



## Dritëhijet e sekularizmit dhe mendimi modern mysliman

### Description

Ovimir Anjum

Burimi: Ovimir Anjum, “From the Sacred Canopy to the Haunted Vault: Understanding Secularism from within Islam”, *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 34, no. 2 (Spring 2017): viii-xix.

Përse duhet që studiuesit të cilët merren me studimin e Islamit të hetojnë sekularizmin dhe si duhet ta bëjnë ata një gjë të tillë? Le të fillojmë nga ajo që është më e evidente. Ne ndeshemi shpesh me shprehjen se jetojmë në “një epokë sekulare” – për të përdorur frazën e Charles Taylor. “Sekularizmi” është ajo që i ka ndodhur botës sot. Është një transformim i ndryshëm nga çdo transformim tjetër në historinë njerëzore. Në shoqëritë myslimane, jeta nuk ka qenë asnjëherë statike sepse levizjet fetare shoqërore dhe ushtarake, si dhe përmbysjet dhe ripërtëritjet, kanë përbërë teksturën e jetës islame në të kaluarën paramoderne. Por, për 150 vitet e fundit, lëvizjeve të tilla intelektuale dhe shoqërore iu është dashur të luftojnë me një element shtesë që shkon përtej korrupsionit të rëndomtë, rënies fetare, konfliktit dhe kërcënimeve nga jashtë – me diçka më të madhe, diçka që ka prishur dhe riorientuar tërësinë e jetës dhe supozimet themelore të saj. Pavarësisht origjinës së saj në Evropën Perëndimore, kjo diçka mbërriti hipur në një karrocë koloniale në pjesën tjetër të botës dhe erdhi aty për të qëndruar.

Një përkthim i thjeshtë i termit sekularizëm do të ishte “fokusimi te kjo botë”. Fillimisht termi sekularizëm u përkthye në arabisht si “*dun’jauijeh*” (nga fjala dynja, d.m.th. dicka e kësaj bote), kjo përpara se ithtarët e sekularizmit (në botën arabe) ta fitonin luftën gjuhësore dhe t’i jepnin konceptit në fjalë një emërtim më të lavdishëm ose neutral, ndonëse keqduhëzues, si ‘*ilmanijeh*’ ose ‘*almanijeh*’.<sup>[1]</sup> Në substratin e saj, “sekularja”, ka një histori tjetër. Është e drejtë të thuhet se termi sekularizëm u paraqit për herë të parë në kuptimet e tij aktuale gjatë mesit të shekullit të nëntëmbëdhjetë nga mendimtarët e lirë anglezë për të shmangur akuzën e papërshtatshme se ata ishin ateistë.<sup>[2]</sup> Shekuj përpara se “sekularizmi” të krijohet për t’iu referuar një ideologjie në Evropën e shekullit të

nëntëmbëdhjetë, termi “sekular” i referohej fushës së jetës jashtë Kishës. Sot, kjo fjalë mund të ketë një nga të paktën dy kuptimet e mëposhtme: ose një kuptim neutral që përshkruan atë që nuk konsiderohet e shenjtë ose atë që nuk konsiderohet drejtpërsëdrejti fetarisht normative, por pa nënkuptuar një kundërshtim me fetaren, si p.sh. kur i referohemi arsimit shkencor ose teknik si edukim laik ose si studim laik. Kjo është ajo që profesori Sherman Jackson nënkupton me termin “sekularja islame” dhe është në këtë kuptim që Kurani u bën thirrje muslimanëve të kërkojnë të mirën e të dyja botëve: “Zoti ynë, na jep në këtë jetë [laike] atë që është e mirë dhe në botën tjetër atë që është e mirë dhe na ruaj nga zjarri” (K. 2:201). Por termi “sekular” përdoret gjithashtu si një mbiemër për sekularizmin; dmth sekular në krahasim me fetar, si i laicizuar, sikurse përdoret në togfjalëshat “partitë politike laike” ose “vendet laike”. Së fundi, elementi i tretë në këtë trinitet konceptesh është sekularizimi, fjalë për fjalë, të bëhesh sekular. Shkencëtarët socialë, si studentë dhe priftërinj të kësaj ideologjie të re, e kanë përdorur atë për t’iu referuar procesit të transformimit të shoqërive nga paramoderne dhe fetare në ato moderne dhe racionale.

Për pjesën më të madhe të shekullit të njëzetë, paradigma mbizotëruese e shkencave sociale ka qenë besimi që njihet si “teza e sekularizimit”, sipas të cilit shoqëritë bëhen më të laicizuara teksa përshtaten me jetën moderne. Ky besim deskriptiv ndiqet nga homologu i tij ngushtësisht normativ, përkatësisht, se shoqëritë duhet të laicizohen me kalimin e kohës ndërsa adoptojnë forma moderne të jetës. Siç nxjerr në pah edhe Alexandre Caeiro, aspekti deskriptiv dhe ai normativ i sekularizimit janë pazgjidhshmërisht të lidhura. Të thuash, fjala vjen, se diçka është statistikisht e pamundur nuk është shumë larg pohimit se përpjekja për ta bërë këtë gjë është e gabuar dhe e pamend. Të vëzhgosh se njerëzit thjesht nuk sillen në një mënyrë të caktuar do të thotë të sugjerosh, gjithashtu, se çdo normë që pret që njerëzit të sillen në një mënyrë të caktuar është e diskutueshme.

Prandaj, teza e sekularizimit ka ruajtur gjithmonë këto kuptime të dyfishta. Në fund të fundit, çdo revolucion i dukshëm në këto shekuj të fundit, që nga revolucioni francez, amerikan dhe ai industrial i shekullit të tetëmbëdhjetë, si edhe ai rus i vitit 1917, ka qenë sekularizues, megjithëse në mënyra të ndryshme. Sipas kësaj shtrirjeje kohore, natyra e hapur fetare e Revolucionit Iranian e vitit 1979 përfaqëson një anomali, një përmbysje, një tronditje, e cila që nga ajo kohë ka rezultuar të jetë një lajmëtar i rritjes së “aktivitetit sizmik” në botën myslimane, dhe ka sfiduar shkencëtarët socialë, duke i zgjuar ata nga neglizhimi i dukshëm fesë në analizat e tyre.

Të thuash se sekularizmi është ideologjia që mbështet ndarjen e kishës nga shteti, ose fesë nga politika, ndonëse e vërtetë, na tregon për sekularizmin po aq sa ç’na thotë për Islamin pohimi që thotë se “Islam do të thotë nënshtrim ndaj Zotit një”. Me fjalë të tjera, edhe pse është e vërtetë, një pohim i tillë nuk thotë asgjë rreth asaj se si në fakt një ndarje e tillë është bërë e mundur, është zbatuar dhe rishfaqur. Krijimi i një komuniteti të duhur socio-politik, i normave, kulturës dhe ndjeshmërive, si edhe fuqia e nevojshme për ta bërë këtë dhe përligjjet e kësaj fuqie janë të gjitha pjesë e sekularizmit. Kësaj i shtohet edhe nevoja për të rrënjosur një kulturë neutraliteti dhe ndarjeje, ndërkohë që kërkohet respektimi i vlerave të vetë sekularizmit – vlera që sekularizmi i importon pasi ka krasitur fillimisht sfondin e perligjjeve të këtyre vlerave nga feja të cilën sekularizmi e zëvendëson. Shpesh një proces i tillë kryhet pa e pranuar burimin origjinal fetar të shumë prej vlerave sekulare, një veprim ky që një studiues e ka quajtur “kontrabandim”<sup>[3]</sup>

Sekularizmi madje ka edhe ai “shtatëdhjetë e disa sektet” e veta ashtu si çdo fe; grindjet e vazhdueshme brenda këtyre denominacioneve të ndryshme – liberale, republikane, socialiste, fashiste, e kështu me radhë – janë të gjitha pjesë thelbësore që përbëjnë këtë fenomen. Thelbësore për aktin

ose aspiratën e ndarjes [të fushave të jetës nga njëra-tjetra] është grupi karakteristik i dallimeve që laicizmi e bën të detyrueshme që të ekzistojë midis publike dhe private, ligjit dhe etikës, etj. që sekularizmi supozon se janë të tilla [d.m.th. të ndara] edhe para aktit të ndarjes, por shpesh këto kategori duhet të krijohen, përkufizohen dhe përcaktohen si edhe të përhapen nga shteti. Kjo analogji mund të shtyhet pak më tej. Ashtu sikurse teologjia islame i ndan të gjitha qeniet në Krijues dhe të krijuar, sekularizmi e ndan të gjithë autoritetin në shtet dhe kishë. Nuk është çudi që i pari zë vendin e Krijuesit, dhe i dyti, atë të krijësave. “Feja” krijohet në mendimin laik në dy mënyra: (1) proceduralisht, “feja” si kategori më vete së bashku me (2) vendin e duhur, përkufizimin dhe kufijtë e saj, të cilat krijohen nga shteti, kryesisht përmes ligjit. Por më interesante është se në imagjinatën sekulare, sfera laike (p.sh., frika njerëzore, nevojat dhe ndjenja e habitë) prodhon vazhdimisht fenë.<sup>[4]</sup>

Akti i ndarjes, i cili qëndron në zemër të sekularizmit, është i pafund, i brishtë, madje dhe aspirativ – ai duhet të kryhet me vigjilencë legjisacion pas legjisacioni, apo konflikt kulturor pas konflikti kulturor dhe brez pas brezi. Këtu shteti është agjenti aktiv dhe zotëruesi i hapësirës publike, sepse ai përcakton “fenë”, rregullon vazhdimisht kufijtë e saj dhe e kufizon atë në sferën private. Ashtu si besimi në një Zot dhe përparësia e jetës së përtejme vazhdimisht duhet të zbatohen në jetën personale dhe kolektive të myslimanëve përmes ritualeve dhe përkujtimit (dhikrit), ashtu edhe në jetën laike ndarja e “të shenjtës” nga profanja lyp ceremonitë e dekretimit dhe ridekretimit, sepse publikja dhe privatja, feja dhe shteti, zgjerohen vazhdimisht në territorin e njëri-tjetrit nëse nuk kontrollohen me vigjilencë.

Kjo ndarje arrihet në radhë të parë përmes gjykatave. Juristët dhe ekonomistët, siç shprehej dikur me përtallje filozofi Alasdair MacIntyre, janë priftërinjtë e shoqërisë liberale laike. Ashtu sikurse Zoti e ka krijuar këtë botë, e cila është potencialisht iluzive, tunduese dhe joshëse, në mitologjinë sekulare është laikja ajo që vazhdimisht joshet dhe tundohet të prodhojë fe. Në këtë narrativë, feja është produkt i imagjinatës njerëzore që përpiket të përballet me tmerret e jetës dhe pasiguritë e saj. Ashtu sikurse teuhidi (nënshtrimi ndaj Zotit një e të vetëm) në Islam shihet si i natyrshëm për qeniet njerëzore, të cilat, në të njëjtën kohë, janë gjithnjë të prirura ndaj idhujtarisë, sekularizmi në mënyrë të ngjashme e sheh veten si të natyrshëm dhe e konsideron qenësisht antitezën e tij si gjithmonë të pranishme: “Për shumicën e njerëzve, kurioziteti për gjërat transcendentë vjen natyrshëm, ajo që duhet mësuar është indiferenca ndaj tyre”, vërente i shqetësuar Mark Lilla, një skeptik i njohur (një teolog i trazuar i ateizmit, nëse mund të përdorim këtë term) dhe autor i librit *The Stillborn God* (Perëndia i lindur i vdekur) (2007).<sup>[5]</sup>

Sekularizmi është një botëkuptim gjithëpërfshirës i realitetit, sugjeron Charles Taylor në librin e tij themeltar “Epoka sekulare” (2007). Shkencëtarët socialë, sipas këtij leximi të sekularizmit, nuk mund ta shterojnë studimin e tij më shumë po aq sa ç’teologët myslimanë nuk mund të zgjidhin debatin për atributet hyjnore. Në sekularizëm, Islami ka takuar të barazvlefshmin e parë në kuptimin e njëideologjie gjithëpërfshirëse, racionale dhe universaliste të realitetit dhe angazhimit me botën. Por ashtusikurse myslimanët deklarojnë se Islami nuk filloi me Profetin Muhamed, sekularizmi pohon se ai nukfilloi me revolucionin francez apo me atë amerikan. Kurani flet për disa nga bashkëbiseduesit e tij qëme elokuencë deklarojnë pohimin që qëndron në thelb të filozofisë sekulare të jetës: “Dhe ata thonë:“Nuk ka asgjë tjetër përveç jetës sonë të kësaj bote; ne vdesim dhe jetojmë dhe asgjë nuk nashkatërron përveç kohës [dahrl]. Në të vërtetë, ata nuk kanë njohuri për këtë; ata thjeshtamendësojnë” (K. 45:24). Sekularizmi modern e aplikon pikërisht këtë akuzë ndaj Islamit, por nëmënyrë të përmbysur: Zoti dhe jeta e përtejme janë thjesht hamendësime. Për këtë ngërç, përgjigjakur’anore mbetet, tekembramja, një paralajmërim hyjnor: “Kjo është pikërisht zgjedhja që duhet të bëni,dhe të jetoni me të” (K. 41:23).

Vëzhguesit (e brendshëm) të sekularizmit sugjerojnë shpeshherë se, sikurse të gjitha projektet njerëzore që janë ngritur në rrafshin e pranive epokale ose të vërtetave të vetëkuptueshme, sekularizmi është jo vetëm një gjë që duhet kuptuar dhe kritikuar, por edhe një kusht i jetës moderne, një gjë e pashmangshme që dikush as nuk mund ta kuptojë plotësisht dhe as të heqë dorë nga ajo. Dikush studion biologjinë (dhe madje edhe historinë) për të kuptuar se si funksionon trupi i njeriut në mënyrë që të përcaktojë saktë funksionimin e tij natyror, por jo për të ndryshuar mënyrën se si funksionon ai. Sekularizmi, në mënyrë të ngjashme, i kuptuar si rendi i natyrshëm i gjërave, mund të përmbysset po aq sa ç’është e mundur që ne të kthehemi tek besimi në gjeocentrizëm. Kjo është pikëpamja veçanërisht e disiplinave të shkencave shoqërore *mainstream* të cilat janë historikisht të lidhura me sekularizmin.

Në ndryshim nga këta natyralizues të sekularizmit, të tjerët kërkojnë ta historicizojnë sekularizmin në mënyrë që ta kundërshtojnë atë. Mendimtarët myslimanë dhe mendimtarë të tjerë fetarë që kanë aspiruar ta eliminojnë, kufizojnë ose riformësojnë atë, e kanë parë natyrshëm sekularizmin si një projekt, si një zgjedhje historike, si një dështim – të shpjegueshëm si marrëzia e një grupi fetar dosido. Për katolikët, Reforma Protestante grisi tendën e shenjtë; për myslimanët, Krishterimi mbante gjithmonë brenda tij farën e kësaj ndarjeje fatale. Disa nga vëzhguesit tanë më të mirë të sekularizmit, si filozofi liberal katolik Charles Taylor dhe antropologu mysliman Talal Asad, ndodhen pikërisht diku në mes të dy kampeve, duke e parë më nga afër natyrën tragjike të laicitetit.

Këto dy kampe përfaqësohen në mënyrë ekzemplare në një debat të rëndësishëm midis dy intelektualëve arabë të edukuar në Perëndim: Aziz al-Azmeh, një sekularist i plotë dhe Abdel Wahhab Elmessiri, një intelektual islamist dhe ish-marksist.<sup>[6]</sup> Të dy shkruajnë në një gjuhë të formuar nga shkencat humane laike; të dy janë të jashtëm karshi dijes tradicionale islame, pavarësisht simpatisë së padiskutueshme të Elmessirit ndaj kësaj të fundit. Mosmarrëveshja e tyre qëndron në çështjen që sapo përmendëm. Për Elmessirin, sekularizmi mund të klasifikohet në lloje, si “i pjesshëm” dhe “total”; për qafimi i njërit ose tjetrit, ose refuzimi i të dyve, mbetet një zgjedhje morale për individët dhe për shoqëritë. Laicizmi i pjesshëm, i cili lë hapësirë për besimin në vlerat transcendentë, mund të jetë i pranueshëm, sugjeron Elmessiri. Al-Azmeh, në të kundërt, e kritikon ashpër këtë kuptim të sekularizmit që procedon sikur ai të jetë një menu nga ku mund të zgjidhet ajo që dëshiron. Përkundrazi, thotë ai, sekularizmi përfshin zhvillime institucionale dhe epistemologjike që janë shumë më të mëdha se çdo individ apo edhe çdo shoqëri, zhvillime që e kanë bërë të pamundur që njerëzit t’i marrin si të mirëqena

disa besime dhe të heqin dorë nga disa liri pasi ato të jenë vënë në dispozicion.

Ndërsa rrëfimi i Elmessirit mund të jetë naiv në optimizmin e tij të tepruar kundrejt transformimeve strukturore dhe epistemike, Al-Azmeh i dorëzohet shumë lehtë një ideologjie progresiviste, një besimi në pakthyeshmërinë dhe pashmangshmërinë e laicizmit, ku në realitet nuk ekziston ndonjë bazë për një besim të tillë. Sidoqoftë, pakthyeshmëria e sekularizmit mbetet një nen besimi për shumë njerëz, jo më pak i shenjtë se çdo nen tjetër besimi. Edhe pse “teza e sekularizimit” është kritikuar ashpër, triumfi epistemik i laicizmit në fushën e shkencave natyrore dhe jetës shoqërore si edhe asaj ekonomike shihet si një fakt i kryer.

Për studiuesit dhe intelektualët myslimanë, të kuptuarit e sekularizmit si myslimanë përmes thjerrëzave të një tradite koherente islame është një detyrë dhe prioriteti nga më të lartët, e cila kërkon që sekularizmi të kuptohet jo thjesht si një ideologji apo një fe konkurruese, siç e kanë interpretuar shumë njerëz, por gjithashtu si një sfond që inkuadron institucionet moderne, njohuritë shkencore dhe epistemologjinë. Sekularizmi duhet kuptuar në disa mënyra të ndryshme njëkohësisht. Nga njëra anë, ai duhet kuptuar nga brenda Islamit si një nxitje e përjetshme njerëzore për t’u fokusuar në të këtushmen dhe të tanishmen dhe për të mohuar rëndësinë e realiteteve përfundimtare dhe të përjetshme. Siç thotë Kurani: “Ata që e duan jetën e kësaj bote më shumë se amshimin dhe pengojnë (njerëzinë) nga rruga e Zotit dhe e shtrembërojnë atë, të tillët janë vërtet të humbur” (K. 14:3). Megjithatë, ky kuptim fondacionalist i joshjes njerëzore ndaj kësaj bote kërkon ende një kuptim më konkret. Ne gjithashtu duhet ta kuptojmë sekularizmin në termat e tij si një fenomen modern që nuk ka pasur të ngjashëm ekzakt në periudhën paramoderne.

Si përkrahësit ashtu edhe kundërshtarët e sekularizmit e paraqesin atë si një trashëgimi të Krishterimit (dmth., të traditës së tij për t’i dhënë Çezarit atë që është e Çezarit dhe Perëndisë atë që është e Perëndisë) dhe gjithashtu si një refuzim total të Krishterimit. Polemikë e brendshme të krishtera duhen parë gjithashtu si përbërës të kuptimit që sekularizmi ka për veten. Katolikët fajësojnë protestantët se bënë të mundur sekularizmin, ndërkohë që protestantët akuzojnë korrupsionin dhe tejshtirjen e Kishës në sfondin e kryqëzatave shekullore dhe marrëveshjes djallëzore në të cilën ajo u bashkua me mbretërit e shenjtëruar, duke monopolizuar kështu të mirat e parajsës dhe të tokës në kurriz të laikëve.

[7]

Kjo polemikë sektare ndër-kristiane është një nga ato mospajtime që disa myslimanë tani kanë filluar ta përvetësojnë në masë. Duke mos pasur thellësi të mjaftueshme historike në traditën e vetë Islamit dhe në repertorin skriptural e teologjik, ata duken të etur për t’i importuar këto beteja në Islam për arsyt e tyre sektare. Studimet myslimane mbi ngritjen e sekularizmit nga hiri i Krishterimit ende nuk kanë shkuar përtej kopjimit dhe përsëritjes së narrativave të Perëndimit për veten, një praktikë për të cilën orientalistët janë kritikuar prej kohësh, por që, në mungesë të vetënjohjes më të mirë të traditës islame, mbetet një larje e kollajtë duarsh.

Është koha për të hequr patericat. Por kjo nuk mund të bëhet thjesht duke mohuar varësinë nga patericat, sikurse bëjnë ata që hedhin parrulla kundra “dijes perëndimore”, por në realitet thjesht i zëvendësojnë konceptet e huazuara nga Perëndimi me fjalë të reja islame (por pa ia ndryshuar substancën koncepteve në fjalë). Përkundrazi, heqja dorë nga patericat duhet të fillojë duke stërvitur ngadalë gjymtyrët tona që të mbajnë peshën e trupit. Të shkruash në anglisht për konceptet dekolonizuese është padyshim një barrë e rëndë. Megjithatë, kjo mund të jetë më e favorshme për dekolonizimin e koncepteve sesa praktika e zakonshme e përkthimit sipërfaqësor të termave në gjuhët

“myslimane” dhe e konsiderimit të detyrës së dekolonizimit si pothuajse të kryer. Për qasje të tilla, nëse një gjë ose një ide mund të përkthehet në arabisht duke u shoqëruar aty-këtu me disa vargje kuranore, atëherë “islamizimi” shihet si i arritur. Por ama nuk funksionon kështu: nuk ka alternativë tjetër përveç ngritjes së pyetjeve të hollësishme dhe debateve të gjata, të durueshme, të përpikta dhe të gjera që përbëjnë lëndën e studimit.

Në këtë frymë, ne do të ofrojmë disa përsiatje. Studiuesit modernë kanë arritur të bëjnë dallimin midis fushave të ndryshme të sekularizmit. Nëse do të përdorim një nga tipologjitë e Taylor – dhe ai ofron më shumë se një të tillë – sekularizmi mund të jetë filozofik, gjë e cila është e njëjtë si në rastin e ateizmit; mund të jetë social, që do të thotë rënie e treguesve të tillë si frekuentimi i kishës dhe rëndësia rituale në normat dhe marrëdhëniet shoqërore; dhe së fundi, ekziston sekularizmi politik. Kjo kategori e fundit është e ngjashme me nocionin e diferencimit institucional të propozuar nga José Casanova.

Pavarësisht historisë dhe reputacionit të sekularizmit, sekularizmi politik ose institucional, i cili postulon neutralitetin e shtetit në lidhje me fenë, është shfaqur joshës edhe për mendimtarët fetarë, përfshirë edhe ata myslimanë, për arsye se ai premtori paqe sociale. Në fakt, siç shkruan një nga avokatët e tij të zjarrtë në librin “Si të jesh sekular”: “Në një mënyrë të çuditshme dhe të paqëllimshme, të moderuarit fetarë – po aq zot-dashës sa homologët e tyre reformistë – po bëjnë punën e sekularizmit. ... ata janë e ardhmja e sekularizmit!”<sup>[8]</sup> Nuk mund të mos vihet re këtu fuqia (apo arroganca?!) e sekularizmit që u mundëson atyre që u mungon ose që e kanë humbur besimin (d.m.th. laikëve) që të bëhen arbitrat e asaj që konsiderohet si religjiozitet “zot-dashës”, dhe i shndërron përsosmërisht njerëzit fetarë “zot-dashës” në “të ardhmen e sekularizmit”. Përveç premtimit të shteteve politikisht asnjëanëse për të ofruar paqe fetare, ndoshta argumentet më të fuqishme pro sekularizmit kanë qenë ato të shkencës moderne. Thënë me fjalët e një teologu kryesor amerikan, Reinhold Niebuhr, i cili ka shkruar në vitin 1926,

Sekularizmi i qytetërimit modern është pjesërisht rezultat i paaftësisë sonë për të përshtatur interesat etike dhe shpirtërore të njerëzimit me përparimin e shpejtë të shkencave fizike. Sado që optimistët këmbëngulin se shkenca nuk mund ta shkatërrojë përfundimisht fenë, fakti mbetet se tendenca e përgjithshme e zbulimit shkencor ka qenë dobësimi jo vetëm i vlerave fetare, por edhe i atyre etike.<sup>[9]</sup>

Sikur Niebuhr të kish dëshmuar Luftën e Dytë Botërore dhe mizoritë sistematike që pasuan si dhe barbaritë vetëshkatërruese të qenieve njerëzore moderne, pesimizmi i tij në abuzimin e mundshëm të shkencës vetëm sa do të dyfishohej. Megjithatë, është bërë gjithnjë e më e qartë se, që nga koha kur ai shkroi, shkenca mund të vihet në shërbim të çdo lloj padroni dhe se bashkëfajësia e saj në lindjen e sekularizmit mund të ketë qenë rezultat i trajektores së veçantë të Evropës dhe jo ndonjë lloj domosdoshmërie shkakësore. Në fakt, sikurse theksojnë historianët dhe filozofët e shkencës, jo vetëm që shumica e shkencëtarëve deri vonë kanë qenë teistë, por gjithashtu, dhe më e rëndësishmja, monoteizmi thuhet se ka luajtur një rol vendimtar në lindjen e shkencës moderne, pasi ambicia e veçantë monoteiste për të unifikuar njohuritë dhe për të testuar empirikisht teoritë e trashëguara nga kaluara kaloi nga duart islame në ato evropiane gjatë periudhës së hershme moderne.<sup>[10]</sup>

Sa i përket aspiratës për të shfrytëzuar sekularizmin ekskluzivisht për premtimin e tij politik, menjëherë na lindin dy probleme. Së pari, “llojet” e ndryshme të sekularizmit nuk janë, sikurse do të këmbëngulte Azmeh, opsione të pavarura në një menu nga e cila dikush mund të zgjedhë; përkundrazi, ato janë aspekte të ndryshme të një tërësie komplekse. Logjika se përse laicizmi francez funksionon ndryshe nga sekularizmi amerikan nuk mund të kuptohet nëse e konceptojmë sekularizmin sikur të mos ishte asgjë më shumë se volumi i zërit në një *CD player* që mund të ngrihet për të përfutur një sekularizëm francez këmbëngulës ose që mund të ulet për të dhënë një sekularizëm “pasiv” të llojit amerikan apo kanadez.<sup>[11]</sup> Përkundrazi, sikundërse kanë treguar Talal Asad, Hussein Agrama dhe të tjerë, sekularizmi funksionon përmes shtetit komb modern dhe ai është ideologjia e tij, pasi pohon autoritetin e tij sovran duke dekretuar ndarjet e nevojshme për të mbrojtur sferën publike ose rendin publik nga autoriteti konkurrues i pretendimeve fetare.

Pasi shteti është konstituuar si një entitet vetë-autentifikues (edhe pse teorikisht presupozohet se ai e merr sovranitetin e tij nga populli), ai vazhdimisht vepron në përgjigje të shkeljeve të brendshme, si dhe ndaj interesave dhe kërcënimeve ndërkombëtare, duke përdorur fenë (nacionalizmin fetar populist ose establishmentin fetar, sipas rastit) në avantazh të tij, sa herë që e do nevoja. Ata që dëshirojnë të përqafojnë një lloj varieteti të kufizuar të sekularizmit mundohen kot sepse secila prej fushave politike, sociale dhe filozofike të jetës depërtojnë vazhdimisht tek njëra tjetra. Së dyti, provat dërrmuese sugjerojnë se sekularizmi në asnjë nga format e tij nuk arrin të eliminojë dhunën dhe të garantojë paqen; përkundrazi, ai vetëm sa e riemërton dhe e rikonfiguron dhunën. Gjaku tani nuk derdhet më për Zotin apo sektarizmin, por për lirinë, kombin, interesat kombëtare ose grupore, të drejtat e njeriut dhe të ngjashme me këto.<sup>[12]</sup> Kjo është pika që ne do të trajtojmë në vijim.

Pa mohuar domosdoshmërisht ekzistencën e realiteteve të botës tjetër dhe mesazhit profetik në sferën private, sekularizmi këmbëngul në papërfillshmërinë e jetës tjetër, ose të paktën nënshtrimin e saj ndaj shqetësimeve të kësaj bote (dynja). Por në sfond të besueshmërisë së projektit politik sekularist qëndron transformimi i botës sociale dhe psikologjike, që e bën gjithnjë e më të brishtë besimin në të padukshmen.

Libri ambicioz dhe i guximshëm i Taylor-it, “Një epokë sekulare”, shpërfaq kronikën e këtij transformimi në Evropë gjatë pesë shekujve të fundit. Ai e nis me një vëzhgim që tani ndjehet pothuajse kudo – epoka jonë është si një shtëpi shpirtrash, e boshatisur nga qenie transcendente, por jo mjaft e përshtatur me boshllëkun. Njerëzimi modern fluturon në një hapësirë të ftohtë dhe të errët, në muzgun e perëndive/perëndeshave dhe idhujve, por “fantazmat kanë refuzuar të largohen dhe herë pas here mund të habitemi kur ta gjejmë veten të tunduar nga besimi, nga aludimet e transcendencës.” Megjithatë, në ditët tona të besosh është po aq e vështirë sa të notosh kundra rrymës, njësoj siç ishte dikur mosbesimi. Të gjithë ata që deklarojnë besim janë të vetëdijsëm për kontestueshmërinë e pretendimeve të tyre. “Ne nuk e kemi besimin si zëvendësim për dyshimin; ne besojmë duke dyshuar. Ne të gjithë [kemi dyshime] te Tomasi tani.”<sup>[13]</sup>

Taylor rendit një sërë kushtesh themelore epistemike ose besimesh themeltare – “imagjinaria sociale” siç shprehet ai – që kanë ndryshuar gjatë pesë shekujve të fundit në Evropë. Vetëkuptohet se në gjykimin e tij, pjesa tjetër e botës ndjek të njëjtin model, ndonëse me ndonjë farë vonese. Këto kushte, ose “pengesa ndaj mosbesimit”, tani janë zhdukur dhe e kanë bërë të imagjinueshëm sekularizmin dhe humanizmin ekskluziv. Së pari, “Bota natyrore në të cilën njerëzit jetonin, e cila kishte vendin e saj në kozmosin që ata imagjinonin, dëshmonte për qëllimin dhe veprimin hyjnor; dhe jo vetëm në mënyrën e

dukshme që ende mund ta kuptojmë dhe (të paktën shumë prej nesh) ta vlerësojmë sot, se rendi dhe dizajni i botës tregojnë që bota është krijim; por edhe sepse ngjarjet e mëdha në këtë rend natyror, stuhitë, thatësitat, përmytjet, murtajat, si dhe vitet e pjellorisë dhe lulëzimit të jashtëzakonshëm, shiheshin si akte të Zotit, siç dëshmon ende metafora tashmë e vdekur e gjuhës sonë juridike.<sup>[14]</sup>

Së dyti, vetë shoqëria kuptohej si diçka e bazuar në një realitet më të lartë. “Një mbretëri mund të konceptohej vetëm si e bazuar në diçka më të lartë se sa thjesht veprim njerëzor në kohën sekulare.” Me fjalë të tjera, themelet e shoqërisë dhe sundimtari i saj politik bazoheshin në një karabiná të mbinatyreshme. Së treti, “[njerëzit] jetonin në një botë të ‘magjepsur’, një botë e ngarkuar me prani – ‘shpirtra, demonë dhe forca morale’ – një botë që ishte e hapur dhe e pambrojtur, jo e mbyllur dhe e vetë-mjaftueshme. Kjo nuk do të thotë se të gjithë banorët e mesjetës ‘besonin në Zot’, por do të thotë se ‘ateizmi ishte pothuajse i pakonceptueshëm në një botë që ishte e mbrojtur me këto tre tipare.’ ‘Vetja’ mesjetare ishte e hapur dhe e pambrojtur ndaj këtyre forcave; ajo ishte ‘poroze’, sikurse thotë Taylor. Nëse vetja ishte poroze ndaj ndikimit të engjëjve dhe demonëve, ajo ishte gjithashtu e hapur dhe kishte nevojë për një komunitet, dhe kështu lidhja shoqërore ishte gjithashtu e mveshur me shenjtëri. ‘Të jetoje në botën e magjepsur dhe poroze të paraardhësve tanë ka qenë, në thelb, të jetoje në mënyrë sociale.’<sup>[15]</sup>

Si rezultat, konsensusi çmohej jashtëzakonisht dhe kthimi në “heretik” nuk ishte thjesht çështje personale. Taylor vëren se “kjo është diçka që ne vazhdimisht kemi prirjen ta harrojmë sa herë që përbuzshëm e hedhim vështrimin mbi intolerancën e periudhave të mëparshme. Për sa kohë që e mira e përbashkët ka qenë e lidhur me ritet kolektive, përkushtimet dhe besnikërinë, atëherë dalja e individit nga rreshtat nuk mund të shihej thjesht si çështje individuale, aq më pak që ai të blasfemonte ose të përpiqej të përdhoste ritin. Kishte një motivim të madh të përbashkët për ta rikthyer individin në linjat [e duhura].” Pra, nëse do të ketë hapësirë për të mos besuar (ose besuar në humanizmin ekskluziv), atëherë vetë ky socialitet apo komunitarizëm duhej (dhe duhet) të hiqej si një pengesë tjetër (ndaj të mosbesuarit).

Diagnoza e Taylor-it se si ne (d.m.th., perëndimorët) arritëm këtu – aq sa tani është besimi që duket i pamundur dhe jorealit – e drejton gishtin drejt reformës protestante, e cila, argumenton ai, nuk është aq shumë fajtorë për krijimin e sekularizmit sesa për sigurimin e kushteve për lindjen e tij. Ndërsa hodhën poshtë elitizmin e botës mesjetare, pabarazinë midis laikëve dhe klasave priftërore e mbretërore, si edhe kompromiset e Kishës Katolike, lëvizjet reformuese të llojeve të ndryshme, duke qenë lumenjtë e nëndheshëm të epokës sonë sekulare, në fund hapën rrugën për një botë të ndryshme. Libri i Taylor-it është një sagë tejet erudite e këtij transformimi të madh, por edhe një histori thellësisht katolike, madje polemike, nga e cila myslimanët kanë shumëçka për të mësuar, ndonëse duhet treguar një farë kujdesi.

Mendimtarët protestantë, gjithashtu, shpesh kanë ndier kërcënimin ekzistencial që sekularizmi paraqet për besimin. Ata që e shohin sekularizmin “pasiv” amerikan si një sukses potencial fetar, si të korruptuar vetëm nga keqbërje të shmangshme të politikës ose kapitalizmit, do të bënin mirë të dëgjonin edhe një herë fjalët e Niebuhr-it, i cili në vitin 1926 shkruante se

Optimizmi i pakualifikuar mbi gjendjen aktuale ose perspektivën e ardhshme të fesë në qytetërimin modern mund të burojë vetëm nga një analizë shumë sipërfaqësore e jetës moderne. Në Amerikë një optimizëm i tillë justifikohet nga prestigji i pamohueshëm i kishës në mendjen popullore dhe nga vitaliteti i institucioneve të fesë. Në Evropë, optimizmi nuk



mbështetet as nga këto fakte. Megjithatë, në shumë aspekte Amerika është më pagane se Evropa, që do të thotë se vitaliteti i institucioneve të fesë nuk është në vetvete një dëshmi e jetës autentike fetare. Fakti është se ne po jetojmë në një qytetërim krejtësisht të sekularizuar, i cili ka humbur artin e vendosjes së motiveve të tij dominuese nën çdo lloj kontrolli moral.[\[16\]](#)

Religjioziteti amerikan, ka vënë profetkisht në dukje Niebuhr-i, është edhe më i varfër se ai që mezi ekziston në Evropë. Nuk është e rastësishme që religjioziteti amerikan ka bashkëpunuar në çdo moment me projektet më të këqija ushtarake dhe kapitaliste të Amerikës – siç na kujton Bethany Moreton, autore e librit “*To Serve God and Wal-Mart: The Making of Christian Free Enterprise*” (2010), – përgjegjëse jo vetëm për akumulimin e një pasurie dhe fuqie të paprecedentë, por edhe për shkatërrimet më të këqija globale si të komunitetit njerëzor ashtu edhe mjedisit.

Duhet mbajtur parasysh se as historia katolike dhe as ajo protestante, as ajo franceze dhe as ajo amerikane, nuk janë dhe nuk mund të jenë të njëjta me historinë islame. Por ky diversion i shkurtër na rikujton se mendimtarët e besimeve të tjera janë bashkëbiseduesit tanë të domosdoshëm të cilët na kanë paraprirë në përballjen ndaj kësaj humbjeje të “detit të besimit” në të cilit të gjithë kemi banuar dikur (jo pa mëkatet dhe gabimet përkatëse, sigurisht). Historitë dhe polemika e tyre shërbejnë si për të na udhëhequr në një kërkim të përbashkët si edhe si një narrativë paralajmëruese. Ata që besojnë se Islami filloi si një ndërhyrje hyjnore që sfidoi dhe ndryshoi supozimet mbizotëruese të jetës (të shoqërisë arabe para-islame), megjithëse pa i hedhur poshtë plotësisht ato, nuk kanë asnjë arsye për t’u dorëzuar përballë pashmangshmërisë së “një epike sekulare”.

Nëpërmjet institucioneve të shtetit-komb dhe lëvizjeve shoqërore dhe intelektuale nacionaliste, ideologjitë sekulare kanë arritur të dominojnë të gjithë prodhimin kulturor në tokat e Islamit, duke filluar nga ringjallja e gjuhëve dhe historiografisë deri tek importimi dhe reformimi i kodeve ligjore. Në të shumtën e rasteve, bashkësia e ulemasë, apo dijetarëve myslimanë, nuk ka mbetur e impresionuar nga zhvillime të tilla. Që nga koha kur Ali Abdal-Raziku, në vazhdën e shfuqizimit të kalifatit osman në vitin 1924, pretendoi se Islami është një “fe” që nuk përfshin politikën, është krijuar njëfarë konsensusi mes dijetarëve myslimanë kundër një doktrine të tillë. Megjithatë, çështja kurrsesi nuk ka ofruar një zgjidhje, dhe dominimi i pareshtur e mahnitje-ndjellës i Perëndimit gjatë gjithë shekullit të njëzetë ka thelluar vazhdimisht sekularizmin e qëllimshëm si edhe atë të paqëllimshëm në shtetet-kombe me shumicë myslimane.

Në mënyrë ironike, ndërsa diskursi publik është bërë gjithnjë e më i mbushur me referenca islame, realitetet institucionale dhe ekonomike, me po aq kokëfortësi, i kanë tërhequr shoqëritë myslimane drejt sekularizimit. Prishja e komunitetit global mysliman, apo ymetit, komunitetit lokal dhe familjes, si dhe rëndësia në rritje e shtetit-komb dhe korporatave globale – këto të fundit veçanërisht në vazhdën e ekonomisë neoliberalë që nga vitet 1980 – kanë kontribuar të gjitha ndaj këtij sekularizimi të padëshiruar. Madje disa studiues kanë sugjeruar se islamistët anti-sekularistë ndihmojnë gjithashtu në procesin e sekularizimit për sa kohë që ata ndihmojnë në zgjerimin e shtrirjes së shtetit-komb.[\[17\]](#) Studime të tilla pioniere pa dyshim ofrojnë konkluzione provizore, por ato gjithashtu ofrojnë pikënisje kyçe për punime të mëtejshme mbi natyrën, mjetet, caqet dhe pasojat e sekularizimit në kontekstet myslimane. Megjithatë, ajo që është e vështirë të kontestohet është se pavarësisht refuzimit të vazhdueshëm të sekularizimit si ideologji dhe përpjekjeve për të gjetur një *modus vivendi* – siç është ai i sugjeruar nga Elmessiri, i gatshëm për kompromis me sekularizmin “të pjesshëm” në krahasim me sekularizmin “total”, ose gjurmimi i koncepteve dhe praktikave në historinë e vetë Islamit që duket se

japin të mirat që premtan sekularizmi – shoqëritë, komunitetet dhe lëvizjet myslimane në mbarë botën duket se po luftojnë një betejë të humbur kundër sekularizmit jo vetëm në sferën politike, por edhe në atë psiko-sociale.

Kur studiuesit dhe intelektualët myslimanë u ndeshën për herë të parë me sekularizmin evropian, ata e refuzuan atë pa asnjë pikë dyshimi. Por ia vlen të kujtojmë se refuzimi i tyre ishte para së gjithash i bazuar si në politikë (p.sh. në mbrojtje të Perandorisë Osmane) ashtu edhe në shoqëri (p.sh. në mbrojtje të normave lokale komunale), dhe jo thjesht në kuptimin purist të normave islame. Ky ishte pikërisht argumenti i Taylor-it: sekularizmi mundësohet ose bëhet i mundur nga humbja e bazave politike dhe sociale nga feja, edhe pse jo domosdoshmërisht shkaktohet prej tyre. Po sikur – pyet reformatori fetar – këto baza politike e sociale të fesë të jenë ndotur dhe kompromiset që këto baza kanë krijuar të kenë tradhtuar të vërtetën e Zotit? Pikërisht kjo ishte pyetja që pruri në jetë Reformacionin Protestant. A duhet të tolerohen përjetësisht korruptimi i së vërtetës fetare, pabarazitë politike dhe shoqërore, shtypja e mendimit dhe vetë jetës shpirtërore, thjesht për të shpëtuar ato “baza” sado i gabuar qoftë kompromisi, sado shpërpë qoftë produkti dhe sado i hidhur fryti i tyre?

Kjo është pyetja epokale që parashtrohet edhe një herë me mprehtësi kolosale në Lindjen e Mesme. Por ka diçka të ndryshme, ndoshta më të çoroditur, nga ajo që ndodhi në Evropën mesjetare: Klasa klerikale myslimane sot nuk mbron bazat e lashta të besimit, por shtetet e paligjshme të lindura nga kolonializmi në prehërin e nacionalizmit; ata i mbrojnë pushtetmbajtësit mekanikisht dhe në mënyrë egoiste. Të paktën kompromisi i kishës së vjetër kishte në sfond besim dhe histori; Dijetarët e sotëm të establishmentit ofrojnë besimin e tyre vetëm si një mirazh dhe si një mashtrim në këmbim, ndërsa në të njëjtën kohë pretendojnë primatin e të vërtetës dhe traditës nga foltoret e tyre të zbrazëta dhe të tëhuajësuar. Sido që të jetë, as kompromisi katolik dhe as reformimi protestant nuk mund të jenë shpëtimi ynë – një mësim që nuk mund të na shpëtojë nga sytë nëse i vëmë veshin siç duhet bashkëbiseduesve tanë më të ndjeshëm në radhët e tyre: “Pyetni ata që i është dhënë përkujtimi nëse nuk dini” (K. 21:7).

Përktheu: Rezart Beka

## Referenca

- [1] Talal Asad, *Formations of the Secular* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 206-07.
- [2] *Ibid.*, 23.
- [3] Steven Smith, *The Disenchantment of Secular Discourse* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), 26.
- [4] Asad, *Formations*, 193.
- [5] Mark Lilla, “The Hidden Lesson of Montaigne,” *New York Review of Books* 58, no. 5 (March 24, 2011): 20.

[6] Abd al-Wahhab al-Masiri (Elmessiri) and al-Aziz al-Azmah (Azme), *Al-'Alm?n?yat ta?t al-Majhar* (Damascus: Dar al-Fikr, 1421/2000).

[7] P.sh., shih Brad S. Gregory's *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge, MA: Belknap Press: 2011), i cili fajëson protestantizmin për kontributin e tij në shfaqjen e modernitetit në kurriz të Kristendomit. Në një mënyrë më triumfaliste, kjo lidhje midis sekularizmit dhe krishterimit pohohet edhe nga Karl Löwith me argumentin se moderniteti sekular është një rrjedhojë e besimeve hebraike dhe të krishtera. Më së fundmi një qëndrim i tillë gjendet edhe tek Michael A. Gillespie's *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009). Hans Blumenberg, në veprën e tij *The Legitimacy of the Modern Age* (Boston: MIT Press, 1985), e kundërshton një ide të tillë.

[8] Jacques Berlinerblau, *How to Be Secular: A Call to Arms for Religious Freedom* (Boston: Mariner Books, 2013), xxiii.

[9] Reinhold Niebuhr, "Our Secularized Civilization." Artikulli është publikuar në *Christian Century*, April 22, 1926, [www.religion-online.org/showarticle.asp?title=472](http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=472) (Açesed 4 April 2017).

[10] Në lidhje me shpjegimet e ndryshme se përse monoteizmi ka luajtur një rol të tillë në lindjen e shkencës moderne shih Steve Fuller, *Science vs Religion? Intelligent Design and the Problem of Evolution* (Cambridge, UK: Polity Press, 2007), 13-15. Në fakt, Immanuel Kanti "shkoi aq larg sa ta konsideronte besimin monotheist si një parakush i domosdoshëm për përfimin e një njohurie objektive" (f. 15).

[11] Cf. Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey* (New York: Cambridge University Press, 2009).

[12] Talal Asad dhe të tjerë si ai e kanë përsëritur shpesh këtë pikë. Shih Asad, *On Suicide Bombing* (New York: Columbia University Press, 2007).

[13] James K. A. Smith, *How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014).

[14] Taylor, *A Secular Age*, 25-29.

[15] *Ibid.*, 42.

[16] Niebuhr, "Our Secularized Civilization."

[17] Humeira Iqtidar, *Secularizing Islamists? Jama'at-e-Islami and Jama'at-ud- Da'wa in Urban Pakistan* (Chicago: University of Chicago Press, 2011). Një argument i ngjashëm mund të lexohet, ndonëse në mënyrë implicite, edhe tek Hussein A. Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt* (Chicago: University of Chicago Press, 2012).

## **Date Created**

19/12/2022

## **Author**

erasmusi