



Imam Gazaliu dhe teknologjitë morale të vetes

Description

Wael B. Hallaq

Fragment i shkëputur nga libri i Wael B. Hallaq, “The Impossible State” (New York: Columbia University Press, 2013), fq. 129-135.

Copyright: Erasmus

Një komentari i fuqishëm mbi atë që Foucault (Fukoja) e ka quajtur teknologjitë e vetes është ofruar nga Abu Hamid al-Gazali (vdekur në vitin 505/1111), njëri nga figurat vigane intelektuale të Islamit. Dhe vërtet, në shumë mënyra që janë relevante për diskutimin tonë këtu, Fukoja ishte një gazalian i vërtetë, ndonëse shumë më pak i angazhuar në vlerësimin e tij të subjektit paramodern.[1] Në çdo përpjekje për të kuptuar këto teknologji, vlera e Gazaliut është e paçmuar, ndoshta për shkak se jeta e tij (të paktën si një ekzemplar biografik)[2] dhe gjurmimet e tij shkollare-shpirtërore reflektonin praktikën sintetike të Islamit *mainstream*, apo të rrymës kryesore, në manifestimet e tij sheriatike, sufite dhe filozofike. Ekspozeja e tij e përsosur e pranimit sheriatik dhe mistik dhe të moderuar të metafizikës filozofike pasqyrore shumëçka nga ajo që kultura fetare parashtronte, praktikonte dhe mbante si të shtrenjtë. Vepra e tij autoritare dhe me një ndikim mjaft të madh *Ihja' 'Ulum al-Din*, në veçanti, ofronte një etikë që pasqyrore ortopraksitë, apo praktikën e duhura, sheriatiko-sufiste, një etikë që përkufizonte një pjesë të madhe të asaj që ishte Islami, si një eksperiencë e jetuar shpirtërore dhe tokësore.[3] Vepra e tij *Ihja'* është një ekspozë virtuozë e artit të praktikës fetare, dhe, ç'është e vërteta, e të jetuarit dhe e jetës së mirë. Ajo është paradigmatisht. Në qoftë se dikush mund të thotë se epoka moderne është hijesuar nga Kantianizmi, atëherë shekujt e Islamit të mesëm kanë qenë të hijesuar nga Gazalizmi.

Një udhërrëfyes praktik, vepra e Gazaliut ngrihet mbi atë që ne sot e quajmë një teori e natyrës njerëzore. Esenca e teorisë së tij është se qeniet njerëzore (*el-insan*) janë të përpunueshme në konstituimin e tyre natyror – ata nuk janë as të mirë e as të këqinj në gjendjen e tyre zanafillore. Njerëzit përbëhen nga potencialitete të ndryshme, të cilat, me t'u dhënë substancë, përcaktojnë atë që do të bëhet secili individ. Në secilin prej nesh, ka katër potencialitete: agresivja, shtazarakja, djallëzorja dhe hyjnorja (përkatesisht *sab'ijje*, *behimijje*, *shetjanijje*, dhe *rabbaniijje*). Zemërimi, armiqësia, dhuna dhe guximi janë konservatet e të parës; lakmia, grykësia, maturia dhe shturja, të të dytës; mashtrimi, gënjeshtria dhe hileja, të të tretës; dhe dija (*'ilm*), intelekti, njohja (gnoza), dhe të kuptuarit, të të

katërtës. Ky potencialitet i katërt përfshin gjithashtu një prirje të fuqishme të lindur për komandimin, dominimin dhe moderimin e tre të tjerave.[4] Megjithatë, kjo nuk do të thotë se potencialiteti i katërt qëndron në një pozicion diametralisht të kundërt me tre të parat, duke pasur monopol mbi cilësitë pozitive dhe duke qenë i shkëputur nga kundërpalët e tyre negative. Tre potencialitetet e para, megjithatë, përfshijnë cilësitë që zotërojnë aftësinë për të qenë i mirë apo i keq, duke qenë se guximi, për shembull, është i dëmshëm në qoftë se nuk mbahet nën fre, dhe kështu ndodh edhe me kujdesin në qoftë se ai bëhet i tepërt.

Çdo qenie njerëzor gëzon një masë të caktuar të këtyre katër potencialiteteve, dhe vetëm profetët ishin të çliruar nga tre të parat. Megjithatë, potencialiteti i *'ilm*-it është si kuintesenca ashtu dhe *raison d'être*, apo arsyeja e ekzistencës, e qenieve njerëzore.[5] Dija është vendndodhja ekskluzive nëpërmjet së cilës individi mund të arrijë përsosmërinë, sepse potencialiteti që ka si sferë kontrollin dhe dominancën sundon suprem. Ky potencial njerëzor i *rabaniije*-s jepej me fuqinë për të ushtruar mbizotërim të plot dhe absolut mbi të tjerët, një fuqi për t'i nënshtruar dhe mposhtur ato.[6] Ai është instrumenti mjeshtëror i të përkujdesurit për veten.

Këto potencialitete e kanë vendndodhjen e tyre në dy sfera të dallueshme, ku tre të parat zënë sferën e frymës (*nefs*), ndërkohë që e katërta shtrihet në sferën e zemrës (*kalb*). E megjithatë dija dhe rrjedhimisht edhe intelekti (*'akl*) jo vetëm që buisin në zemër por gjithashtu e përbëjnë atë; dhe vërtet, intelekti është zemra. Kjo e fundit përkufizohet si një "hir hyjnor" (*latife rabbanijje ruhanijje*), natyra dhe thelbi i vërtetë i racës njerëzore (*hakikat el-insan*) si edhe burimi i gjithë dijes njerëzore. Kjo është një aftësi mendore dhe njohëse gjithëpërfshirëse që, kur ushtrohet, sjell nën fushën e vet të veprimit gjithashtu edhe dijen e vlerës për shkak se bota, e mbushur me vlerë, nuk mund të shfaqet në aftësinë tonë arsyetuese dhe aftësinë tonë njohëse në asnjë mënyrë tjetër.

Në krahun tjetër, fryma është domeni në të cilin grumbullohen potencialitetet e tjera. Sa më i fuqishëm të jetë aktualizimi i këtyre potencialiteteve, aq më e ligë bëhet fryma. Kësodore, nën ndikimin e zemrës/intelektit komandues, fryma mund të refuzojë dhe të ndrydhë aktualizimin e potencialiteteve johyjnore. Duke vepruar në këtë mënyrë, fryma mund të lartësohet në një stad në të cilin ajo mbledh ndërgjegjësime rreth potencialiteteve hyjnore, duke u pozicionuar në një gjendje të fajësimit të vetes (*leum*). Kjo frymë, apo ky shpirt (*al-nefs el-leuuame*) përfaqëson kësisoj një stad të mesëm, një stad të transformimit që shpie në një etapë më të lartë, gjegjësisht, drejt frymës në paqe, apo shpirtit në paqe (*el-nefs el-mutme'inne*) që ia ka dalë mbanë që të heqë nga vetja të gjitha cilësitë negative.[7]

Marrëdhënia mes intelektit komandues mbi trupin njerëzor dhe frymës së tij gjen një analogji në metaforën e sundimit të mbretit mbi mbretërinë e tij. Pikërisht sikundër ai duhet të jetë administratori (*mudebbir*) i zotërimeve të tij, duke ushtruar kontroll mbi ushtrinë e tij dhe duke i mbrojtur shtetasit e tij, kështu edhe intelekti duhet t'u vërë fre dëshirave dhe tekave të trupit të përkohshëm. Elementët kryengritës në mbretëri, po aq sa edhe fryma e ligë në rastin e trupit, duhet të mposhten në mënyrë që mbretëria, komuniteti dhe individi konstitutiv të ruajnë integritetin dhe paqen e tyre. Në rast se mbreti dështon në mbrojtjen e nënshtetasve të tij, ai do të kritikohet dhe do të dënohet, pikërisht sikundër trupi dhe intelektu që buisin në zemër do t'u dorëzohen Ferrit. Detyra politike e sundimtarit parashtrohet, në këtë mënyrë, si një analogji e kujdesit për veten; të dyja shtrihen në një rrafsh të obligimeve, e jo të të drejtave. Presupozimi që hyn në funksion këtu është se këto obligime duhen përmbushur, dhe kur ato nuk përmbushen, dështimi kthehet në detyrim.

Duke reflektuar një etikë të kudogjendur, diskursi i Gazaliut vendos një theks të madh mbi marrëdhënien ndërmjet njeriut dhe mjedisit të tij fizik, sidomos në pasurinë tokësore dhe në bollëkun material. Gazaliu argumenton se është e vërtetë që Zoti e krijoi tokën dhe gjithçka që gjendet në atë

për kënaqësinë e njerëzimit, por e gjithë kjo begati duhet përdorur në një mënyrë kuptimplotë (një nocion ky i cili theksohet fuqishëm në diskursin islam). Trupi njerëzor është një mjet lundruar dhe një mjet nëpërmjet të cilit njeriu duhet të arrijë një destinacion. Qeniet njerëzor, për pasojë, nuk janë tjetër vetëm se udhëtarë, dhe jeta e përkohshme nuk është asgjë më shumë se sa distanca e udhëtimit. Çdo ditë është një kilometër i përshkuar drejt fundit të rrugëtimit, dhe dëshirat tokësore nuk përfaqësojnë asgjë më pak se sa grabitësit dhe kaçakët e rrugës.[8]

Më e madhja e të gjitha dëshirave është pangopësia, burimi i të gjitha ligështive shpirtërore, e ndjekur, në radhë të dytë, nga shturja seksuale. Kërkimi me zjarr i përmbushjes së këtyre dëshirave e përfshin pashmangshmërisht një person në grumbullimin e pasurisë, duke e shpënë atë, në anën tjetër, drejt zhytjes në të dyja këto sfera. Duket se Gazaliu parashton një lidhje shkakësore ndërmjet këtyre dy instikteve, në njërin krah, dhe dëshirës personale për të siguruar pushtet dhe influencë, në krahun tjetër. Për të mbrojtur pasurinë dhe pushtetin, individi e ka të pashmangshme përfshirjen në konkurrencë dhe zili, të cilat nga ana e tyre shkaktojnë lakminë, hipokrizinë, arrogancën dhe urrejtjen. Dhe kur këto bëhen zakone të frymës, atëherë individit nuk i mungon vetëm se një hap i vogël për t'u implikuar në aktet moralisht të neveritshme.[9]

Lidhja shkakësore nuk preket as nga nocionet e përçimit trashëgimor apo gjenetik. Qartësisht, lloji i diskurseve të parashtruara nga Galton, Spencer dhe Gardner ishin larg nga të qenit në mendjen e tij, duke e lënë atë me një nocion të natyrës njerëzore që është i përcaktuar nga aftësia intelektuale (intellective) e vullnetit (*irade*).[10] Kjo e fundit, duke qenë se buron nga zemra, qëndron në kundërvënien me potencialitetet negative, meqenëse barra e saj është si përcaktim i pasojave të këqija ashtu edhe paralajmërim kundër tyre. Vullneti është streha si e maturisë (conscientousness) ashtu edhe e përgjegjshmërisë, dhe ajo gjendet në secilin dhe çdonjërin prej nesh. Për pasojë, asgjë nuk është e paracaktuar; i takon zemrës dhe aftësive të saj që të ketë sukses apo të dështojë në të përfunduarit e udhëtimit të jetës pa rënë pre ndaj grabitësve apo kaçakëve të rrugës. Përgjegjësia individuale është përnjëmend e madhe.

Kësisoj, sjellja etike është krejtësisht e përftuar dhe një çështje përgatitjeje, sepse po të mos kishte qenë e tillë, atëherë nxitja morale, këshillimi dhe porosia edukative nuk do të kishin asnjë kuptim.[11] Për Gazaliun, sikundër për traditën që e ka prodhuar atë vetë, edukimi ishte një mjet thelbësor i të kujdesurit për veten. Në fakt, përftimi i sjelljes etike fillon me të dëgjuarit e vëmendshëm të zemrës dhe të vullnetit të saj të narrativës së këshillimit, e cila gjendet me bollëk në Kuran dhe në Sunetin e Profetit. Kjo narrativë porositi: “Nuk ka akt më të dashur për Zotin se sa ai i urisë dhe i etjes,” dhe se “ai që ka mbushur stomakun e tij plot nuk do të hyjë në Parajsë”. Uria, në këtë transmetim, thuhet se shkakton “një zemër të kulluar”, “përunjësi”, “modesti”, “përkujtim të mundimit të urisë”, dhe, më e rëndësishmja nga të gjitha, “i vë fre dëshirave dhe prapësive.”[12] Kur mbahet parasysh, kjo narrativë ka efektin e të nguliturit të një lloji sjelljeje që prodhon dobi. Uria largon gjumin, sepse ai që e tepron me ushqimin e tepron edhe me gjumin, dhe gjumi është shumë i ngjashëm me vdekjen: ai shkurton jetën e gjallë dhe e privon besimtarin nga mundësia për të bërë përpjekje (*xhihad*) për përmirësimin e vetes. Ngrënia me tepri prodhon në mënyrë të ngjashme përtacinë, një tjetër shkak ky jo vetëm për të lënë pas dore kujdesin për veten[13], por gjithashtu edhe i sëmundjeve fizike. [14]

Kujdesi për veten përmbushet nëpërmjet disiplinimit (*rijade*), një proces i tërësishëm i të nënshtruarit të vetes ndaj ushtrimeve të përsëritura që modelojnë dhe i japin formë frymës. Ky proces mund të fillojë me një përpjekje të rëndë, e cila priret të evoluojë gradualisht në një lloj të sjelljes normale, duke u bërë tekembramja një natyrë e dytë (*tab*).[15] Çdo akt i një përpunimi të tillë buron nga zemra, por i përhap efektet e saj te gjymtyrët, ekstremitetet dhe trupi i jashtëm fizik. Trupi do të urdhërohet që të lëvizë dhe të mos lëvizë dhe të veprojë sipas urdhëresave dhe udhëzimeve intelektuale, apo të

aftësisë arsyetuese, të zemrës. Kur trupi harmonizohet me urdhërat e fuqisë intelektuale, apo të aftësisë arsyetuese, dhe bëhet automatikisht reagues ndaj mënyrave të kësaj të fundit, trupi rikthen të njëjtat pasoja mbrapsht drejt zemrës dhe intelektit. Me fjalë të tjera, sjellja e disiplinuar e trupit, e ngulitur si një natyrë e dytë, nga ana tjetër përmirëson prirjet e zemrës. Në këtë pikë, performancat intelektuale dhe trupore fillojnë të ecin në harmoni, duke përfshirë një lëvizje dialektike, rrethore (*deur*). Ky reciprocitet, nga ana tjetër, prodhon vërtetim të ndërsjelltë, si edhe pasoja progresive dhe eksponenciale.[16]

Fakti është se, në konceptimin e Gazaliut, spektri i disiplinimit shtrihet mbi të gjithë gamën e akteve njerëzore. Të jetuarit, në vetvete dhe nga vetvetja, është disiplinim. E megjithatë, burimi i disiplinimit shtrihet në një grupim të akteve të mirëpërkufizuara që janë konstituuar si paradigmatike: bëhet fjalë, gjegjësisht, për pesë shtyllat që ne kemi diskutuar më herët. Ato përfaqësojnë mjetin e arritjes së *akhlak*-ut, pra, korridori nëpërmjet të cilit mund të përftohet etika themeltare. Diskutimi që Gazaliu iu bën pesë shtyllave, i përshtatur për të zbërthyer pasojat e tyre etike, është pasionant, imagjnativ, metaforik, dhe me aforizma, i pasuruar nga një gjuhë pothuajse ligjore dhe pothuajse mistike. Ky artikullim sintetik shfaqet besnik ndaj realitetit në terren, një realitet në të cilin Sufizmi mistik dhe Sheriati, të dy të rrymës kryesore, kanë qenë të gërshetuar, të amalgamuar dhe të shkruar në një fushë të unifikuar të praktikës diskursive dhe teknologjike.

Në analizë të fundit, pra, disiplinimi përkufizohet dhe jetësohet nga shtyllat. Në qoftë se diapazoni i jetës dhe i të jetuarit duhet të jetë detyrimisht objekt i disiplinimit, atëherë çdo aspekt i jetës duhet të jetë përfundimisht i mishëruar, dhe, ç'është e vërteta, i nënkuptuar nga njëra apo më shumë prej pesë shtyllave. Namazi përbëhet nga "veprat e kryera nga zemra" (*min a'mal el-kalb*), që nga vetë fakti do të thotë se zemra duhet të jetë njëkohësisht prezente kur vepra kryhet. Kjo prezencë përfaqësohet nga *nijeti*, e amplifikuar dhe e shtuar me një shtresë të kuptimit përmbi dhe sipër kuptimit themelor që ne kemi diskutuar tashmë. Prezenca e zemrës (*hudur el-kalb*) është prej esencës, duke përkufizuar parakushtin për namazin. Kjo prezencë dikton vëmendjen e plotë ndaj atij që i drejtohesh, sepse, fundja fundit, namazi është një bashkëbisedim (*munaxhat*) i zemrës ndërmjet besimtarit dhe Zotit të tij. Një person nuk mund të ketë një bashkëbisedim të vërtetë me dikë tjetër ndërkohë që është i hutuar nga çështje të tjera. *Nijeti* është pikërisht garantuesi për bashkëqëndërsi bashkëbisedimore dhe për ekskluzivitetin e Subjektit që i drejtohet. Pastërtia e kërkuar e këtij bashkëbisedimi përkthehet në një kuptim më të thellë të *nijetit*, një kuptim që, siç thotë Gazaliu, nuk është i pranishëm në ndonjërin nga shtyllat e tjera. Vetë akti i shkëputjes së pasurisë nga besimtari domosdoshmërisht i jep kuptim një niveli të qëllimit të *zekati*, madje edhe kur qëllimi i ndërgjegjshëm dështon që të jetë i pranishëm, meqenëse ky akt ekstramendor i shkëputjes i imponohet zemrës dhe, kësaj, i jep atij një nocion të qëllimit, sado i paplotë qoftë. Kështu ndodh gjithashtu edhe në rastin e pelegrinazhit dhe agjërimit, sepse vështirësitë që përmbajnë këto akte imponojnë nxitjen e një niveli të caktuar të qëllimit. Por kjo nuk ndodh në rastin e namazit, sepse ai thjesht kërkon të folur, gjuhë, gjunjëzim, ulje të ballit në tokë dhe qëndrim në këmbë – akte këto që nuk lypin ndonjë përpjekje të jashtëzakonshme. Pa *nijetin* në namaz, vetë akti nuk llogaritet, sado e shpeshtë qoftë kjo performancë.[17]

I shoqëruar me qëllimin e kulluar dhe vëmendjen ekskluzive është kuptimi i thellësishëm i rëndësisë së gjuhës së përdorur në namaz. Çdo fjalë ka një kuptim që duhet rrokur, kështu që secila fjalë ka rëndësi. Sepse është kuptimi i përçarur në gjuhë që lejon performuesin që t'i adresohet çiltërsisht Zotit si Qenia Madhështore (*'adhamatt Allah*), një atribut thelbësor që vendos një marrëdhënie të veçantë pushteti ndërmjet një inferiori dhe një superior. Po aq integral për këtë marrëdhënie është një sens i thellë i drojës dhe nderimit (*hejbe*), shoqëruar nga një vetëdije e barabartë e mangësisë së personit në fjalë (*heja*).[18] Kjo e fundit përfaqëson një ndërgjegje intelektive, apo të aftësisë arsyetuese, të dëshirës së pareshtur për "kujdesin ndaj vetes" dhe ndjekjen e tij, domethënë, një ndërgjegje e një

etike themeltare që shtrihet përfund të gjitha performancave të tjera. E ngulitur në namaz (shtylla e parë e të gjithave), dëshira e disiplinimit të vetes dhe e përmirësimit të saj shtron themelin logjik dhe kronologjik për ndjekjen e duhur të obligimeve të tyre. Kësodore, farat e sjelljes etike shtrihen pikërisht këtu.

Një aftësi e frymës, dëshira është një gjendje e vullnetit (*irade*) nëpërmjet së cilës hyn në veprim *nijeti*. *Nijeti* për rrjedhojë është një akt i brendshëm që nuk mund të shprehet me anë të mjeteve jashtme. Për shembull, nuk mund të thuhet se një njeri është në dashuri thjesht duke deklaruar: “Kam për qëllim që të bie në dashuri.” Që të jetë kuptimplotë, dashuria duhet të rrezatojë nga vetja e brendshme. E megjithatë, dashuria e çiltër nuk është thjesht një shembull i akteve të brendshme. Dhe vërtet, ajo është dëshira dhe nënshtresa e *nijetit*, pasi dashuria i jep *nijetit* manifestimin e saj të plotë. Dashuria e vërtetë buron nga një perceptim i brendshëm (*el-basire el-batine*), një aftësi kjo e zemrës intelektive, apo me aftësi arsyetuese. Ky perceptim është superior ndaj perceptimit shqisor në atë se ai është thellësisht më i mprehtë dhe, për pasojë, më i shpejtë në regjistrimin e kuptimit, dhe, për më tepër, në një nivel më të thellë. Aftësia për të regjistruar kuptime abstrakte operon së brendshmi, dhe, për pasojë, mund të perceptojë forma superiore ndaj çdo imazhi të jashtëm. Vetëm me anë të këtij mjeti të perceptimit ndodh që një njeri mund të dashurojë me të vërtetë, pasi asnjë perceptim shqisor i jashtëm nuk mund të ndihmojë.^[19]

Për Gazaliun, dashuria për Zotin duket se ia kalon në peshë frikës nga ndëshkimi hyjnor, sepse kjo dashuri mbizotëron ligjërimin e tij përgjatë gjithë *Ihja*'-së. Kujdesi për veten është rrjedhimisht i gërshetuar me këtë dashuri dhe vjen si një rrjedhojë e saj. *Të duash Zotin do të thotë të kujdesesh për veten, ta disiplinosh atë, dhe t'ia nënshtrosh atë një rutine ndërgjegjshëm të qëllimshme dhe autorefektive të akteve performative.*^[20] Dashuria është gjithëpërfshkuese. Ajo përshkon namazin dhe agjërimin po aq sa dhe pelegrinazhin dhe dhënien e taksës-lëmshë. Kjo e fundit, për shembull, ka disa funksione, më e spikatura ndër të cilat është fuqia e saj për të vënë në provë dashurinë. Është një sprovë që veçon dhe mandej imponon një zgjedhje, sepse dashuria është një homonim që duket se errëson në vend se të shpalesë kuptim. Por e vërteta e saj e mbrame duhet të dalë përfundimisht në dritë. Gazaliu refuzon si lënien jashtë ashtu dhe pështjellimin e formave të ndryshme të dashurisë, duke këmbëngulur mbi nevojën për të identifikuar format inferiore të dashurisë dhe duke i bërë ato krejtësisht të nënshtruara ndaj një forme sipërore. Tekembramja, është e pashmangshme që një lloj i dashurisë do flijuar për një lloj tjetër të saj:

Shqiptimi i shehadetit është një angazhim ndaj Njesisë, një testament për përshquarjen e Atij i Cili adhurohet. Një kusht për përmbushjen e këtij shqiptimi është se nuk duhet të ketë të dashur tjetër përpos Atij të Veçantit, sepse dashuria është e paaftë për t'u ndarë në pjesë. Megjithatë, [vetëm] shqiptimi me gojë bën pak dobi, dhe kështu i dashuruari vihet në provë duke iu marrë atij ajo që ai dashuron. Qeniet njerëzore e dashurojnë pasurinë materiale, sepse ajo është një mjet me anë të së cilës ata shijojnë kënaqësitë e kësaj dynjaje dhe për shkak të së cilës ata gjejnë [edhe] komoditet në këtë botë [si] dhe i frikësohen vdekjes, ndonëse është nëpërmjet kësaj të fundit që një njeri e takon të Dashurin e tij. *Njerëzit sprovohen për vërtetësinë e shqiptimit të tyre në lidhje me të Dashurin me anë të marrjes së pasurisë drejt së cilës ata aspirojnë dhe të cilën ata e duan.*^[21]

Në këtë konceptim të shariatizmit paradigmatic, morali bëhet i ndërthurur me virtytin. Sikundër pohoi në një rast H. A. Prichard, “ne duhet të dallojmë me mprehtësi moralin dhe virtytin si specie të pavarura, ndonëse të ndërlidhura, të mirësisë,” për shkak se akti i virtytshëm bëhet “me vullnet ose pa kënaqësi” – ajo që Gazaliu do ta karakterizonte si një akt dashurie. Nuk bëhet nga

një ndjesi e obligimit, por nga një dëshirë që është në thelb e mirë, pasi lind nga disa emocione të mira në thelb. Kësodore, në një akt të bujarisë motivi është dëshira për të ndihmuar dikë tjetër, gjë e cila lind nga dhembshuria për tjetrin... një akt që nuk është në të njëjtën kohë një akt i shpirtit publik apo i ngrohtësisë familjare apo diçka e ngjashme... Mirësia e një akti të tillë është e ndryshme nga mirësia e një akti të cilit ne i jetësojmë termin moral në kuptimin strikt dhe të ngushtë të fjalës, domethënë, një akt që bëhet nga një ndjesi e detyrimit.[22]

Pasoja e përgjithshme e konceptimit të shariatizmit mistik – i ilustruar me shembull këtu në diskutet gazaliane – është pikërisht që ta bëjë të virtytshmen të korrespondojë me moralen dhe ta përshkojë atë.

-

Përktheu: Arjol Guni

Reference

[1] Për mendjen liberale, nënshtrimi ndaj ndonjë agjencie suprahumane duket një anatemë. Në teknologjitë morale të vetes, megjithatë, nënshtrimi përfton një kuptim të ndryshëm. Lenn Goodman, në mënyrë perceptivë, e shtron çështjen në këtë mënyrë: “Islami mund të interpretohet se do të thotë dorëzim ndaj vullnetit të Zotit; por në qoftë se ky vullnet nuk mbetet më tjetër, por pranohet nga ndërgjegja si vete, atëherë uni mund të presë nga vetja aftësinë për të lëvizur malet... Ky ka qenë kuptimi i Islamit: asimilimi progresiv i vetes drejt Zotit (për aq sa shtrihet në fuqinë njerëzore). Kjo nënkupton pranim të vullnetit njerëzor, *por jo si diçka e huaj*. Shndërrimi i qëllimit egoist ndaj vullnetit të Zotit nuk ka përse të nënkuptojë një dorëzim të vullnetit për shkak se asimilimi i vetes ndaj Zotit nuk nënkupton një dorëzim ndaj vetes. Përkundrazi... ky asimilim është kuptimi i përmbushjes së njeriut si njeri, substanca e përgjigjes së Platonit ndaj sfidës së mistershme të orakullit, “Njih veten!” Të njihje veten donte të thonte të shihje te vetja afinitetet me hyjnoren dhe të pranoje obligimin e nënkuptuar nga një njohje e tillë për të zhvilluar këto afinitete – të bëhesh, për aq sa ishte në fuqinë njerëzore, si Zoti.” Goodman, *Ibn Tufayl’s Hayy Ibn Yaqzan*, 17-18 (kursivet janë të miat).

[2] Duhet të tregohemi të kujdesshëm këtu që të bëjmë dallim te Fukoja ndërmjet dy rrymave të teknologjive: njëra e bazuar mbi subjektin fetar “evropian” paramodern (teknologji kjo “sot e errësuar dhe e zbehur”), tjetra e bazuar mbi subjektin modern dhe “të lirë” teknologjia e auto-drejtuar e të cilit është integrale për konceptin iluminist të lirisë, në mos produkt i tij. Pa dyshim, është në analizën e tipit të parë të subjektit, ku një kordë metafizike mund të preket, që Fukoja mund të jetë relevant për ne për të ilustruar një tranzicion nga tipi i parë drejt të dytit të subjektit.

[3] Ky ekzemplaritet është më i dukshëm në veprën e tij *Munqidh min al-Dalal*, një vepër që kapërceën limitet e autobiografisë konvencionale.

[4] *Ihya'* (e cituar këtej e tutje në këtë formë) u bë subjekt i komentareve të shumtë si nga autorë sunitë ashtu edhe shiitë. Shiko, për shembull, Zabidi, *Ithaf al-Sada*, dhe Kshani, *al-Mahajja al-Bayda'*. Shiko gjithashtu Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination*; parathënien e Meisami të *Sea of Precious Virtues (Bahr al-Fava'id)*; dhe parathënien e Buchman në veprën e Gazaliut *Mishkat al-Anwar*, xxvi.

[5] *Ihya'*, III, 12-13. Këto tre potencialitete shtrojnë fuqi të ngjashme ekspansive por vetëm me nënkuptim. Gazaliu qartësisht privilegjon potencialitetin hyjnor me karakteristika proaktive.

[6] Ibid., III, “*uel-ilm huua maksadu al-insani ue-khassijatu hu al-lati li-ajlihi khulika.*”

[7] Ibid., III, 13.

[8] Ibid., III, 5; *Mukhtasar al-Ihya'*, 182.

[9] *Ihya'*, I, 217; III, 111; *Mukhtasar al-Ihya'*, 109.

[10] *Ihya'*, I, 216-217; III, 92, 93.

[11] Ibid., III, 9.

[12] Ibid., III, 65, 70; shiko gjithashtu Miskawayh, *Tandhib*, 32 e më tutje. Për një analizë të shkëlqyer antropologjike të këtij disiplinimi në një kontekst modern, shiko Mahmood, *Politics of Piety*, sidomos 118-152.

[13] *Ihya'*, III, 88, 98-99.

[14] Foucault, “Technologies of the Self,” 226 e më tutje.

[15] *Ihya'*, III, 100.

[16] Ibid., III, 70. Ndonëse Gazaliu nuk bën asnjë lidhje të qartë ndërmjet kësaj teknologjie të vetes dhe teorisë së *usulit* të *teuatur*, themeli epistemologjik për të dyja këto procese është një themel i përbashkët. Kryerja e përsëritur e një akti shkakton siguri të plotë: në *usul*, pasoja e përçimit vërtetues është një përftim teorik i informacionit që shkakton siguri, ndërkohë që në teknologjitë e vetes, është një përftim praktik i sjelljes etike që gdhendet në frymë me një masë të njëjtë të një dijeje të tillë (së këndejmi del dhe rezultantja *tab'*). Hallaq, “Inductive Corroboration,” 3-31. Ibn Halduni shkruan: “Një veprim i kryer një herë i shton një cilësi (*sifa*) thelbit të frymës. Me përsëritje, ajo bëhet një “konditë” (*hal*), e cila është një cilësi që nuk është e ngulitur fort. Mbas më tepër përsëritjeje, ajo bëhet një zakon (*meleke*), domethënë, një cilësi e ngulitur fort.” Cituar në Lapidus, “Knowledge,” 53-54.

[17] *Ihya'*, III, 70. Shiko gjithashtu Mahmood, *Politics of Piety*, 135-139, ku ajo shtjellon gjerë e gjatë mbi “pedagogjinë etike... në të cilën aktet performative të jashtme (si namazi) kuptohen se krijojnë priirje të brendshme korresponduese” (135).

[18] *Ihya'*, I, 209-211.

[19] Ibid., I, 212.

[20] *Mukhtasar al-Ihya'*, 311, 324-325.

[21] Vëreni këtu se kuptimi që Gazaliu ka mbi dashurinë që i përket Vetes duhet të dallohet mprehtas nga marrëdhënia e dashurisë/Vetes në doktrina të tjera sufite. Krahaso me, p.sh., Attar, *Conference of the Birds (Kuvendi i Zogjve)*. Janë doktrina të tilla mistike – që shkojnë përtej sufizmit paradigmatic dhe të rrymës kryesore sikundër është parashtruar nga Gazaliu – që i kanë dhënë jetë sulmeve të forta të Ibn Tejmijes kundër panteizmit mistik. Shiko Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*.

[22] *Ihya'*, I, 276. Është udhëzuese që të krahasohen këndvështrimet e Gazaliut këtu me narrativën modern të ofruar nga Charles Taylor, *Sources of the Self*, sidomos 93-94.

Date Created

05/03/2018

Author

erasmusi