



A vuajnë islamistët nga mangësia intelektuale?

Description

Ovimir Anjum

Ovimir Anjum, *Do Islamists Have an Intellectual Deficit*, Rethinking Political Islam, (ed.), Sh. Hamid & W. McCants (Oxford: Oxford University Press, 2017), fq. 300-309

Ndonëse fusha ime kryesore e punës kërkimore ka qenë tradita islame paramoderne, interesi im në “Islamin politik” në përgjithëse dhe në reformistët në veçanti zë fill më larg se sa aq, dhe ka qenë subjekt i mendimit tim të kohëve të fundit. Kur kreu disa intervista me udhëheqjen e “revolucionit” egjiptian – sikundër quhej asokohe – gjatë verës së vitit 2011 në Sheshin Tahrir, më lindi një dyshim i cili, që nga ajo kohë, është zhvilluar në diçka më të fortë, ndonëse jo akoma në një tezë koherente. Këta reformistë – frazë me të cilën unë nënkuptoj “islamistët e moderuar” të cilët, pothuajse me përkufizim, janë të angazhuar që të punojnë brenda sistemit të shtetit-komb modern – kanë qenë të privuar nga një vizion me themele të forta të politikës islame, me të cilën gjë unë nënkuptoj një largpamësi të mbështetur nga një traditë diskursive të përpunuar dendësisht.[1] Pavarësisht nga debati që ka të bëjë me masën në të cilën suksesi i lëvizjeve sociale varet nga një ideologji koherente (si e kundërvënë ndaj kornizimit efikas), një debat ky gjykimi i të cilit është përtej sferës sime të veprimit këtu, unë vërej se në kontekstin e konkurrencës së ashpër nga grupet islamike militante, kuintiste[2] dhe pro establishmentit, duket se kjo mangësi po frenon aftësinë e islamistëve për të prodhuar të mirat që ata premtojnë dhe për të parandaluar radikalizimin.[3]

Gama mbresëlënëse e kumtesave dhe eseve reaguese mbi islamistët që gjendet në iniciativën ‘*Të Rimenduarit e Islamit Politik*’ (*Rethinking Political Islam*), përmirësuar nga angazhimi produktiv i autorëve me kontributet e njëri tjetrit, hedh një dritë të paprecedentë mbi vuajtjet, transformimet, strategjitë e mbijetesës dhe perspektivat e ardhshme të islamistëve në mbarë shtetet e Lindjes së Mesme, dhe e ngacmon tej mase mendimin rreth punës akademike në të ardhmen. Unë do t’i drejtoj komentet e mia ndaj çështjes së cilës teoricienët e lëvizjeve sociale i janë referuar si kornizim dhe/ose ideologji, dhe ndaj asaj që këtu unë kam për t’iu referuar si traditë diskursive.[4]

Dallimi mes kornizimit dhe ideologjisë

Dallimi midis këtyre dy koncepteve, i vënë në dukje në një sërë studimesh, kthehet mbi nocionet e jetëgjatësisë, koherencës, dhe manipulimit: kornizimi është “amplifikimet dhe zgjatimet inovative të ideologjive ekzistuese, ose kundërhelmi ndaj ideologjive ekzistuese”, ndërkohë që ideologjia është një grup besimesh dhe vlerash “mjaft të gjera, koherente, dhe relativisht jetëgjata” që, krahas kësaj, janë “të kudogjendura dhe të integruara” dhe kanë të bëjnë jo vetëm me politikën, por me jetën në përgjithësi.^[5] Duke qenë se Islamizmi e sheh veten pikë së pari si në kontestim me ideologjinë (në vend se të lehtësojë një lloj të kufizuar të padrejtësisë), një dallim i tillë mund të mos jetë i justifikuar. Megjithatë, një formë e modifikuar e këtij dallimi mund të jetë e dobishme, duke qenë se kornizimi që aktivistët islamë i bëjnë diskurseve të projektuara për arenën sociopolitike mund të ndryshojë nga pjesëmarrja e teoricienëve dhe klerikëve të tyre në Islam si traditë diskursive, ndonëse aktivistët huazojnë nga diskursi i teoricienëve dhe klerikëve islamistë. Unë eksploroj nocionin e suksesit diskursiv në termat e dendësisë dhe kohrencës së një diskursi, dhe, duke u nxitur nga kontributet (pra, artikujt nga ku është marrë edhe ky shkrim), shtroj pyetjen se si “suksesi” i lëvizjeve islamike është i ndërlidhur me suksesin e tyre diskursiv, apo ligjërimor.

Unë sugjeroj se reformistët (gjegjësisht, ata që pajtohen të punojnë me shtetin komb dhe në shumicën e rasteve me një sistem demokratik dhe janë fokusi i të gjitha kontributeve në këtë përmbledhje) vuajnë nga një mangësi intelektuale, dhe se kjo mangësi është e vëzhgueshme si në rrafshin e kornizimit të lëvizjes ashtu dhe në atë të diskursit më të thellë reformist.

Kjo mangësi mund të përshquhet në grupin e sfidave me të cilat përballen reformistët siç janë tensioni ose krisjet ndërmjet brezave, perceptimi nga aktivistët rinorë se udhëheqësve të tyre u mungojnë parimet dhe bëjnë pafundësisht kompromis, dezertimet drejt grupeve të tjera më radikale ose militante, dhe frustrimi në rritje me eksperimentin demokratik. Të gjitha këto, thotë hipoteza, sugjerojnë një mangësi intelektuale nga ana e islamistëve në fjalë, të cilët ende duhet të prodhojnë një mbrojtje më të mirë dhe më koherente të politikës së tyre. Krahasoni uebsitet e rafinuara dhe produksionet mediatike të ISIS, pjesërisht në sajë të suksesit të tyre të kornizimit në të tërhequrit e rinisë së perëndimuar dhe që njeh mirë teknologjinë, apo madje edhe burimet mbresëlënëse akademike të ofruara nga shejherët sauditë të gjirit (reformistë, sahu, si edhe të tjerë), me uebsitet e lodhura të Vëllazërisë (ikhuanët) apo grupeve të Xhemitit të Azisë Jugore. Megjithatë, diskursi reformist ka shfaqur një sukses të spikatur në disa aspekte. Për shembull, pavarësisht nga të gjitha zhvillimet aktuale, një numër kontributesh kanë vërejtur distancën diskursive ideologjike të “korpusit ideologjik islamist” nga ideologjitë tekfiriste si edhe nga nocioni i dhunës si mekanizmi parësor për ndryshim. Në këtë drejtim, dhe të tjera drejtime, roli i ideve është thelbësor, ndonëse jo vendimtar. E megjithatë, në tërësi, në qoftë se idetë që janë të strehuara në një traditë diskursive dinamike dhe thellësisht të bazuar, përbëjnë një faktor të rëndësishëm në suksesin e këtyre lëvizjeve, dobësimi relativ i një diskursi të tillë ka qenë një nga pikat e dobëta të islamistëve në dekadat e fundit.

Pa përsëritur debatin tejet të analizuar mbi faktin nëse idetë kanë rëndësi (apo ato janë të parëndësishme për veprimin shën. i përk.), unë do të doja të sugjeroja disa mënyra specifike në të cilën ideologji-fobia e disa tendencave të rëndësishme të shkencave sociale duhet kualifikuar. E bej këtë për ti vënë fre tendencave idologjiko-fobike të shkencave sociale dhe për ti hapur rrugën argumentim tim (se idetë vlejnë për veprimin shën. i përk.). Idetë materialiste priren të mos e pranojnë tezën se idetë kanë një rol të pavarur, sado të paqendrueshme dhe të vogla qofshin ato në aparatit shpjegimor. Idetë materialiste e bëjnë këtë në të paktën dy mënyra: së pari, madje edhe kur idetë duket se kanë vërtet rëndësi thuhet se funksionalizimi dhe intepretimi i tyre përcaktohet vendosmërisht nga konteksti i tyre material, dhe së dyti, pohohet se ideologjitë janë pak më shumë se sa shprehje të ngrira të angazhimeve dhe interesave, kontekstet materiale të të cilave ne ua kemi humbur fillin.

Kundërshtimi i fundit është i pafalsifikueshëm dhe prandaj është në vetveve ideologjik. Pretendimi i parë, në këndvështrimin tim, është i tepruar. Konstruktet mendore dhe sistemet e ideve në të cilat konstruksione të tilla ndodhin nuk janë të përcaktuara nga konteksti në ndonjë sens të thjeshtë. Sisteme të tilla jo vetëm që kanë ndikim në peshimin e opsioneve morale apo se si duhen funksionalizuar interpretimet e shkrimeve të shenjta, por ç'është më e rëndësishmja, ato i japin formë vetë konstruksionit mendor të kontekstit material. Gjegjësisht, ndonëse konteksti ka rëndësi, vetë perceptimi, analiza gramatikore, dhe interpretimi i kontekstit varet nga idetë dhe kornizat paraekzistuese. Duke e shtyrë paksa më tutje këtë linjë të argumentit, pretendimi materialist mund të kthethet përmbys; në fakt, nuk ekziston asnjë institucion dhe faktor material përpos si konstruktet mendore, në mëshirë të traditës (traditave) diskursive ku një subjekt bën pjesë.[6] Si idealistët ashtu dhe materialistët kanë mësuar të frenojnë pretendimet e tyre; mund të lëvdohet formulimi i Satecey Philbick Yadav që thekson “marrëdhënien përsëritëse (iterative relationship) ndërmjet diskursit dhe institucioneve.”[7] Në masën që diskursi ka rëndësi, diskursi reformist islam (me të cilin unë nënkuptoj jo vetëm kornizimin, por gjithashtu, edhe atë që është quajtur “ideologji”) meriton vëmendjen e ekspertëve të shkencave sociale.

Hendeku ndërmjet mendimtarëve dhe udhëheqësisë organizative shpesh është minimal te këto lëvizje në vitet e para, si për shembull gjatë jetës së Hasan el-Benës, Ebu A'la el-Meududit, dhe më së voni, në periudhën e al-Adl ue'l-Ihsan në Marok nën liderin karizmatik dhe intelektualin dijetar Abdelsalam Jasine.[8] Diferenca ndërmjet Adlit maroken dhe Xhematit pakistanez PJD sikundër është skicuar nga Avie Spiegel, sugjeron se anëtarët e Adl-it që përdorin si burim shkrimet më të thella dhe me më tepër besim në vetvete të liderit të tyre të ndjerë gëzojnë një sukses më të madh pa u përfshirë në pjesëmarrje elektorale.[9] Këmbëngulja e Jasine, për shembull, se demokracia nuk është aspak njëllor si *Shura* islame, duke eksploruar asocimet dhe konkluzionet e të djave, ndërkohë që refuzon nënshtrimin e krietistëve ndaj sundimtarëve dhe kritikon haptazi mbretin, qëndron më në harmoni me dëshirën për një ekzistencë autentike islame në kohërat moderne, pasi sjellë në kujtesë kritikën profetike të ulemasë ndaj sundimtarëve, që rron në imagjinatën tradicionale islame.[10] Në kontrast, për qafimi ambivalent që reformistët me qendër në Egjipt i bëjnë demokracisë tërheq kritikizma gati-gati universale për mungesë autenticiteti.[11] Pajtohem me Spiegel se ne duhet ta mendojmë suksesin në terma më të gjerë se sa fitoret elektorale, dhe unë do të sugjeroja se thellësia diskursive dhe transformimi personal dhe politik i subjekteve duhet të ketë peshë më të madhe. Suksesi i Selefive në Egjipt në vitin 2012 tregon se një influencë e tillë transformative fetare mund të shndërrohet relativisht lehtë në fitore elektorale. Islamistët e Pakistanit gjithashtu ofrojnë një shembull udhëzues ku shkrimet e fuqishme të Meududit dikur i jepnin formë diskursit më të gjerë kombëtar, pa i siguruar Xhematit PJD asnjë fitore elektorale. Në kundërdallim, kur një ndikim i tillë *grassroots*, apo bazë, socio-fetar mungon, madje edhe aksesit politik është me përdorim të kufizuar pasi liderët e katandisin veten në nënshkrimin e marrëveshjeve me fuqi të tjera – në kontekstin e Jemenit, për shembull, Yadav e zbërthen hollësisht një kompromis të tillë në diskutimin e saj të “limiteve të politikës [militante] pa një themel të fortë të lëvizjes *grassroots*, apo *haraka-s*.”

Tendenca të tjera islame, në kontrast, kanë një rezultat disi më të mirë në dendësinë e tyre diskursive. Akumuluesit-traditionalistë (accretist-traditionalists) (neologjizmi im për ulemanë përgjithësisht sunite pro establishmentit të përkufizuar nga angazhimi ndaj shkollave tradicionale të ligjit, teologjisë kelamiste, dhe sufizmit të moderuar) mund të mburren për një traditë të dendur, ndonëse ajo humbet ndaj Islamistëve në termat e relevancës socio-politike dhe popullaritetit. Selefite, të cilët unë i kategorizoj si origjinalistë-traditionalistë, përdorin si burime traditat e vjetra të *Ehli Hadithit*, Hanbelizmit, dhe Sheriatit paramodern të përpunuara më fuqimisht nga traditionalistët të mesjetës së vonë si Ibn Tejmija, Ibn Kajimi, Dhehebiu, dhe të tjerë. Traditionalistët e Azisë Jugore e kanë hedhur vështrimin e tyre prej një kohe bukur të gjatë mbi traditën e gjerësisht Hanefite-Maturidite, të

gjallëruar nga autoritetet si Shah Valiullah el-Dehleviu të cilët, në disa aspekte, mund të shihen se qendron diku ndërmjet akumuluesve (accretists) arabë dhe selefive.

Shi'itët e Dymbëdhjetë Imamëve (ithna asherije), në mënyrë të ngjashme, kanë një traditë ligjore dhe teozofike ngjashëm gjithëpërfshirëse dhe të dendur që shtrihet pa ndonjë krisje serioze deri në fillimin e periudhës Safavide në shekullin e gjashtëmbëdhjetë. Në kontrast, islamistët e shkollës së Vëllazërisë Myslimane (Ikhuan el-Muslimun), ndërkohë që janë të hapur ndaj përdorimit selektiv të shumicës së këtyre traditave, dhe shumë të gjallë ndaj çështjeve të drejtësisë sociale dhe politike pikërisht për të shkak të receptivitetit të tyre ndaj modernitetit, shpërfaqin një marrëdhënie ambivalente me traditën historike islame. Ata e lidhin veten me të në mënyrë që ta reformojnë dhe ta transformojnë atë, dhe jo që të transformohen thellësisht prej saj. Pavarësisht nga modernizmi i tyre, marrëdhënia e tyre me modernitetin mbetet disi skeptike dhe e dobët. Në rrafshin intelektual, kjo mund të rezultojë në mënyrë bindëse në një mungesë të interesit në hulumtimin e pandërprerë të secilës traditë. Këmbyerazi, kjo mund të gjenerojë një interes të jashtëzakonshëm në vënien ballë për ballë dhe hulumtimin e këtyre të dyjave. Duke qenë se konditat institucionale për këtë të fundit janë pothuajse inekzistente në rajonin e Lindjes së Mesme, është i pari i dy opsioneve që shpeshherë merret dhe vihet në jetë.

Për shumicën e aktivistëve islamë, vizioni dhe stili origjinal i Hasan el-Benës – një lider karimatik dhe mjeshtër i sintezës dhe kompromisit – vijon të jetë përcaktues. Meududi, një mendje më teorike, më sistematike dhe më polemike, mund të vlerësohet si i pari që ka pajisur islamistët me një model të historisë, shoqërisë dhe shtetit islam. Në Egjipt, Sejid Kutubi ishte figura e radhës me ndikim pas Hasan el-Benës, ndonëse një figurë në margjinat e organizatës, i cili zotëronte forcën letrare, pasionin intelektual, dhe karizmën për të krijuar një vizion me besim në vetvete, një vizion që mund të jetë nxjerrë nga binarët për shkak të të mosqenit i moderuar (ose ndoshta tërheqës pikërisht për shkak të kësaj), gjë që ndoshta i atribuohet mbajtjes së tij në burg për një kohë tejet të gjatë. Përndryshe, liderët e Vëllazërisë Myslimane kanë qenë teknokratë dhe burokratë, jo mendimtarë dhe vizionarë frymëzues. Xhemati pakistanez nuk ka patur një performancë më të mirë mbas Meududit. Ndoshta figura më vizionare që islamistët e rrymës kryesore kanë pasur që nga koha e Kutubit është marokeni Abdelsalam Jasine, fama e të cilit është frenuar me gjasë prej faktit që Maroku është periferi në rajonin më të gjerë të Lindjes së Mesme. Pavarësisht nga këto influenca të rëndësishme, organizata mëmë në Egjipt, dhe në shkallë të ndryshme gjetiu, duket se ka patur vulën e pashlyeshme, tipike të Hasan el-Benës të pragmatizmit dhe kompromisit, si dhe një masë të anti-intelektualizmit.

Shterrimi i burimeve intelektuale mund të jetë njëri nga shkaqet e izolimit organizativ. Anti-intelektualizmi, i bërë më i rëndë nën konditat represive, duket se e bën të pamundur çdo shteg tjetër për të arritur majën e shkallës organizative me përjashtim të besnikërisë dhe vjetërsisë, duke e përjetësuar kësodore mbërthimin që “dora e vjetër” ka mbi autoritetin. Nuk ka më figura si Hasan el-Bena, Meududi, apo Kutubi, por vetëm figura në moshë të thyer që janë mjaft të zotë për të mbijetuar, por jo për të frymëzuar. Mua më duket se kjo qëndron e vërtetë për dy lëvizjet të cilat unë i njoh mirë, Vëllazërit Egjiptian (Vëllazëria Myslimane) dhe Xhemati pakistanez. A është apo jo faktikisht kështu, ky është një problem interesant për hulumtim.

Hipoteza ime e mangësisë intelektuale mund të sfidohet nga të paktën tri lloje të kontributeve reformiste në traditën diskursive islame. Së pari, duke filluar në vitet 1980, në mos më herët, një brez më i ri i reformistëve nga ulemaja e Ez'herit si Muhamed al-Gazali dhe Jusuf el-Kardai, dhe intelektualë si Selim el-'Aua, Muhamed Imara, Fehmi Huvejdi, ndër të tjerë, të cilët Raymond Baker në një monografi të kohëve të fundit i ka emërtuar si “islamistët e rinj”, kanë parashtruar kornizën për një vizion sociopolitik më tolerant të Islamit (lexo: më pak anti-perëndimor, gjë që mund të ketë të bëjë disi me liberalizimin e Egjiptit nën Sadatin), ndonëse jo domosdoshmërisht më koherent apo më bindës.^[12] Së dyti, një tendencë e fuqishme e “ekonomizimit të Islamizmit” ka lindur e ka marrë hov që nga vitet

1970.[13] Teksa fokusi ndërkombëtar u spostua nga një etos i zhvillimit që kishte inkurajuar mendimin islamist në drejtimin e ideologjive dhe strategjive të qendëruara mbi shtetin, drejt neoliberalizmit dhe vërshimit të petrodollarëve, fokusi reformist pjesërisht u spostua nga kapja e shteteve drejt krijimit të ekonomisë dhe bankave “islame”. Kjo tendencë e fundit ka prodhuar në vazhden e saj jo vetëm një sektor të ri të ekonomisë globale, por gjithashtu edhe një literaturë përherë e në rritje mbi këtë temë. Një fokus i tretë reformist ka qenë mbi “*fikhun* e pakicave” (fikh al-akalijat) me një këndvështrim ndaj pakicave në rritje të myslimanëve në Perëndim dhe globalizimin në rritje të komuniteteve dhe shqetësimeve reformiste.[14] Të tre tipet e projekteve, që janë në rrugë e sipër në një grusht të vogël institucionesh reformiste në Katar, Pakistan dhe Malajzi, dhe në Perëndim, janë ulur këmbëkryq e po punojnë për ta përshtatur Islamin me modernitetin. Por meqenëse islamistët e rrymës kryesore dhe soji i tyre reformist po prodhojnë akademizëm politik, ekonomik dhe social në kundërpërgjigje ndaj sfidave moderne, në cilat drejtime mund të konsiderohen ata sërish të mangët? Ndonëse debati është larg prej të qenit i mbyllur, shumëçka nga akademizmi i kohëve të fundit, si nga akademikë perëndimorë ashtu dhe nga tradicionalistë islamë si të llojit origjinalist ashtu dhe atij akumulues (accretist), ka vënë në diskutim forcën bindëse të secilit prej këtyre diskurseve reformiste. Është argumentuar se islamistët kërkojnë të justifikojnë një shtet islam pa eksploruar implikimet e plota të shtetit-komb modern dhe pa pyetur nëse një “shtet islam” është i mundur apo i dëshirueshëm; ata bëjnë thirrje për drejtësi sociale por ekspozojnë injorancë apo mospërfillje karshi aspekteve destruktive të modernitetit në raport me familjen, komunitetin, dhe mjedisin për të cilin shumë tradicionalistë islam dhe shumë modernë vetë kanë shqetësime; ata argumentojnë në favor të një ekonomie islame moderne, pa refleksion të mjaftueshëm mbi atë se si “moderniteti” duhet arritur pa motivimet unikalisht materialiste në zemër të tij, të furnizuara këto nga kapitalizmi dhe sekularizmi; dhe ofrojnë një fikh të pakicave pa formësuar një kuptim të mirë rreth shoqërive bujtëse.[15] Më tutje, ata akuzohen për padurim në raport me skolasticizmin e përpiktë dhe erudit të traditës mesjetare islame dhe gjejnë strehë në instrumente gjeneraliste, të orientuara kah rezultati, siç janë nocioni i dobisë publike (*maslaha*) dhe objektivat (*maqasid*) e ligjit silam – instrumente këto që janë ngjashmërisht në dispozicion të abuzimit të homologëve të tyre militantë, që janë njëlloj të orientuar kah rezultati.[16] Islamistët nuk kanë dështuar në përhapjen e mesazhit të tyre. Përkundrazi, ndryshe nga ekstremi militant, influenza reformiste e Islamizmit të stilit të Vëllazërisë Myslimane në shkallë të ndryshme është pothuajse e kudogjendur në gjirin e myslimanëve fetarë të edukuar. Por pikërisht për shkak të kësaj, njëfarë përgjegjësie për ligështinë e përhapur intelektuale në botën myslimane mund t’i mvishet islamistëve, tendencës së tyre për të mbuluar konfliktet serioze, siç është ai ndërmjet traditës islame dhe angazhimeve sekulare dhe liberale të demokracisë moderne, dhe dështimi i tyre për të siguruar rrugë kuptimplota për të adresuar kërcënimet që parashtron moderniteti, siç janë pabarazia ekonomike, dhe sfidat mjedisore, duke i lënë masat e gjera të myslimanëve, që janë nën ndikimin e vetë atyre, të papërgatitur për të ndërmarrë veprime kuptimplota.

Në anën e aktivistëve, besnikëria ndaj organizatës duket se është parimi i parë i aktivizmit reformist islamik, dhe hendeku i stërmadh ndërmjet mendimtarëve reformistë të ditur dhe potencialisht kreativë, nga njëra anë, dhe liderëve të organizatës të zgjedhur mbi bazën e vjetërsisë dhe besnikërisë, nga ana tjetër, duket gjerësisht i padepërtueshëm. Për rrjedhojë, është legjitime që të shtrohet pyetja në qoftë se një mangësi e tillë intelektuale ka kontribuar në performancën e reformistëve në ngjarjet e kryengritjeve arabe, veçanërisht në atë që shumë akademikë e kanë parë si performanca pa shkëlqim e Vëllazërisë Egjiptiane në mundësinë që iu dha atyre, ndonëse duhet pranuar se ajo mundësi ishte tejet e shkurtër.

Thjesht inkompetenca apo dështimi intelektual nuk duhen interpretuar si shkak në vetvete, dhe për këtë mangësi mund të ofrohen disa shpjegime. Dikush mund të argumentojë se është pikërisht struktura aktiviste e organizatave të lëvizjes sociale si Vëllazëria Myslimane që e pengon thellësinë.

Ndoshta është pikërisht barra e mbijetesës nën represionin brutal për breza me radhë që ka çuar në konservatorizëm dhe ka sjellë në jetë frikën nga akademizmi kritik, i cili mund të vërë në diskutim parimet themeltare të grupit. Në raste të tjera, si në Pakistan, është ndoshta pjesëmarrja në lëmshin e pazgjdhshëm të politikës elektorale që ndot impulsin për t'u zhytur më thellë dhe për të shtruar pyetje të forta. Këmbyerazi, ndoshta ndodh thjesht që të gjitha fetë në epokën e globalizmit janë të destinuara që të jetojnë në një botë të "injurancës së shenjtë" (Holy Ignorance), sikundër ka argumentuar me mjaft mprehtësi studiuesi francez Olivier Roy.^[17] Këto argumente mund të jenë të gjitha të sakta. Sidoqoftë, ato ofrojnë një grup të problemeve fashinuese për studiuesit e Islamizmit.

Përktheu: Arjol Guni

[1] Me thellësi diskursive, unë thjesht nënkuptoj që një grup idesh është gjerësisht dhe thellësisht i eksploruar në një mënyrë të tillë që implikimet dhe tensionet në mesin e angazhimeve të ndryshme kyçe të një sistemi të dhënë apo të një familjeje të ideve është eksploruar në mënyrë të mjaftueshme. Marksizmi, për shembull, është një traditë moderne e dendur; kelami, teologjia dhe ligji islam janë tradita paramoderne të dendura që janë përhapur përgjatë shekujve dhe kontinenteve; deri më tani, Islami reformist nuk është i tillë.

[2] Lexo: të heshtura ndaj veprimit politik dhe pranuese të regjimeve politike.

[3] Snow et al. 1986, Beck 2015:163

[4] Ovamir Anjum, "Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors," *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 27.3 (2007)

[5] Benford & Snow, "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment," *Annual Review of Sociology*, 26 (2000), pp. 611-639:613

[6] Një diskutim i qasjeve të ndryshme ndaj ideologjisë në gjirin e studiuesve të lëvizjeve sociale mund të gjendet në Beck 2015, ch. 5, "Is Radicalism about Ideas and Ideology?"

[7] Stacy Philbrick Yadav, "Yemen's Muslim Brotherhood and the perils of powersharing," *Rethinking Political Islam*, The Brookings Institution, Gusht 2015, http://www.brookings.edu/~media/Research/Files/Reports/2015/07/rethinking-political-islam/Yemen_Yadav-FINALE.pdf?la=en

[8] Hoffner (1951) bën dallim ndërmjet fazës fillestare të një lëvizjeje që shpesh ka nevojë për një "njeri të fjalëve", pasuar më vonë nga besimtarët "fanatikë" të cilët i shndërrojnë idetë në praktikë. Një skemë më e vonë dhe më e nuancuar sugjeron se "lidhshipi efektiv do të ketë karakteristikat e secilit prej këtyre roleve – aftësinë për të nisur me kreativitet një lëvizje radikale, mizorinë makiavelike për ta realizuar, dhe pragmatizmin për të ditur kur të zgjedhë strategji të ndryshme" (Beck 2015: 67). Weber e përshkruan këtë proces në termat e karizmës dhe rutinizimit të saj (Max Weber, "The Nature of Charismatic Authority and its Routinization" në *Theory of Social and Economic Organization*, përkthyer në anglisht nga A. R. Anderson dhe Talcott Parsons, 1947).

[9] Avi Spiegel, "Succeeding by surviving: Examining the durability of political Islam in Morocco," *Rethinking Political Islam*, The Brookings Institution, August 2015, http://www.brookings.edu/research/reports2/2015/08//~/media/Research/Files/Reports/2015/07/rethinking-political-islam/Final-VVorking-Papers/Moroço_Spiegel_FINALv.pdf

[10] ?Abd al-Sal?m Y?s?n [Yassine], al-Sh?rawa'l-Dimuqra?iyya (shkruar në 1416/1995, gjendet në uebsitin e tij: <http://www.yassine.net/ar/document/835.shtml> (parë më 18 qershor 2015)

[11] Ovamir Anjum, "Salafism and Democracy: Doctrine and Context," *The Muslim World*, pritet të botohet.

[12] Raymond W. Baker, *Islam without Fear: Egypt and the New Islamists*, Harvard University Press, 2003

[13] Tripp, Charles. *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*. Cambridge University Press, 2006,

[14] Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford University Press, 2008).

[15] Wael Hallaq, *The Impossible State*, Columbia University Press, 2012; Mahmoud A. El-Gamal, "Contemporary Islamic Law and Finance: The Trade-Off Between Brand Name Distinctiveness and Convergence," *Berkeley Journal of Middle Eastern and Islamic Law* 1(1), Spring 2008

[16] Shiko Wael Hallaq, *Shari`a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge University Press, 2009, 511, për përshkrimin që ai i bën kritikës së juristit sirian i qasjes akumuluese (accretist) Said Ramadan el-Butit ndaj diskursit modern të *maqasid*.

[17] Olivier Roy, *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways* (Cambridge University Press, 2006).

Date Created

12/12/2018

Author

erasmusi