



Karikaturat dhe Profeti

Description

Saba Mahmood

Përktheu : Rezart Beka

Burimi : Saba Mahmood, « Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?» in *Is Critique Secular? Blasfemi, Injury and Free Speech* (Berkeley : The Townsend Center for the Humanities University of California, 2009), 66-78.

Reagimi mysliman ndaj karikaturave daneze që paraqisnin Profetin Muhamed, veçanërisht pas botimit të parë, tronditi botën. Kjo ishte pjesërisht për shkak të demonstratave të mëdha të mbajtura në një sërë vendesh myslimane, disa prej të cilave u kthyen në protesta të dhunshme, dhe pjesërisht për shkak të reagimit sarkastik që kundërshtimet e muslimanëve për karikaturat provokuan midis evropianëve, shumë prej të cilëve përdorën veprime të qarta racizmi dhe Islamofobie që shënjestronin muslimanët evropianë. Duke pasur parasysh pasionet e përfshira tek të dy palët, është e qartë se diçka mjaft e rëndësishme ishte në diskutim në këtë polemikë që fton për një reflektim shumë më të thellë sesa thjesht pretendimet që këtu kemi të bëjmë me diferencë qytetërimore apo sesa thirrjet për veprim vendimtar.

Pavarësisht numrit të madh të komenteve për këtë temë, kishte dy pole të qëndrueshëm rreth të cilave u soll shumica e debatit mbi karikaturat. Nga njëra anë qëndronin ata që pretendonin se thirrja myslimane duhej të disiplinohej dhe t'i nënshtrohej protokolleve të lirisë së fjalës, karakteristike e shoqërive liberale demokratike në të cilat çdo figurë apo objekt, sado i shenjtë, mund të paraqitet, karikaturizohet ose satirizohet lirisht. Kritikët e këtij pozicioni nga ana tjetër pohonin se liria e fjalës kurrë nuk ka qenë thjesht çështje e ushtrimit të të drejtave, por përfshin përgjegjësinë qytetare në mënyrë që të mos provokohet ndjeshmëria fetare ose kulturore, veçanërisht në shoqëritë hibride multikulturore. Këta kritikë hodhën akuzën se qeveritë evropiane përdorin një standard të dyfishtë kur bëhet fjalë për trajtimin e myslimanëve, pasi që, jo vetëm që përdhosja e simboleve të krishtera rregullohet nga ligjet e blasfemisë në vende si Britania, Austria, Italia, Spanja dhe Gjermania, por media gjithashtu shpesh bën lëshime për të akomoduar ndjeshmëritë judeo-kristiane. Duke qenë se shumica e myslimanëve e konsiderojnë paraqitjen me imazhe të Profetit si tabu ose blasfemi, këta kritikë ia atribuuan shfaqjen dhe qarkullimin e hareshëm të karikaturave Islamofobisë që kishte

përfshirë Amerikën e Veriut dhe Evropën pas ngjarjeve të 11 shtatorit. Për disa, kjo të sillte ndërmend propagandën antisemite drejtuar ndaj një pakice tjetër në historinë evropiane (d.m.th. hebrenjve) që gjithashtu një herë e një kohë portretizoheshin (ngjashëm si myslimanët sot) si shfrytëzues të tokës dhe burimeve të Evropës.

Për shumë liberalë dhe progresistë, të cilët janë kritikë ndaj Islamofobisë që ka përfshirë Evropën bashkëkohore, zemërimi mysliman mbi karikaturat nxorri në dritë probleme të veçanta. Ndërsa disa prej tyre mund të shihnin racizmin e fshehur pas karikaturave, ishte dimensionin fetar i protestës myslimane ai që mbeti shqetësues. Kështu, edhe kur pranohej që ndjeshmëritë fetare myslimane nuk ishin akomoduar si duhet në Evropë, ekzistonte sidoqoftë një paaftësi për të kuptuar ndjenjën e lëndimit të shprehur nga kaq shumë myslimanë. Kritik politik britanik Tariq Ali e ilustroi këtë pozicion në një editorial që ai shkroi për London Review of Books. Ali i kornizon vërejtjet e tij duke hedhur poshtë pretendimin se paraqitja e nënë imazh e Muhamedit përbën blasfemi në Islam, meqenëse imazhe të panumërta të Muhamedit mund të gjenden në dorëshkrimet islamike dhe në monedha përgjatë gjithë historisë myslimane. Ai pastaj vazhdon të përqeshë ankthin e shprehur nga shumë myslimanë kur shohin ose dëgjojnë për këto imazhe: “Sa i përket ‘dhimbjes’ fetare, kjo është një përvojë që i mohoi jobesimtarët si unë dhe u ndie vetëm nga figurat e veneruara nga besime të ndryshme, të cilët e transmetojnë atë për ndjekësit e tyre, ose nga politikanët në kontakt të drejtpërdrejtë me Shpirtin e Shenjtë: Bush, Blair, dhe Ahmedinexhad dhe, natyrisht, Papa dhe Ajatollahu i madh. Ka shumë besimtarë, ndoshta një shumicë, të cilët mbeten të paprekur nga fyerjet e një gazete daneze e krahut të djathtë.” Sipas këndvështrimit të Ali, myslimanët që shprehin dhimbje kur shohin Profetin të përshkruar si terrorist (ose duke dëgjuar për përshkrime të tilla) nuk janë asgjë tjetër veçse pengje në duart e liderëve fetarë dhe politikë.

Art Spiegelman shprehu një hutim të ngjashëm kur shkroi në revistën Harper: “Aspekti më hutues i gjithë kësaj çështje është arsyeja pse të gjitha demonstratat e dhunshme u përqendruan tek karikaturat në vend se tek fotot me të vërtetë të tmerrshme të torturave [të kryera nga amerikanët në burgun Abu Graib] që shihen rregullisht në Al Jazeera, në televizionet evropiane e kudo, por jo në mediat kryesore të Shteteve të Bashkuara. Ndoshta është për shkak se ato fotografi të krimeve reale nuk kanë atmosferën magjike të gjërave të papara, si karikaturat e mallkuara”. Pikëpamje të tilla kristalizuan sensin se në polemikat rreth karikaturave daneze ajo që ishte në lojë ishte një përplasje midis vlerave sekulare liberale dhe një fetarie të shfrenuar. Stanley Fish, në një botim për New York Times, i bën jehonë kësaj pikëpamjeje duke e përmbysur gjykimin në fjalë. Për të, e gjithë polemika kuptohet më së miri në terma të një kontrasti midis besimeve fetare “të tyre” të ruajtura fort dhe moralit liberal “anemik”, që nuk kërkon besnikëri të fortë përtej pohimit të parimeve abstrakte (siç është fjala e lirë).

Unë dua të argumentoj se inkuadrimi i çështjes në këtë mënyrë duhet të rimendohet si për verbërinë e saj ndaj pretendimeve të forta morale të ngulitura brenda parimit të fjalës së lirë (dhe indiferencën e saj shoqëruese ndaj blasfemisë), ashtu edhe për modelin normativ të fesë që ajo kodifikon. Të kuptuarit e fyerjes që shkaktuan karikaturat vetëm në suaza të racizmit ose në suaza të pafetarisë së perëndimit, do të thotë të kufizosh fjalorin tonë [për të shpjeguar çështjen] vetëm në konceptet e kufizuara të blasfemisë dhe lirisë së fjalës – dy polet që dominojnë debatin [rreth karikaturave]. Të dyja këto nocione – të bazuara në nocione juridike të të drejtave dhe sanksioneve shtetërore – presupozojnë një ideologji semiotike në të cilën shenjuesit lidhen arbitrarisht me konceptet që shenjojnë. Kuptimi i tyre kuptohet si i hapur për interpretimin nga ana e njerëzve në përputhje me një kod të veçantë të bashkëndarë midis tyre. Ajo që mund të duket se është një simbol i gëzimit dhe argëtimit për disa, mund të interpretohet si blasfemi nga të tjerët. Në vijim, unë do të sugjeroj që ky kuptim mjaft i varfër i imazheve, ikonave dhe shenjave jo vetëm që natyralizon një koncept të caktuar të një teme fetare të ngulitur në një botë të kuptimeve të koduara, por gjithashtu nuk arrin të ndjekë praktikën afektive dhe të

trupëzuara përmes të cilave një subjekt lidhet me një shenjë të veçantë – një marrëdhënie e ngritur jo vetëm në përfaqësim, por edhe në atë që unë do ta quaj bashkëngjitje dhe bashkëjetesë. Është e habitshme që refuzimi kryesisht i heshtur, por paqësor dhe i prerë i këtyre imazheve midis miliona myslimanëve në të gjithë botën u asimilua aq lehtë me gjuhën e politikës së identitetit, fanatizmit fetar dhe diferencës kulturore/qytetërimore. Pak vëmendje i është kushtuar mënyrës se si dikush mund të reflektojë mbi llojin e lëndimit që karikaturat kanë shkaktuar dhe cilat praktika etike, komunikuese dhe politike ëjanë të nevojshme për ta bërë të kuptueshëm këtë lloj lëndimi. Boshllëku këtu është edhe më i çuditshëm duke pasur parasysh se nocionet komplekse të dëmtimit psikik, trupor dhe historik tani përshkojnë ligjërimin ligjor dhe popullor në shoqëritë liberale perëndimore. Gjykoni, për shembull, rreth transformimeve që kanë pësuar konceptet e pronës, dëmtimit personal dhe dëmshpërblimeve vetëm në shekullin e kaluar.

Unë dua të sqaroj në fillim (që të mos keqkuptohem) se qëllimi im këtu nuk është të siguroj një model më autoritar për të kuptuar zemërimin mysliman mbi karikaturat: me të vërtetë, motivet për protestat ndërkombëtare ishin qartësisht heterogjene, dhe është e pamundur të shpjegohen përmes një rrëfimi të vetëm shkakësor. Më saktë, qëllimi im në ndjekjen e kësaj linje të të menduarit është të na shtyjë të shqyrtojmë pse është menduar kaq pak në debatin akademik dhe publik për atë që përbën lëndim moral në botën e sotme laike? Cilat janë kushtet e kuptueshmërisë që i bëjnë disa pretendime morale të lexueshme dhe të tjerët të jenë memecë, ku gjuha e dhunës në rrugë mund të futet në matricën e racizmit, blasfemisë dhe fjalës së lirë, por pretendimi për atë që Tariq Ali e quan në mënyrë pezhorative “dhimbje fetare” mbetet i pakapshëm, në mos i pakuptueshëm? Cilat janë kostot e referimit tek ligji ose shteti për të zgjidhur një polemikë të tillë? Si mund t’i shfrytëzojmë studimet e fundit akademike për sekularizmin për të nuancuar atë që përndryshe është një debat polemik dhe i majisur në lidhje me vendin e simboleve fetare në një shoqëri demokratike laike?

Feja, Imazhi, Gjuha

W. J. T. Mitchell ka argumentuar se imazhet duhet ti llogarisim jo vetëm si objekte inerte por edhe si qenie të animuara që ushtrojnë një forcë të caktuar në këtë botë. Mitchell thekson se kjo forcë nuk duhet të reduktohet në “interpretim” por të merret si një marrëdhënie që lidh imazhin me spektatorin, objektin me subjektin, në një marrëdhënie që është transformuese e kontekstit shoqëror në të cilën ajo shpalolet. Ai argumenton: “[Fusha] komplekse e reciprocitetit vizual nuk është thjesht një nënprodukt i realitetit shoqëror por në mënyrë aktive përbërëse e tij. Vizioni është po aq i rëndësishëm sa gjuha në ndërmjetësimin e marrëdhënieve shoqërore, dhe nuk mund të reduktohet në gjuhë, në shenjë ose në ligjërim. Pikturat dhe fotografitë duan të drejta të barabarta me gjuhën dhe që të mos shndërrohen në gjuhë.”

Insistimi i Mitchell që analiza e imazheve të mos modelohet mbi një teori të gjuhës ose shenjave është udhëzuese sepse na kujton se jo të gjitha format semiotike ndjekin logjikën e kuptimit, komunikimit ose paraqitjes. Megjithatë, ideja që funksioni kryesor i imazheve, ikonave dhe shenjave është të komunikojnë kuptimin (pavarësisht nga struktura e ndërlidhshmërisë në të cilin ndodhet objekti dhe subjekti) besohet gjerësisht dhe ishte sigurisht mbizotëruese në shumicën e diskursit rreth karikaturave daneze. Webb Keane, në librin e tij të fundit “Christian Moderns”, ndjek gjenealogjinë e ngatërruar të këtij kuptimi të formave semiotike dhe konceptit modern të fesë. Ai ndjek një numër studimesh të tjerë kur thekson se koncepti modern i fesë – si një grup propozimesh brenda një grupi besimesh të cilave individ i jep pëlqimin e tij – i detyrohet për shfaqjen e tij ngritjes së protestantizmit dhe globalizimit të tij pasues. Lëvizjet misionare koloniale ishin bartëse të shumë prej elementeve praktike dhe doktrinare të protestantizmit në pjesë të ndryshme të botës. Aspektet e ideologjisë semiotike protestante u rrënjosën në ide laike të asaj se çfarë do të thotë të jesh moderne. Një aspekt thelbësor i kësaj ideologjie

semiotike është dallimi midis objektit dhe subjektit, midis substancës dhe kuptimit, shenuesit dhe të shenjuarit, formës dhe thelbit. Të zhveshur nga ancorimet fillestare në shqetësimet doktrinale dhe teologjike, këto grupe dallimesh janë bërë pjesë e kuptimeve moderne popullore të mënyrës se si funksionojnë imazhet dhe fjalët në botë. Një version i kësaj që sapo cekëm është i dukshëm në modelin e gjuhës së Ferdinand de Saussure, i cili paraqet një dallim të pandryshueshëm midis sferës së gjuhës dhe sferës së gjërave (materiale ose konceptuale), midis shenjës dhe botës, midis fjalës dhe sistemit gjuhësor. Te Saussure, argumenton Keane, gjen një preokupim jo krejt ëtë ndryshëm nga ai që trazoi Kalvinin dhe reformatoret e tjerë protestantë: si të pozicionohet më së miri dallimi midis botës transhendente të koncepteve apo ideve abstrakte dhe realitetit material të kësaj bote.

Antropologët e historisë kanë tërhequr vëmendjen tek tronditja e përjetuar nga misionarët prozelitizues [të krishterë] kur ata për herë të parë u ndeshën me vendas jo të krishterë që i atribuonin vullnet (agjenci) hynore shenjave materiale. Shpesh ata i konsideronin objektet materiale (dhe shkëmbimin e tyre) si një zgjatje ontologjike të tyre (duke shkrirë kështu dallimin midis personave dhe gjërave). Për këta jo të krishterë, praktikat gjuhësore nuk pasqyronin thjesht realitetin, por gjithashtu ndihmonin në krijimin e tij (si në përdorimin e fjalës rituale për të thirrur shpirtat e të parëve ose praninë hyjnore). Dëshiroj të sugjeroj se tronditja që misionarët protestantë përjetuan për pasojat morale që vinin nga supozimet epistemologjike vendase ka rezonanca me mosmarrëveshjen që shumë liberalë dhe progresistë shprehin në fushën dhe thellësinë e reagimit mysliman ndaj karikaturave në ditët e sotme. Një burim i mosmarrëveshjes buron nga ideologjia semiotike që mbështet kuptimin e tyre se simbolet fetare dhe ikonat janë një gjë, dhe figurat e shenjta, me të gjitha respektin devocional që mund të evokojnë, janë një tjetër gjë. Të ngatërrosh njëri me tjetrin do të thotë të bësh një gabim në kategori, dhe të mos kuptosh se shenjat dhe simbolet lidhen vetëm në mënyrë arbitrare me abstraksionet që njerëzit respektojnë dhe i konsiderojnë si të shenjta. Siç duhet të kuptojë çdo qenie njerëzore e arsyeshme moderne, shenjat fetare – të tilla si kryqi – nuk janë mishërime të hyjnore, por qëndrojnë në vend të hyjnore [si përfaqësues të hyjnore] përmes një akti të kodifikimit dhe interpretimit njerëzor. Në këtë lexim, myslimanët të trazuar nga karikaturat shfaqin një praktikë të pahijshme leximi, duke shembur dallimin e nevojshëm midis subjektit (statusit hyjnor që i atribuohet Muhamedit) dhe objektit (përshkrime pamore të Muhamedit). Trazimi i tyre, me fjalë të tjera, është një produkt i një konfuzioni themelor në lidhje me materialitetin e një forme të veçantë semiotike që lidhet vetëm në mënyrë arbitrare, jo domosdoshmërisht, me karakterin abstrakt të besimeve të tyre fetare.

Relacioniteti, Subjekti dhe Ikona

Dua të kthehem tani në një kuptim të ndryshëm të ikonave që jo vetëm operon në mesin e muslimanëve që ndjehen të ofenduar nga karikaturat, por gjithashtu ka një histori të gjatë dhe të pasur brenda traditave të ndryshme, përfshirë Krishterimin dhe mendimin e lashtë grek. Një sqarim i shpejtë për përdorimin tim të termit ikonë: nuk i referohet thjesht një imazhi, por një grupi kuptimesh që mund të sugjerojnë një person, një prani autoritare, apo edhe një imagjinatë të përbashkët. Në këtë këndvështrim, fuqia e një ikone qëndron në aftësinë e saj për të lejuar një individ (ose një komunitet) të gjejë veten në një strukturë që ndikon në mënyrën se si dikush sillet në këtë botë. Termi ikonë në diskutimin tim ka të bëjë jo vetëm me imazhet por edhe me një formë të ndërlidhshmërisë që lidh subjektin me një objekt ose diçka imagjinare.

Në kohën e botimit të tyre fillestar, më bëri përshtypje ndjenja e lëndimit personal të shprehur nga shumë myslimanë të devotshëm kur dëgjonin për karikaturat ose kur i shikonin ato. Ndërsa shumë nga ata që intervistova dënuan demonstratat e dhunshme, ata megjithatë shprehën një ndjenjë hidhërimi dhe pikëllimi. Siç tha një i ri musliman britanik:

Nuk më pëlqeu ajo që bënë ato turma të furishme në djegien e ndërtesave dhe makinave në vende si Nigeria dhe Gaza. Por ajo që më shqetësoi me të vërtetë ishte mungesa absolute e mirëkuptimit nga ana e miqve të mi sekularë (të cilët nuk janë të gjithë të bardhë, shumë janë nga Pakistani dhe Bangladeshi) me mënyrën se si u shqetësuan njerëzit si unë kur panë Profetin të fyer në këtë mënyrë. Ndihej sikur ishte një fyerje personale! Ideja që ne thjesht duhet ta kapërcejmë këtë lëndim më trazon tej mase: nëse ata nuk ndihen të ofenduar nga mënyra se si paraqitet Jezusi (dhe disa sigurisht që ndihen të ofenduar), përse ata presin që të gjithë ne të ndihemi njësoj? Profeti, në fund të fundit, nuk është as Mel Gibson e as Brad Pitt, ai është Profeti!

Kur karikaturat u ribotuan në shtatëmbëdhjetë gazeta daneze si dhe disa gazeta evropiane dhe amerikane në shkurt të vitit 2008, unë po bëja kërkime në terren në Kajro të Egjiptit. Ndërsa demonstratat u ndaluan këtë herë, unë dëgjova shprehje të ngjashme të lëndimit, humbjes dhe dhimbjes të shprehura nga një larmi njerëzish. Një burrë i moshuar, rreth të gjashtëdhjetave, më tha: “Do të ndihesha më pak i lënduar nëse objekt tallje do të ishin prindërit e mi. Dhe ju e dini sa e vështirë është të thuhet gjëra të këqija për prindërit e tu, sidomos kur ata kanë ndërruar jetë. Por ta shohësh Profetin të përbuzur dhe abuzuar në këtë farë feje, kjo s’ka vend ku të rrij!”

Marrëdhënia e intimitetit me Profetin e shprehur këtu ka qenë objekt i shumë studimeve nga studiuesit e Islamit dhe është tematizuar në mënyrë të qartë në literaturën mistike islame mbi Muhamedin dhe familjen e tij të ngushtë (ehl al-bejt). Në këtë literaturë, Muhamedi konsiderohet si një shembull moral, fjalët dhe veprimet e të cilit kuptohen jo aq shumë si urdhëresa, por si mënyra të të jetuarit në botë, me drojë dhe me etikë. Ata që deklarojnë dashuri për Profetin ndjekin jo thjesht këshillat dhe paralajmërimet e tij për bashkësinë globale islame (të cilat ekzistojnë në formën e hadithit), por gjithashtu përpiqen ta imitojnë atë në veshje, ngrënie, mënyrën se si u ka folur miqve dhe kundërshtarëve të tij; si flinte, ecte, etj. Këto mënyra mimikrie për të realizuar sjelljen e Profetit nuk jetojnë si urdhërime por si virtyte në përmjet të cilave dikush orvatet që të brendësoj, si të thuash, personin e Profetit. Duhet të pranohet sigurisht që për sa i përket Muhamedit, në Islam ai konsiderohet një njeri [profet] që nuk bashkëndon të njëjtën natyrë me Zotin [siç përshkruhet Jezusi në Krishterim]. Ai është më shumë një objekt i nderimit se sa i adhurimit.

Çështja që dua të theksoj është se në gjirin e traditave të devotshmërisë myslimane, marrëdhënia e një myslimani të devotshëm me Muhamedin parashikohet jo aq shumë mbi një model komunikues ose përfaqësues sesa në një model asimilues. Muhamedi, në këtë kuptim, nuk është thjesht një emër i përveçëm që i referohet një figure të veçantë historike, por shenja e një lidhjeje të ngjashmërisë. Në këtë konceptim të kuptimit, ai është një figurë e imanencës në modelin e tij të vazhdueshëm, dhe për këtë arsye nuk është një shenjë referuese që qëndron larg nga një thelb që ajo shenjë tregon. Modaliteti i atashimit që po përshkruaj këtu (midis një myslimani të devotshëm dhe figurës shembullore të Muhamedit) mbase kapet më së miri në nocionin Aristotelian të schesis, të cilin ai e përdori për të përshkruar lloje të ndryshme të marrëdhënieve në Kategoritë aristoteliane, një koncept ky që u përpunua më vonë nga neoplatonistët (si Porfiri, Ammoniusi dhe Elias). Fjalori anglisht i Oksfordit e përkufizon termin schesis si “mënyra në të cilën një gjë lidhet me diçka tjetër”. Studiuesit që komentojnë përdorimin e termit schesis nga Aristoteli e dallojnë atë nga përdorimi i tij i termit “pros ti” në atë se termi schesis rrok një ndjenjë të habitimit të trupëzuar (embodied habitation) dhe afërsisë intime që krijon një lidhje të tillë. Lidhja e saj më e afërt në greqisht është hexis dhe në habitusin latin, ku të dy sugjerojnë një gjendje trupore ose temperament që i nënshtrohet një modaliteti të veçantë lidhjeje.

Veçanërisht e rëndësishme për argumentin tim këtu është kuptimi që iu dha termit schesis gjatë polemikës së dytë ikonoklastike (rreth vitit 787) kur, mbase jo për t’u habitur, ishin ikonofilët ata që e

përdorën atë për t'iu përgjigjur akuzave për idhujtari dhe për të mbrojtur doktrinën e tyre të konsubstancialitetit. Kenneth Parry, në librin e tij mbi mendimin ikonofil bizantin, tregon se koncepti i relacionalitetit, apo ndërlidhshmërisë, të Aristotelit u bë thelbësor për mbrojtjen e imazhit të shenjtë nga dy ikonofilët e mëdhenj, Teodori i Studite dhe Patriarku Nikeforos. Siç tregon Parry, ajo që imazhi dhe prototipi bashkëndajnë në ligjërimin e tyre nuk është një thelb (njerëzor ose hyjnor) por marrëdhënia midis tyre. Kjo marrëdhënie bazohet në homoniminë dhe hipostazën: imazhi dhe hyjnia janë dy në natyrë dhe thelb, por identike në emër. Schesis është struktura imagjinative e bashkëndarë midis tyre që i jep formë kësaj marrëdhënieje. Sipas fjalëve të historianes Marie-José Mondzain, “të jesh imazhi i diçkaje/dikujt do të thotë të jesh në një lidhje të gjallë me të.” Termi aristotelian schesis ngërthen këtë marrëdhënie të gjallë për shkak të konotacioneve të rritura psikofiziologjike dhe emocionale të tij si edhe për shkak të theksit që termi vendos midis familjaritetit dhe intimitetit si një aspekt i domosdoshëm i marrëdhënies.

Ajo që më intereson në këtë traditë ikonofile nuk është aq shumë imazhi, sa koncepti i relacionitetit që lidh subjektin me objektin e nderimit. Ky modalitet i marrëdhënies është operativ në një numër traditash të adhurimit dhe shpesh bashkëjeton në një farë tensioni me ideologji të tjera mbizotëruese të perceptimit dhe praktikës fetare. Të tre besimet Abrahamike miratuan një sërë konceptesh dhe praktikash kryesore Aristoteliane dhe Platonike që shpesh u modifikuan historikisht për t'u përshtatur me kërkesat teologjike dhe doktrimore të secilës traditë. Në Islamin bashkëkohor, këto ide dhe praktika, kurrsesi të zhdukura, janë rikonfiguruar në kushtet e regjimeve të reja perceptimore dhe mënyrave të qeverisjes – një rikonfigurim që kërkon angazhim serioz me rëndësinë historike të këtyre praktikave në të tashmen

Termi aristotelian schesis ngërthen me përpikmëri jo vetëm mënyrën se si përshkruhet marrëdhënia e një myslimani të devotshëm me Muhamedin në literaturën islame të devotshmërisë por edhe mënyrën se si jetohet dhe praktikohet në pjesë të ndryshme të botës myslimane. Edhe kanoni plotësisht i standardizuar i Sunnetit (një regjistër autoritativ i veprimeve dhe fjalës së Profetit) lëkundet midis asaj që lexohet si urdhëra të drejtpërdrejta, nga njëra anë, dhe përshkrimeve të sjelljes së Profetit, nga ana tjetër, personalitetit dhe zakoneve të tij të kuptuara si shembuj për konstituimin e pajisjeve etike dhe afektive. Për shumë myslimanë të mbrojtur me devotshmëri, këto praktika dhe virtyte të mishëruara sigurojnë substratin përmes të cilit dikush arrin të fitojë një gjendje të devotshme. Të jetuarit e një modeli të tillë (siç sugjeron termi schesis) është rezultat i një pune dashurie në të cilën dikush lidhet me figurën autoriale përmes një ndjenje të intimitetit dhe dëshirës. Prandaj, nuk është për shkak të detyrimit të “ligjit” që imitohen sjellja e Profetit, por për shkak të aftësive etike që besimtari ka krijuar që e shtyjnë atë të silltet në një mënyrë të caktuar.

Ndjenja e lëndimit moral që buron nga një marrëdhënie e tillë midis subjektit etik dhe figurës së ekzemplaritetit (siç është Muhamedi) është mjaft e dallueshme nga ajo që kodifikon nocioni i blasfemisë. Pa dyshim, nocioni i lëndimit moral që po përshkruaj përfshin një ndjenjë shkeljeje, por kjo shkelje nuk buron nga gjykimi se “ligji” është shkelur, por nga perceptimi se është tronditur qenia e besimtarit, e themeluar mbi një marrëdhënie varësie ndaj Profetit. Për shumë myslimanë, ajo çfarë që karikaturat kryen nuk ishte kundër një ndalimi moral (“Ti nuk do të bësh imazhe të Muhamedit”), por kundër një strukture të ndikimit, një habitusi, që ndihet i plagosur. Kjo plagë kërkon veprim moral, por gjuha e saj nuk është juridike dhe as ajo e protestës në rrugë, sepse nuk i përket një ekonomie faji, llogaridhënie dhe dëmshpërblimesh. Veprimi që ai kërkon është i brendshëm ndaj strukturës së afeksionit, marrëdhënieve dhe virtyteve që e bëjnë dikë të predispozuar që ta perceptojë një veprim si shkelje/tejkallim.

Dikush mund të pyesë se çfarë ndodh me këtë formë lëndimi kur i nënshtrohet gjuhës së ligjit, politikës dhe protestës në rrugë? Cilat janë kushtet e saj të kuptueshmërisë në një botë ku mbretëron politika e

identitetit dhe mbizotëron gjuha juridike e të drejtave? A mbetet ajo e heshtur dhe e pakuptueshme apo logjika e saj pëson një transformim? Si i komplikon kjo lloj fyerje me karakter fetar parimet e fjalës së lirë dhe lirisë së fesë të mbështetur nga shoqëritë liberale demokratike?

...

[vazhdon]

Date Created

29/10/2020

Author

saba-mahmood