

## Legjislacioni si një formë e lojalitetit

Interpretimi i tretë i *el-vela' ve'l-bera'-së* – i idesë, sipas së cilës një legjislacion "jo-islam" është një formë e gabuar e lojalitetit, larg Zotit dhe Islamit, e cila duhet të kundërshtohet

<sup>41</sup> Sefer b. Abdirrahman el-Hawali, *Keshfu'l-gummeh an 'ulema'il-ummeh*, (www.alhawali.com).

<sup>42</sup> Sidomos Ebu M. el-Makdisi (2000/2001[1989]), *El-Kevashif el-xhelije fi kufri'd-deuleh es-su'udijje*, <https://archive.org/details/ALKAWASHEF>.

<sup>43</sup> al-Rasheed 2007, f. 139-146.

<sup>44</sup> Wagemakers 2012 a, f. 155-160.

<sup>45</sup> Intervista ime me 'Isam Hadi, Amman, janar 2013.

<sup>46</sup> James Piscatori (1991), "Religion and Realpolitik: Islamic Responses to the Gulf War", në *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis*, ed. James Piscatori, f. 6-10, Çikago.

me distancim (*el-bera'*) në formë të xhihadit – është më pak popullori, respektivisht më pak i përhapuri. Ndryshe nga dy format e para të lojalitetit dhe distancimit, që ishte përvetësuar nga një gamë e gjerë e selefistëve, ky lloj i *el-vela' ve'l-bera'*-së kryesisht është një formë e menduar mirë e ekskomunikimit (*tekfir*) të sundimtarit musliman, që e ka sjellë Ebu Muhammed el-Makdisi dhe i cili lojalitetin dhe distancimin i ka integruar në konceptin ekzistues të *tekfirit*; si të thuash ka bërë “selefizimin” e *tekfirit*. Ndoshta nga arsyeja se selefistët nuk e kanë parë nevojën për një dimension të ri të *tekfirit* apo të *el-vela' ve'l-bera'*-së ose nga arsyeja se kanë vërejtur që këtij konceptit të fundit mund t'i vidhet kuptimi dhe detyra origjinale që ka, pra për të bërë dallimin midis grupit të brendshëm dhe të jashtëm, duket që thujse askush nuk e ka përvetësuar këtë formë të tretë të *el-vela' ve'l-bera'*-së. Prandaj – duke qenë se thujse askush, përveç el-Makdisiut, nuk e zbaton këtë – ky lloj interpretimi është i vetmi që mund të quhet origjinal apo tipik për selefistët xhihadistë.<sup>47</sup>

## Përmbyllje

Në këtë artikull pamë që ndarja treshe e selefistëve nga ana e Wiktorowicz-it në kategoritë e puristëve/kuietistëve, të selefistëve politikë dhe të atyre xhihadistë në bazë është një analizë e saktë lidhur me tri metodat (*menahixh*) e ndryshme selefiste në raport me shoqërinë, mirëpo ne konstatuam po ashtu që kjo ndarje bart disa pamjaftueshmëri me vete. Ne këtu u morëm me dy nga këto pamjaftueshmëri, respektivisht me faktin se brenda këtyre tri grupeve ekziston një diversitet akoma më i madh se që supozon Wiktorowicz në punimin e tij dhe se brenda *menhexheve* të ndryshme ekzistojnë më shumë kryqëzime, ndërthurje sesa që propozon ai.

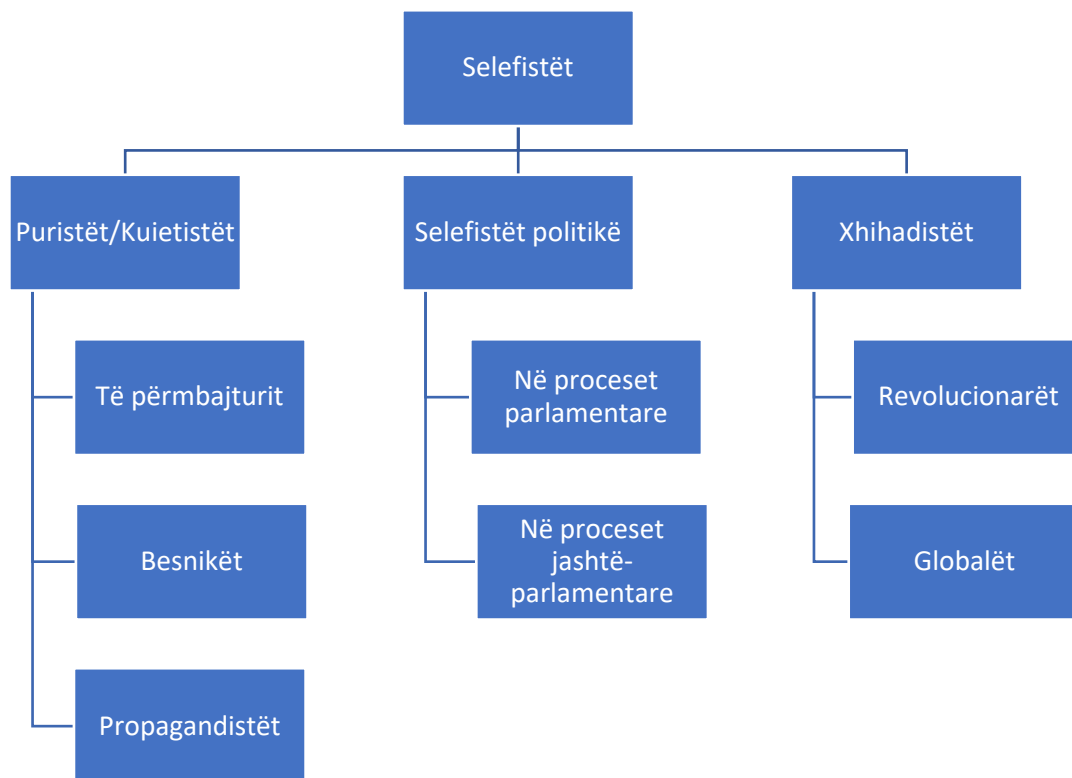
Në pjesën e parë shtjelluam që jo të gjithë kuietistët janë të njëjtë dhe i ndamë ata në: a) “të përmbajtur”, të cilët kryesisht rrinë larg politikës, b) “besnikë”, të cilëve regjimet e shteteve ku ata jetojnë në çdo kohë mund t'u kërkojnë mbështetje dhe ndaj të cilave ata janë të nënshtruar dhe besnikë, dhe c) “propagandistë”, të cilët besojnë se mbështetja e qeverive të tyre bart kuptimin më prioritar dhe të cilët janë shumë të ashpër në kritikën kundrejt atyre që nuk pajtohen me ta në këtë çështje.

Po ashtu edhe selefistët politikë duhet t'i ndajmë më tej në ata që faktikisht janë të përfshirë në politikën parlamentare dhe në ata që – ose nga arsyeja e bindjes ose nga pamundësia – mbajnë distancë në këtë drejtim dhe aktivitetet e tyre i kufizojnë në debatet politike dhe në ndonjë aktivizëm tjetër. Më tej, grupi i parë këtu jo gjithëherë marrin pjesë në proceset parlamentare nga dëshira e brendshme, por nga arsyeja se ata e shfrytëzojnë këtë si një platformë tjetër për propagandimin e formës së tyre të Islamit ose si një alternativë më të meritueshme kundër shekullaristëve dhe kundër shiitëve.

Përfundimisht selefistët xhihadistë nuk janë thjesht selefistë që besojnë në ligjshmërinë e xhihadit, pasi këtë në një farë mase e bëjnë të gjithë selefistët. Për më tepër ata mund të definojnë si selefistë që mendojnë se xhihadi nuk duhet të kufizohet vetëm në konfliktet me vendet jo-islame, porse ai duhet të shërbejë edhe (ose madje kryesisht) për t'i rrëzuar sundimtarët e vendeve muslimane që gjoja kanë dalë prej feje, për të krijuar një shtet islam.

---

<sup>47</sup> Wagemakers 2012 a, f. 166-179.



*Ndarja e selefistëve*

Në pjesën e dytë ne hodhëm një shikim në zhvillimin historik të *el-vela' ve'l-bera'-së* dhe konstatuam se rrënjët e saj me shumë gjasë qëndrojnë në kohën para-islame, se ky koncept është përvetësuar nga ana e muslimanëve dhe kështu që ka gjetur vend edhe në (interpretimet - shënim i R. N.) e Kur'anit. Edhe pse në fillim kjo u përdor vetëm nga muslimanët heterodoksë ndërsa nga juristët hanbelitë u cilësua si risi fetare e palejueshme, dijetarët e mëvonshëm, që sot njihen si garantë të selefizmit siç është Ibni Tejmijja, këtë filluan ta bënin doktrinë të tyre. Ka gjasa që arsyeja për këtë të qëndronte në faktin se me këtë ofrohej një koncept ideal përmes të cilit ata gjoja kërkesës kur'anore për t'i qëndruar besnik Islamit dhe për t'u distancuar nga gjithçka tjetër, të mund t'i jepnin një kornizë të përshtatshme. Përhapja e *el-vela' ve'l-bera'-së* u intensifikua sidomos pasi dijetarët vehhabistë e përvetësuan atë dhe e interpretuan në forma të shumta, që çoi në tri format ekzistuese të konceptit: E para, e cila fokusohet në raportet sociale dhe ndër-njerëzore, si p.sh. ndalesa e përngjasimit me jo-muslimanët ose e imitimit të tyre në çështjet e përditshme; forma e dytë që koncentrohet në detyrën e moslidhjes së asnjëfarë aleance politike dhe ushtarake me "jo-besimtarët", sidomos nëse bëhet fjalë për fushatë kundër muslimanëve të tjerë; dhe interpretimi i tretë i cili përpjekjet për zbatimin e ligjeve "të bëra nga njerëzit" në vend të shariatit e sheh si një besnikëri/lojalitet të ndaluar që duhet të refuzohet nga njerëzit me të gjithë forcën – pra me xhihad.

Edhe pse ky artikull nuk ndryshon nga ndarja që Wiktorowicz ua bënte selefistëve, prapëseprapë ka treguar se selefistët janë më të ndryshëm dhe më të ndarë sesa që e parashtron këtë Wiktorowicz në punimin e tij. Më tej, ndarja e pastër që ai e bënte midis tri metodave (*menahixh*) duket më pak e qëndrueshme, kur të shohim se si selefistët i kanë interpretuar dhe zbatuar këto kategoritë e ndryshme të *el-vela' ve'l-bera'-së*. Edhe pse tri ndarjet e këtij koncepti fillimisht duken se përputhen me tri llojet e metodave që i

parashtron Wiktorowicz, artikulli ynë ka nxjerrë në pah se dy format e para të *el-vela' ve'l-bera'*-së zbatohen nga të gjithë selefistët njësoj. Vetëm forma e lojalitetit legjislativ (ligjvënës) mbetet e kufizuar kryekëput në sferën e selefistëve xhihadistë, për çka edhe ka mbetur thjesht jo-popullor. Kjo nënkupton që gjithsesi se ka përkime midis rrymave në selefizëm sa i takon një elementi qendror të ideologjisë së tyre. Kjo nuk e ndryshon tërësisht modelin e ndarjes së selefistëve nga ana e Wiktorowicz-it, mirëpo tregon që selefistët, së paku në raste të caktuara, i tejkalojnë kufijtë e sirtarëve/shablloneve, në të cilët ai dhe akademikët tjerë dëshirojnë t'i fusin.

## Literatura

- Badakhchani, S. J. (ed. dhe përkth.) (2012), *Shii Interpretations of Islam: Three Treatises on Theology and Eschatology*, Nju Jork/Londër.
- Crone, Patricia (1987), *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, Kembrixh.
- el-Hanbeli, Abdurrahman b. Muhammed b. Kasim el-'Asimi en-Nexhdi (ed.) (2004), *Ed-Dureru's-senijje fi'l-exhvibeti'n-Nexhdijje*, 16 vëllime, bot. 7, vëll. IX, pa vend botimi.
- Hoffman, Valerie J. (2012), *The Essentials of Ibadi Islam*, Sirakuzë/Nju Jork.
- Kohlberg, Etan (1986), "Bara'a in Shi'i Doctrine", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7, f. 139-176.
- Meijer, Roel (2011), "Politicising *al-Jarh wa-l-Ta'dil*: Rabi' b. Hadi al-Madkhali and the Transnational Battle for Religious Authority". Në *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki*, ed. Nicolet Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh dhe Joas Wagemakers, f. 375-399, Leiden.
- Mouline, Nabil (2011), *Les clercs de l'islam: Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, XVIIIe-XXIe siècle*, Paris.
- Pall, Zoltan (2013), *Lebanese Salafis Between the Gulf and Europe: Development, Fractionalization and Transnational Networks of Salafism in Lebanon*, Amsterdam.
- al-Rasheed, Madawi (2007), *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, Kembrixh.
- Steinberg, Guido (2002), *Religion und Staat in Saudi-Arabien: Die wahhabitischen Gelehrten, 1902-1953*, Würzburg.
- Wagemakers, Joas (2008 a), "Defining the Enemy: Abu Muhammad al-Maqdisi's Radical Reading of Surat el-Mumtahana", *Die Welt des Islams* 48:3-4, f. 348-371.
- Wagemakers, Joas (2008 b), "Framing the 'Threat to Islam': Al-Wala' wa-l-Bara' in Salafi Discourse", *Arab Studies Quarterly* 30:4, f. 1-22.
- Wagemakers, Joas (2009 a), "A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi", *British Journal of Middle Eastern Studies* 36:2, f. 281-297.

- Wagemakers, Joas (2009 b), "The Transformation of a Radical Concept: Al-Wala' wa-l-Bara' in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi", në *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, ed. Roel Meijer, f. 81-106, Londër.
- Wagemakers, Joas (2012 a), *A Quietist Jihiadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*, Kembrixh.
- Wagemakers, Joas (2012 b), "The Enduring Legacy of the Second Saudi State: Quietist and Radical Contestations of *al-Wala' wa-l-Bara'*", *International Journal of Middle East Studies* 44:1, f. 93-110.
- Wiktorowicz, Quintan, "Anatomy of the Salafi Movement", *Studies in Conflict & Terrorism* 29:3, 2006, f. 207-239.

Nga gjermanishtja:  
Rejhan Neziri