



Teknologjitë morale të vetes në Islam dhe Perëndim

Description

Wael Hallaq

Wael B. Hallaq, The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament (New York, Columbia University Press, 2014), Chapter 5, pp. 98-139

Paradigma e shtetit modern dhe e kapacitetit të tij të qenësishëm për të prodhuar subjekte nuk mund të gjejë asnjë terren të përbashkët me paradigmën e qeverisjes islame. Këto të dyja janë botë mjaft të largëta nga njëra tjetra. Një dimension qendror krahasimor këtu është fenomeni kontrollues i përvojës historike. Përvoja evropiane që gjeneroi shtetin modern është thjesht dhe vetëm aq: Evropiane. Qeverisja islame ka qenë sheshazi produkt i Botës Islame, i përvojave totale historike të kulturës, vlerave dhe *weltanschauung*-ëve islamë, sado të larmishme mund të kenë qenë këto përvoja në gjirin e traditës. Konstitutive në këtë diferencë është mungesa në paradigmën islame të një monarku apo shteti që kontrollonte legjislacionin. “Legjislativja” në Islam jepte një shpjegim të kënaqshëm për sundimtarin dhe për një realitet të caktuar të politikës, por ajo nuk ishte produkt i politikës apo i politikës. Absolutizmi politik që përjetoi Evropa, bujkrobëria e pamëshirshme e feudalizmit, abuzimet e kishës, realitetet çnjerëzore të Revolucionit Industrial, dhe të gjitha ato që i bënë revolucionet të domosdoshme në Evropë, myslimanët nuk i kanë ndeshur kurrë si fat i tyre. Në tërësi, dhe pavarësisht nga mizoritë e pashmangshme të jetës njerëzore dhe mjerimeve të saj (të cilat, pa dyshim, nuk janë konservati vetëm i paramodernëve), myslimanët, po të flasim krahasimisht, jetuan për më tepër se sa një mijëvjeçar në një sistem shumë më tepër egalitar dhe të mëshirshëm, dhe, ç’është më e rëndësishmja për ne, nën një sundim të ligjit që moderniteti ndershmërisht nuk mund ta njollojë me shpifje kritike.[1]

Dhe as nuk ka njohur qeverisja islame diçka të ngjashme me shkallën e mbikëqyrjes së gjeneruar nga sistemi policor dhe ai i burgjeve i shtetit modern. Këto, kaq të normalizuara dhe faktike sot, do të kishin qenë të tmerrshme për myslimanët si spektre të dominizmit dhe mizorisë. Dhe, po ashtu, sundimi islam nuk u ngatërrua aq fort as me sferën e edukimit, i cili mbeti jo vetëm privat por gjithashtu joformal dhe tej mase i aksesueshëm, duke akomoduar të gjithë spektrin e shtresave sociale.[2] Sulltanët, emirët dhe vezirët vërtet themeluan institucione të arsimit të lartë (*medresetë*), por njëlloj si gjykatësit që emëronin dhe shkarkonin, ata nuk kishin asnjë ndikim mbi atë që mësohej dhe se si mësohej. Lëndët e edukimit – pjesa më e madhe të dhëna jashtë *medreseve* mbretërore[3] – mbetën për një kohë të gjatë ato që ishin thelbësore për ligjin dhe për të plotësuar nevojat e shoqërisë, pra, për të çuar

në jetën e mirë të kërkuar. Ato pa dallim konsistonin në gjuhë (gramatikë, sintaksë), studime kuranore, tradita profetike, ligj, matematikë, mjekësi, kimi, logjikë, hermeneutikë, dialektikë, retorikë, dhe lëndë të tjera të ngjashme me ato. Ato kishin për qëllim zhvillimin e aftësive të përdorura brenda përbrenda rendit social, duke përfshirë edukimin fillor, gjykatat e ligjit, spitalet, shkëmbimet në treg, marrëveshjet tregtare, etj... Aftësi të caktuara, sikundër ishin ato të skribit dhe sekretarit, përdorshin në oborrin mbretëror në nivelin e pushtetit ekzekutiv, por këto ishin aftësi të cilat ishin gjerësisht të privuara nga përmbajtja politiko-ideologjike dhe mbetën drejtëpërdrejt të bazuara në rrjetin e ngritur civil të edukimit, që përgjithësisht kontrollohej nga Sheriati. Shkurtimisht, njëlloj si vetë Sheriati, edukimi ishte në mënyrë domethënëse i pavarur nga vullneti ekzekutiv, ku ky i fundit nuk kishte asnjë kontroll qoftë mbi substancën e tij apo mbi trajtën e tij fetaro-morale. Gjë e cila do të thotë, sërish shkurtimisht ndonëse prerazi, se aftësitë e pushtetit politik për të prodhuar subjektivitete që do të *njihnin veten e tyre* në atë pushtet nuk ekzistonin. (Ushtarët-skllëvër që ne kemi përmendur më herët[4] [kujtojmë ky është një fragment nga libri *The Impossible State* sh.p.] ishin pothuajse gjithnjë “të edukuar” nga elita e dinastisë dhe burrat e armëve, kështu që edukimi i tyre ishte relevant për biznesin e sundimit dhe të luftës; ata rronin në një izolim relativ nga popullsia dhe rendi i saj civil.)

E megjithatë, qeverisja islame ishte produktive e subjektiviteteve që bazoheshin në mënyrë paradigmatiche në Sheriat. Në qoftë se Sheriati përfaqësonte një shprehje të sovranitetit të Zotit mbi tokë, atëherë ai ishte *par excellence* konteksti në të cilin modeloheshin këto subjektivitete. Subjekti i Sheriatit ishte, për pasojë, i ndryshëm në mënyrë drastike nga subjekti që prodhon shteti modern. Duke perifrastuar Foucault (Fukonë), mund të thuhet se subjekti i Sheriatit ishte vendndodhja e kujdesit për veten, ndërkohë që njohja e vetes, ndonëse jo krejtësisht e panjohur, dërgohej në një vend të dytë e distant. Le t'i kthehemi tani kësaj çështjeje, ndonëse, përpara se të ecim më tutje, dhe në mënyrë që të minimizojmë paaftësinë tonë si vëzhgues modernë të kulturave të largëta si në aspektin hapësinor ashtu dhe atë kohor, ne duhet të trajtojmë shkurtimisht një çështje metodologjike që ka një ndikim të gjerë mbi atë çfarë do të thotë të studiosh nocionin islam të kujdesit për veten.

Qendrore për filozofinë morale moderne është pyetja: “Përse të jesh moral?”[5] – një pyetje kjo që presupozon një gjendje të veçantë të çështjeve në të cilën të qenit i ndërgjegjshëm për moralin si një kategori e dallueshme, dalluese dhe integrale merr një rol qendror, dhe ku morali nuk duhet marrë si diçka e sigurtë në vetvete. Në mënyrën që shtrohet specifikisht pyetja “Përse të jesh moral?”, në mënyrë që ajo pohohet mbi një grup të veçantë supozimesh që vendos kufizime mbi përgjigjet e pranueshme ndaj saj, dhe në mënyrën që ajo mbështetet – bashkë me këto supozime – si mbi gjenealogjinë ashtu dhe mbi formimin e shoqërisë, kjo pyetje është si e paprecedentë ashtu dhe unike. Ajo i bën jehonë një angështie fundamentale të modernitetit dhe të konditës moderne; ajo është një pyetje që tradita islame e rrymës kryesore, apo *mainstream*, në secilin prej varianteve të saj paramoderne, nuk e ka shtruar kurrë, të paktën jo në mënyrën siç e ka parashtruar diskursi modern.[6] Në fortësinë e saj, formulimin e saj dhe origjinën e saj konceptuale, kjo pyetje është moderne, duke u ngritur nga kondita moderne dhe duke e marrë atë si të mirëqenë.[7]

Ka qenë një i kuptuarit i gjerësisht i përhapur se Sheriati përbën shtegun drejt jetës së mirë, një shteg që pretendonte të garantonte mirëqenien në këtë botë dhe në amshim; së këndejmi ka dalë edhe implikimi – i cili nuk është asgjë më tepër se implikim – se moraliteti i ndërthurur me ligjin, zotërojnë të dy një teleologji, përmbushja e vërtetë e të cilëve është arsyeja e ekzistencës së tyre, apo *raison d’être*. Por kur e themi këtë, në ndarjen e dy arealeve dhe në mvëshjen atyre të dy koncepteve të ndryshme – mënyra jonë e vetme për ta shprehur atë – ne kemi kryer gabimin e parë në të shqyrtuarit e Sheriatit si persona të jashtëm nga ai. Imponimi i një leksiku të huaj, nëpërmjet të cilit njësitë diskrete konceptuale dhe organike identifikohen dhe veçohen, bëhet menjëherë pengesa e parë e të kuptuarit, akti i parë nëpërmjet të cilit objekti i inspektimit tonë epistemologjik shtrembërohet dhe përkufizohet në

mënyra që janë të tëhuajësuar për habitatin e tij natyror dhe autokton. Kjo është një tjetër mënyrë e të thënit se sapo gjuha e vëzhguesit ndërhyt me repertorin e saj e të krijuarit të dallimeve konceptuale që janë relevante dhe të përshtatshme vetëm për veten e saj, subjekti ndryshohet në mënyrë fundamentale mbi gjenezën e këtij inspektimi epistemologjik, pra, në çastin e parë diskret të ardhjes së tij në ekzistencë. Por në këtë akt të lojës së pashmangshme linguistike ne nuk bëjmë thjesht një ndryshim të kuptimeve; ne, në të vërtetë, sendërtojmë rishtazi objektet tona.

Dallimi ndërmjet ligjores dhe morales – por dhe segregimi i tyre – vërtet përbënte aktin e parë në shfaqjen në Evropën koloniale të shekullit të nëntëmbëdhjetë të lëndës akademike të “ligjit islam”. Ky “ligj” – një tjetër emërtim i gabuar[8] – përshkruhej dhe vijon të konsiderohet edhe sot e kësaj dite se ka “dështuar” që të bëjë një dallim ndërmjet morales dhe ligjores. Ky dështim i perceptuar – një gjykim konceptual standardi i të cilit ishte modeli paradigmatic i ligjit evropian – shkante deri në një akuzë të lëshuar në bazë si të mangësisë ashtu të mosfikasitetit, një padi që mbështetet fort mbi themelet ideologjike të sendërtuara nga shteti modern. Shkollarët, apo studiuesit, që krijuan dijen që quhet “ligj islam” dhe masa e të cilëve e një kulture ligjore është një masë e mbrujtur me agjensinë e ndërfutur dhe të kudogjendur të shtetit e cilësuan pakuptueshmërisht të mangët “ligjin” që jo vetëm binte përsosmërisht në rretën e moralit por varej gjithashtu nga morali për zbatim. Sepse, në *weltanschauung-un* e tyre ligjor, zbatimi nëpërmjet moralit kishte pak vlerë, në qoftë se kishte ndonjë vlerë gjithsesi. (Është analitikisht e përshtatshme që të pohohet ky mosbesim mbi historinë e pyetjes filozofike moderne “Përse të jesh moral?” por problematika e një pohimi të tillë nuk është shqetësimi ynë këtu.)[9]

Akuza gjithashtu buronte nga një nënvlerësim trashanik i forcës “morale” që rregullohej brenda traditës islame si një pjesë esenciale dhe integrale e “ligjit”. Në themel të këtij nënvlerësimi qëndronte gjykim i ideologjik i vëzhguesit në lidhje me fenë (të paktën në lidhje me fenë islame), një gjykim përplot neveri, sidomos kur feja si një forcë morale dhe teologjike konsiderohet se shkrihet me ligjin.[10] Ky gjykim, me fjalë të tjera, minon një rrokje të duhur të rolit të moralit si një formë ligjore, por dhe të fuqisë dhe forcës së tij. Evidencat historike u trajtuan, kësodore, që të përshtateshin në atë që ka sens për ne, jo në atë që kishte sens për një kulturë që e përkufizonte veten – sistematikisht, teleologjikisht, dhe ekzistencialisht – në terma të ndryshëm. Kjo neveri e rrënjësuar për religjiozen – të paktën, në rastin e “islames” në shoqëritë myslimane – shkante, në terma ligjorë, deri në mbylljen e mundësisë së të konsideruarit të forcës së moralit brenda arealit të ligjores, dhe anasjelltas. Teleologjia teiste, eskatologjia, fitimi moral i bazuar në socialen, statusi, nderi, turpi dhe shumëçka tjetër e një lloji të ngjashëm u reduktuan në rëndësi, në mos u lanë krejtësisht mënjanë, në favor të shpjegimeve të tjera që “shkojnë më mirë për shtat” brenda sistemeve tona kundërmorale të preferuara të vlerave, por spikatshëm moderne. Historia u soll tek ne, në epistemologjiken këtu dhe tani, sipas kushteve tona, kur në teori askush nuk e mohon se ishte seti ynë historiografik i kushteve që duhet të ishte nënshtruar ndaj imperativëve të shkrimësisë historike.

Ajo që lips vëmendjen tonë këtu, është, për rrjedhojë, integrimi i papenguar i forcës morale brenda botës ligjore islame. Në një kohë që përgjigjja ndaj pyetjes “Përse të jesh moral?” ishte – dhe kjo me të drejtë – tejet e qartë për specialistët e ligjit mysliman që të përligjte një reflektim të madh nga ana e tyre, pyetja jonë duhet të jetë: Si u modelua subjekti moral? Imediatësia e kësaj pyetjeje buron nga realiteti në të cilin ligji ushqehet me moralin, në *përbërjen e tij sociale me shtresa të shumta*. Sheriati, kur flasim nga pikëpamja historike, lindi nga një sfond fundamentalisht i përshpirtshëm dhe fetar i Lindjes së Mesme, dhe vijoi të evoluonte në mënyra që akomodonin shoqëritë që kishin një “ligj” të ndërthurur me moralin social dhe spiritual, dhe të mishëruar në të. Me fjalë të tjera, Sheriati historikisht nuk shpiku moral social, por më saktë e rekrutoi atë në shërbim të tij dhe e sistematizoi atë, duke u ushqyer me forcën dhe fuqinë e tij në mënyrë që të mbante në këmbë konceptet, praktikat,

strukturat dhe institucionet morale të tij. Duke kapitalizuar mbi nënshtresën sociale të moralit, duke i dhënë drejtim dhe metodë forcës së moralit shoqëror, Sheriati gjeneroi sistemin e tij “ligjor”, por të bazuar në marrëdhëniet shoqërore, të vlerave morale. Së këndejmi ka dalë dhe rëndësia fundamentale e pyetjes: Si ka funksionuar ky sistem, dhe si modelohej subjekti moral, *njësia diskrete e Komunitetit dhe e jetës komunitare?*

Pa dyshim, integrimi që Sheriati i ka bërë forcës socio-morale mund të studiohet nga një laryshi perspektivash: Historiani ligjor dhe antropologu ligjor, për shembull, mund t’i përqasen gjykatës dhe funksionimit të saj duke pasur parasysh shqyrtimin e dialektikës ndërmjet moralit dhe ligjit në riprodhimin juridik të rendit social. Këta studiues mund të fokusohen mbi gjykatën si arenë e pretendimeve morale,[11] ku doktrina ligjore formale pëson një metamorfozë në praktikë, e aplikuar, e modifikuar, e formësuar dhe e riformëzuar kjo nga aktorët e inkuadruar, përfshirë këtu palët, dëshmitarët e tyre, dëshmitarët dhe shqyrtuesit e gjykatës, publikun prezent në dëgjesë (p.sh. përfaqësuesit e komunitetit), dhe vetë *kadiun*, ndër të tjerë.[12] Fokusi do të ishte mbi funksionimin e gjykatës brenda komunitetit moral, dhe se si njëra influencon dhe i jep formë tjetrës. Një tjetër perspektivë, që është edhe shqetësimi ynë kryesor këtu, është që të shqyrtohet prodhimi i subjektit moral nga një perspektivë skematike, një perspektivë që ka avantazhin e të shpjeguarit të prodhimit të atij subjekti përpara mbërritjes në gjykatën e ligjit ose përpara të angazhuarit me “ligjin” në çdonjërin prej shqetësimeve të tij tokësore. E thënë ndryshe, gjykatës, në sajë të kufijve brenda të cilëve ajo operonte, në përgjithësi i mungonin shtyllat themeltare që modelonin subjektin moral shariatik me anë të mjeteve që ishin si në hapësirë ashtu edhe në kohë paraprake për përfshirjen e saj. Sepse subjekti merrej si i mirëqenë se ishte modeluar *tashmë* në kapacitetin e subjektit moral brenda përbrenda “ligjit” në momentin e ngjarjes gjyqësore, në momentin, pra, kur “ligji” merrete për të mirëqenë – sikundër bënte gjithnjë – prezencën e forcës morale. Në qoftë se moraliteti pa dallim e poziciononte veten brenda habitatit të “ligjit”, kjo ndodhte për shkak se subjekti i këtij “ligji”, në format e tij individuale dhe kolektive, supozohej në mënyrë të pacilësuar se ishte një agjent moral.[13] Përndryshe, vendimet gjyqësore të përgjithshme të Sheriatit nuk do të kishin patur asnjë kuptim brenda konteksteve të marrëdhënieve sociale dhe kjo nuk do të kishte qenë asgjë më tepër se sa një pjellë e imagjinatës së juristëve.

Përshkrimi ynë skematik e merr si të mirëqenë një ndërveprim teorik dhe praktik ndërmjet doktrinës ligjore dhe subjektit mysliman individual si anëtar i komunitetit. Merret si e mirëqenë se Sheriati teksa e manifestonte veten nëpërmjet doktrinës ligjore (në dispozitat e tij substantive të pavarura si edhe procedurale dhe të procesit të rregullt) kishte përfutur në shoqëritë myslimane formën më të lartë të legjitimitetit, se ai pranohej si ekzemplar i asaj çfarë “ligji” duhej të ishte dhe *është*, [14] se ishte struktura dhe paradigma kontekstuale plotësisht legjitime në të cilën “shoqëria e rregulluar mirë” funksiononte dhe jetonte, [15] dhe se praktikë e drejtë dhe e mirë ishte ajo që konformohej sipas porosive të tij. Ky ndërveprim, një dialektikë socioligjore e rendit të parë, gjen vërtetim të bollshëm sidomos në mënyrën që unë i përqasem çështjes së modelimit të subjektit moral. Theksi im mbi aspektet e ashtuquajtura rituale të ligjit pasuron supozimet në lidhje me ekzistencën historike të kësaj dialektike, sepse, në dijeninë time, askush nuk ka ngritur pretendimin se këto aspekte të Sheriatit pësuuan ndonjë shkëputje me praktikën dhe realitetin social. Madje edhe kur Orientalizmi skeptik (pasaktësisht) argumentonte për një ndarje ndërmjet “ligjit substantivë (*fikh*) të pavarur” të Sheriatit, në njërin krah, dhe praktikave shoqërore dhe politike, [16] në krahun tjetër, ai kurrë nuk vuri në pikëpyetje rëndësinë shoqërore dhe fetare (dhe, ne mund të shtojmë, praktike) të “ritualit” për myslimanët.

Parashtrohet gjithashtu se për aq sa morali shoqëror dhe fetar mbajti në këmbë Sheriatin, pjesët e ndryshme të doktrinës së *fikh’hut* përforconin njëri tjetrin në mënyra morale. Morali që u modelua në një fushë të “ligjit” përbënte një pedanë morale për përmirësimin dhe zbatimin praktik të një tjetër fushë të

“ligjit”. E megjithatë, duke qenë se këto fusha u reflektuan dhe u elaboruan në ligjërimin juridik, aranzhimi i tyre nuk ishte kurrësi i rastësishëm ose i përkëmbësishëm, por më saktë i strukturuar me kujdes për të prodhuar një pasojë të veçantë. Aranzhimi dhe forma, kësodore, u japin shumë kuptim shprehjes juridike si substancë dhe përmbajtje. Ky aranzhim tej mase i strukturuar i doktrinës ligjore shpjegon më së miri efikasitetin programatik të lëndës së subjektit ligjor (*legal subject matter*), një aranzhim që nuk i është nënshtruar deri më sot vëmendjes sonë studimore, e aq më pak analizës.

Mungesa e vëmendjes ndaj rëndësisë së këtij aranzhimi doktrinar tej mase të qëllimshëm të lëndës së subjektit duhet të lidhet detyrimisht me një tjetër dallim të krijuar nga ato disiplina moderne që sendërtuan fushën e “ligjit islam”.^[17] Për më shumë se sa një shekull, studimet moderne e kanë parë arealin ligjor të Sheriatit se përbëhet nga dy pjesë kryesore por të dallueshme, njëra e lidhur me “ritualet” dhe tjetra me të ashtuquajturin ligj në kuptimin e drejtpërdrejt të fjalës (*law proper*). Argumentohej me një besim të madh në vetvete dhe në mënyrë të përsëritur se “Ligji islam në kuptimin e drejtpërdrejt të fjalës” ishte ajo pjesë e Sheriatit e cila merrej me fushat e ligjit që përgjithësisht korrespondonte me atë që konsiderohej si “ligj” në konceptimin perëndimor. Këto fusha të “ligjit në kuptimin e drejtpërdrejt të fjalës” ishin përkufizuar si *mu’amelat*,^[18] duke treguar ato sfera që i përkisnin marrëdhënieve ligjore ndërmjet dhe midis individëve, siç ishin ligji i familjes, ligji tregtar, dhe ligji penal. *‘Ibadet* (*adhurimet*), në krahun tjetër, u referoheshin atyre ligjeve që thuhej se rregullonin marrëdhënien e njeriut me Zotin, qartësisht një grup fetar i praktikave. Rrjedhimisht, kjo sferë e ritualit do të ishte gjerësisht^[19] e lënë mënjanë nga studimet deri në fillim të shekullit të njëzet e një, kur më në fund u shfaqën shkrime shumë të pakta që trajtonin abdesin dhe pastërtinë.^[20] Por këto zhvillime nuk duhet t’i atribuohen rafinimeve në diturinë orientaliste të rrymës kryesore, apo *mainstream*, duke qenë se këto shkrime qartësisht përfaqësojnë degëzime të zhvillimeve në studimet biblike dhe kryesisht në antropologji.^[21] E megjithatë, asnjëra prej këtyre monografive, përndryshe të denja për meritë, nuk duket se i përqaset “ritualeve” si një pjesë integrale e “ligjit”, gjegjësisht, për të parë këto performanca ritualiste si përbërëse të një rrjeti të marrëdhënieve të lidhura ngushtë me pjesët e tjera “ngushtësisht ligjore”. Asnjëra prej tyre, me fjalë të tjera, nuk e ka trajtuar “ritualen” si *konstitutive* të “ngushtësisht ligjores”. Pretendimi im këtu është se segregimi i “rituales” nga “ligjorja” ishte, dhe vazhdon të jetë, një funksion i të mosvënitet re të forcës morale të ligjit, i dështimit për të çmuar implikimet morale të atyre dispozitave “ngushtësisht ligjore” të *mu’amelateve*.^[22] Si rregull, veprat ligjore të Islamit – përfshirë ato të Shiitëve Dymbëdhjetësh dhe Zejditëve – fillojnë me pesë “kapituj” apo “libra” kryesore (*kutub*, njëjës *kitab*),^[23] ku secili reflekton, në rend strikt, katër nga pesë shtyllat e Islamit, *erkan*-ët mbi të cilët shtrihet besimi në fe. Sikundër bën me dije një traditë e rëndësishme profetike, Islami

është ndërtuar mbi pesë [themele, shtylla]: [1] dëshmia e dyfishtë se nuk ka zot tjetër përveç Zotit dhe se Muhamedi është i Dërguari i Tij (*shahadetejn*)’ [2] falja e namazit (*salat*); [3] dhënia e taksës së lëmoshës (*zekatit*); [4] kryerja e pelegrinazhit (*haxhit*); dhe [5] agjërimi (*saum*) i muajit të Ramazanit.^[24]

Përveç të parës, një shqiptim kryesisht teologjik i besimit i shoqëruar as nga rregulla ligjore dhe as procedurale, pjesa tjetër (të mishëruara tashmë si praktika fetare paraislame)^[25] zënë një vend të spikatur në literaturën ligjore, duke qenë se për të gjithë historinë e Islamit janë konsideruar si themelet e fesë dhe praktikës fetare, duke përzier transcendentalen me ligjoren tokësore. Bashkë me pastërtinë (*tahare*) – një prelud dhe një kusht paraprak për namazin – ato përbëjnë sot “librat” hapës të traktateve ligjore, duke zënë një vend sa një e treta apo një e katërta e trupit të plotë të këtyre traktateve.^[26]

Të krijuara dhe të strukturuar nga besimtarët si akte devotshmërie për qëllimin e të përmbushurit të një besëlidhjeje me Zotin, veprat fetare të *‘ibadat*-eve duket se qëndrojnë larg nga pjesa tjetër e ligjit, ku aktet lidhen me objekte dhe persona tokësore, dhe ku qëllimi dhe arsyeja e ekzistencës është të

sigurojnë apo të shesin prona, të martohen, të divorcohen, të krijojnë partneritete, të padisin për dëme, etj... Prioriteti i këtyre kapitujve “ritualistë” në korpusin e përgjithshëm të veprave ligjore pasqyrohet në renditjen e tyre universale në fillim, një traditë kjo jetëgjatë që asnjë jurist nuk e ka shkelur ndonjëherë. Por kjo renditje nuk ishte thjesht një emblemë e rëndësisë dhe e prioritetit simbolik; kjo kishte një funksion që e bënte këtë grupim ritualist një ngjarje të mëparshme logjike dhe funksionale. Funkzioni ishte subkoshient, programatik, dhe thellësisht psikologjik, duke vendosur themelet për arritjen e bindjes së vullnetshme ndaj ligjit që pason, pra, ndaj ligjit që rregullon, ndër shumëçka tjetër, personat dhe pronën. Traktatet ligjore, në varësi të shkollës dhe juristit, e fillonin renditjen e tyre të dytë të ekspozesë ose me tema kontraktuale dhe monetare (si shitjet, ndërmjetësia, zotimi, partneritetet, qeraja, etj...) ose me ligjin e familjes (martesa, format e ndryshme të divorcit, kujdestaria, mirëmbajtja, trashëgimia, etj...). Zakonisht, në vijim të këtyre rregullave, ka seksione që trajtojnë shkeljet kundër jetës dhe gjymtyrëve, disa të rregulluara nga Kurani (*hudud*-et), të tjera nga parimet e hakmarrjes apo kompensimit monetar (*kisas*). Seksionet e fundit të veprave ligjore zakonisht trajtojnë gjykimin dhe rregullat e provave dhe të procedurës, dhe shpesh përfshijnë një ekspozë të *xihadit*, ndonëse në disa shkolla apo shkrime juridike, ky seksion i fundit shfaqet më herët në traktat. Ia vlen që të përsëritet se ciladoqoftë renditja e këtyre kapitujve/seksioneve/“librave”, materialet kushtuar shtjellimit të të ashtuquajturave rituale janë gjithnjë të parët, duke qenë se ato kanë përparësi universale mbi gjithçka tjetër.

Brenda kësaj renditjeje të privilegjuar, namazi vjen sërish i pari. Me pozicionet e njëpasnjëshme të trupit, ai sinjalizon nënshtrimin ndaj një fuqie më të lartë, dhe me recitimet, invokimet dhe fjalët hyjnore, ai shpreh nevojën për marrjen e kënaqësisë dhe të pëlqimit të asaj fuqie për veprat dhe sjelljen e besimtarit. Në të njëjtën frymë, agjërimi imponon një identifikim me vuajtjen e të tjerëve, duke gjeneruar dhembshuri për qeniet e tjera njerëzore, dhe madje edhe përulësi përpara tyre. Agjërimi përfaqëson një pranim të mirënjohjes ndaj Zotit për begatitë që Ai ia ka dhënë dhe vijon t’ia japë njerëzimit, duke iu mundësuar atyre që të shijojnë kënaqësitë tokësore dhe materiale. Kështu, edhe zekati, apo taksa e lëmoshës, gjithashtu shkakton empati karshi nevojtarëve dhe skamnorëve, duke e përkujtuar besimtarin për zotërimin nominal të cilësdo pasuri tokësore që ai zotëron, një pasuri kjo që Zotëruesi i vertetë mund të kërkojë ta marrë mbrapsht sa herë Ai që zgjedhë ta bëjë këtë gjë. Ky përmirësim kumulativ i njohjes së bujarisë së Zotit kurorëzohet nga akti fizikisht i mundimshëm i pelegrinazhit, duke shpërfaqur kësodore përulësinë dhe durimin e besimtarit përpara Zotit dhe krijimit të tij.

Sikundër kam diskutuar gjetkë,[27] Sheriati nuk mund të kuptohet, dhe as nuk mund të ketë funksionuar në ndonjë kontekst shoqëror, pa aspektet e tij morale. Sheriati pa një komunitet moral (i cili presupozon një individ me baza morale) nuk ka qenë Sheriat. Dhe moraliteti – ligjor, social apo çfarëdolloj tjetër – i gjurmon burimet e tij në masë të madhe në forcën performative të pesë shtyllave. Morali që aktivizonte nënshtrimin e vullnetshëm ndaj autoritetit të “ligjit” *konstituohet* nga këto akte performative. Fakti që atyre u jepej një peshë dhe prioritet parësor ishte dëshmi jo vetëm për domethënien e tyre fetare ritualiste, por gjithashtu, në mos kryesisht, për forcën e tyre morale themeltare. Të përjashtosh këto shtylla nga *fik’hu* do të thotë të shkëputësh themelet morale të ligjit, ta bësh këtë të fundit të zbrazët nga shtysa më imponuese për respektim juridik. Një ligj i *mu’amelat*-eve i zhveshur nga paraqitja e *ibadat*-eve është, kësisoj, një ligj jo vetëm i mangët në forcën morale, por gjithashtu një ligj që është i pazabtueshëm, aspak frytdhënës, dhe shpesh i pazbatueshëm. (Për rrjedhojë, është kuptimplotë që guvernatorët e Indisë britanike – jo më pak Cornwallis dhe Hastings – e shihnin Sheriatin të shkujdesur dhe tejet të butë në sferën e ligjit kriminal dhe në shumëçka tjetër.)[28]

Përpara se të vijojmë më tutje, lipset thënë patjetër diçka rreth shehadetit të dyfishtë, një shqiptim që nuk gjen asnjë trajtesë në veprat ligjore. Për aq kohë sa Sheriati konceptualisht qëndronte në një

marrëdhënie intime me linguistikën, logjikën, metafizikën, dhe teologjikën, shehadeti i dyfishtë e ka rrënjën në një grupim besimesh teologjike vatra e të cilave është *'ilmi* (dija teorike), jo *'amal-i* (praktika dhe veprat fetare). Ky parashtrim teorik, që përkufizon caqet e shehadetit të dyfishtë, shpjegon arsyen e përjashtimit të tij nga veprat e *fik'hut*. Megjithatë, përjashtimi është ngushtësisht formal, duke qenë se ka të bëjë me një logjikë të veçantë të organizimit të lëndës bazë (subject matter) dhe me të përvijuarit e linjave të ndarjes ndërmjet fushave të ndryshme e megjithatë të ndërlidhura të diskursit.

Si një përzierje konceptuale, shehadeti i dyfishtë është një vërtetim për ekzistencën e një Rendi më të Lartë, e një rendi që është i plotfuqishëm dhe i gjithëdijshëm, i cili rron përgjatë përjetësisë, të cilin nuk e zë gjumi, i cili di veçantitë më të imta të ndodhive tokësore, dhe i cili mban shënime, e megjithatë, Ai është i gjithëmëshirshëm, i dhembshur, i dashur, dhe pafundësisht falës.[29] *Ai është gjithçka në kontradiktat e tyre*. Asnjë atribut i vetëm i qenies së Tij nuk i nënshtrohet analogjisë me krijesat e tjera.[30] Dhembshuria, dashuria, ndëshkimi dhe zemërimi i Tij janë vetëm attribute homonime, e vetmja mënyrë me të cilën njerëzit mund ta kuptojnë Atë, të lidhen me Atë, ta adhurojnë Atë, dhe ta duan Atë. Cilido atribut i dhembshurisë apo ndëshkueshmërisë që ne mund t'i mveshim Atij, ai atribut në vetvete nuk është si asnjë tjetër që ne njohim, deklarata “nuk ka asnjë zot tjetër veç Zotit” është një flamur i dorëzimit ndaj këtij Rendi më të Lartë, ndaj gjithçkaje dhe çdo gjëje që Ai është. Në qoftë se ne kërkojmë afërsi me Atë, ne po kërkojmë ato attribute që ne duam dhe kërkojmë të shmangim ato që ne nuk duam. Nuk është thjesht frika nga ndëshkimi që na shtrëngon ne të bëjmë gjënë e duhur, por dëshira për dashurinë, dhembshurinë, bujarinë, paqen, dhe rehatinë e përjetshme të Tij, si edhe joshja nga ato.[31] Ai nuk është një njësi njëdimensionale e tmerrit dhe e frikës, Inkuizitori, Inspektori i Akteve të Këqija, që pret gabimin dhe prapësinë më të vogël për të brofur në shansin për të ndëshkuar. Më saktë, Ai është falës, dhe, ç'është e vërteta, përpara gjithçkaje tjetër, Ai është i Dhembshuri dhe i Mëshirshmi (*al-Rahman al-Rahim*), dy emrat nëpërmjet të cilëve ai njihet gjerësisht, dhe, universalisht, dy cilësi që e shpërfaqin atë në të gjithë ligjërimin mysliman tokësor dhe të kësaj bote.

Ndëshkimi hyjnor mund të shihet si një analogji me shtrëngimin që bën shteti modern, por kjo analogji, në rastin më të mirë, është e papërsosur. Për ata që e meritojnë, ndëshkimi i Zotit është i tmerrshëm dhe përjetësisht i dhimbshëm, deri në atë masë dhe cilësi sa që nuk mund të përfytyrohet nga mendja njerëzore. Për keqbërësit e vegjël dhe jo aq të vegjël, Ai është falës dhe i mëshirshëm. Pendimi është i frytshëm. Jo vetëm që shumë akte të këqija mund të falen, por veprat e mira shpërblehen dhe, në peshën e tyre të përgjithshme, kanë një *efekt kompensues* kundrejt veprave të këqija.[32] Kësisoj, shpërblimi është eksponencial. Të bërit mirë dhe të kryerit e veprave dobiprurëse shton meritën e një njeriu, e mbajtur shënim kjo me përpikmëri në librin e tij transcendental të llogarive. Dhe *kushdo* ka një libër të llogarive. E gjitha kjo nënkupton se tërësia e veprave të një individi vendoset në peshore dhe ato nuk qëndrojnë, një e nga një, si përcaktuese të gjykimit të Zotit. Ky njehsim i stimujve lë vend për shumë hapësirë në trajtimin e çështjeve të jetës dhe të ngasjeve tokësore, për t'u angazhuar me botën dhe punët e kësaj dynjaje. *Ajo që ka rëndësi është llogaria e mbrame e shumës totale të veprave të individit*, ku llogaria është një njehsim i veçantë që është integral për konceptimin e shpallur të drejtësisë së Zotit, si dhe i qenësishëm për këtë konceptim.[33] Në këtë mënyrë, të bësh mirë është me përkufizim të jesh “afër Zotit” (*kurba*) në këtë jetë dhe në jetën e amshuar, të jesh i dashur dhe në pritje të rahmetit, apo hirit, dhe begatisë së tij. “Nuk ka zot tjetër veç Zotit”, tekembramja, mishëron, por nuk e maskon, tërësinë e këtyre marrëdhënieve me Krijuesin, në kërcënimin dhe premtimin e tyre.

Pjesa e dytë e shehadetit – se “Muhamedi është i dërguari i Zotit” – modulon dhe çimenton lidhjen ndërmjet efektivitetit të fuqive hyjnore, përfytyrimit të potencialit të tyre të aktualizuar, dhe realitetit praktik të besimtarit. “Mesazhi”, e shënuara latente te shenjuesi Muhamed, përbën hallkën lidhëse, metodën e të krijuarit të lidhjes epistemologjike ndërmjet të njohurës dhe të panjohurës. Është pikërisht

ky Mesazh që lajmëron Sheriatin, dhe ndodh me pranimin e plotë të këtij lajmërimi që subjekti pajtohet me rregullat e rendit që quhet Sheriat. Kësisoj, duke përmbajtur presupozime latente të teorisë dhe dijes, shehadeti i dyfishtë është, nga perspektiva e *fik'hut*, një qëllim në vetvete dhe prej vetvetes. Nuk mund të bëhet asgjë më tepër në lidhje me të se sa të kërkohet shqiptimi i tij fizik, duke e marrë si të mirëqenë se kjo bëhet me vendosmërinë e plotë.[34] Pjesa tjetër është e fshehur në botën cerebrale dhe emotive të besimtarit.

Pastërtia (*tahare*), ka shkruar një jurist, është “çelësi i namazit”, ku ky i fundit është “shtylla më e sigurtë e Islamit mbas shehadetit të dyfishtë.”[35] Ndonëse nuk është një nga shtyllat (*erkan*) e fesë, pastërtia si një temë juridike zë një pozicion relativisht të spikatur, e vërtetuar kjo me bollëk nga fakti se trajtimi i saj në veprat ligjore zë një hapësirë përafërsisht të barabartë me secilën prej pesë “shtyllave” (përpos shehadetit të dyfishtë),[36] gjegjësisht namazi, zekati, agjërimi dhe pelegrinazhi. Veprat juridike ndryshojnë së tepërmi mbi porosinë e detajuara mbi atë se si të lahesh dhe cila sipërfaqe të trupit duhen larë. Por pavarësisht se cilën doktrinë përvetëson juristi, pastërtia duhet të jetësohet sipas porosive të asaj doktrine në fjalë.[37] E megjithatë, pastërtia nuk është e kufizuar në trupin e besimtarit, por më saktë shtrihet te petkat e tij, vendi në të cilin ai ka për qëllim që të falet, dhe në vetë masën e ujit të përdorur për t'u larë. Sërish, një hapësirë e bollshme i jepet diskutimeve rreth asaj se çfarë është pastërtia dhe papastërtia rituale, ku shtrihet kjo e fundit qenësisht, dhe ku e si mund të largohet.[38] Efekti i përgjithshëm është një mori detajesh, ku secili kërkon jo vetëm një vëmendje të ngushtë nga besimtari, por madje edhe kryerje të kujdesshme. Për sa kohë që ato ngërthejnë gamën e plotë të akteve të kërkuara të pastrimit, ato përbëjnë një sistem të plotë të ortopraksës që njëkohësisht përgatit besimtarin apo besimtaren për realizimin e aktit të namazit, dhe ajo apo ai e disiplinon veten e saj apo të tij të brendshme dhe trupin në mënyra programatike. Ky disiplinim, i përsëritur përgjatë gjithë jetës prej adulti dhe duke mbajtur parasysh qëllimin e tij fundor, është i ngopur si me spiritualitet ashtu dhe me psikologji.

Sido që të jetë, kushti kryesor për vlefshmërinë e abdesit – sikundër ndodh në të gjitha format e adhurimit – është cilësia tejet e rëndësishme e qëllimit (*nijje*, ajo që në shqip njihet si nijeti sh.p.).[39] Adhuresi/ja duhet të ketë qëllimin që të pastrojë veten kur fillon e lan fytyrën, hapi i parë në këtë performancë. *Nijeti* ndodh në zemër (*kalb*), mjeti i të menduarit racional dhe streha e arsyes. Nijeti mund të shoqërohet ose mund të mos shoqërohet nga një shqiptim verbal, ndonëse disa juristë e kërkojnë atë detyrimisht.[40] Duke operuar në një rrafsh psikologjik të thellë, *nijeti* është një gjendje e brendshme prania e së cilës i jep secilit akt të adhurimit identitetin e tij, duke e ndarë atë nga akte të tjera identike që nuk i përkasin kategorisë së adhurimit; p.sh., larja e fytyrës ose dhënia e parave të tjerëve. Ky i fundit mund të jetë një akt i pagesës së taksës-lëmoshë (*zekatit* që gjithashtu kërkon *nijet*) ose thjesht një pagesë për një send të blerë, ndërkohë që i pari mund të jetë një akt i *tahare-s* (“pastrimi ritual”) ose një akt tokësor i freskimit të vetes. *Nijeti* përbën një ndërgjegjësim rreth aktit individual, si dhe një besim në vetvete, se ai përmbush një qëllim të veçantë që kategorizohet drejtpërdrejt si një akt adhurimi. Aktet që nuk mund të pëshqëllohen me ndonjë akt tjetër nuk kërkojnë *nijet*. [41]

Prania e *nijetit* në performancën e përsëritur të një akti ritual është, për rrjedhojë, garanci se akti nuk konstituohet në një performance mekanike fizike të zbratur nga përmbajtja, por është më saktë i gdhendur në mendje dhe në shpirt, në aftësitë racionale dhe emotive, në çdo performancë individuale, a thua se akti çdonjërën herë po kryhet për herë të parë. Rëndësia dhe pasoja e të mbrujturit të çdo performance rituale me origjinalitetin e qëllimit ka qenë e çmuar fort nga juristët. Përnjëmend, ka qenë një “çështje e qartë prej vetvetiu” se “aktet e *kurba-së* (afrisë me Zotin) janë të bazuara krejtësisht mbi *nijetin*,” që është një mënyrë tjetër për të thënë se “një akt pa *nijet* nuk mund të konstituohet kurrë si akt adhurimi.”[42] *Nijeti* është zemra, fryma dhe palca kurrizore e veprave fetare, mbi të cilin bazohet

vlefshmëria dhe pavlefshmëria e tyre.”[43] Megjithatë, të kesh për qëllim, apo të bësh *nijet* për një akt adhurimi presupozon një prirje emotive nga ana e individit. Do të ishte e pakuptimtë që të provohej përmbushja e një obligimi fetar në qoftë se kryerësi nuk e pëlqen kryerjen – në qoftë se, pra, *nijeti* ngec në një rrjet emotiv të ngurrimit apo pendesës për ta kryer resentment. Duke qenë se Zoti duhet dashuruar, edhe kryerja e akteve të drejtuara kah Ai duhet dashuruar gjithashtu, sepse *nijeti* presupozon dashuri. Një hadith i mirënjohur bën me dije se “Më i miri i njerëzisë është ai që e admiron thellësisht (*‘ashika*) adhurimin, ai i cili e përqafton dhe e dashuron atë (*ahabbe*) me gjithë zemër; ai i cili e vë trupin e tij në kontakt me atë; ai i cili i kushtohet atij; ai i cili nuk ka asnjë gajle në këtë dynja se a zgjohet të nesërmen i varfër a i pasur.”[44]

Si një element konstitutiv i namazit dhe një kusht për vlefshmërinë e tij, *nijeti* kërkohet për të pohuar ndërgjegjësimin e një personi rreth natyrës obligative të këtij akti dhe për të deklaruar se cilin prej pesë namazeve ditore ka për qëllim që të kryejë. Një tjetër element konstitutiv është invokimi i hapjes (*tekbirat el-ihram*), që përbëhet nga deklarata “Zoti është i Madh”, që ka për qëllim t’i përkujtojë namazliut, apo kryerësit, rëndësinë e këtij akti adhurimi, të statusit të lartësuar dhe madhështor të Atij të cilit i falet. Është e rekomandueshme që adhuresi të shqiptojë Lutjen e Hapjes (*du’a el-istiftah*), e cila shpall besimin monoteist të personit dhe besnikërinë e tij ndaj Zotit Një e të Vetëm. Ky shqiptim mund të ndiqet nga një tjetër, që kërkon mbrojtje nga Zoti kundër Shejtanit (*ta’av-vudh*), ku kjo e fundit nënkupton të gjitha ngasjet për të bërë atë që është më pak se morale. Në këtë pikë, dhe përpara çdo akti të përkuljes, *Fatihaja*, kapitulli Hapës i Kuranit, recitohet e tëra dhe përmbillet me një *te’min*, ratifikimin solemn “Amin”. Përpara aktit të parë dhe/ose të dytë të përkuljes, besimtari nxitet që të recitojë një kapitull kuranor, sado i shkurtër qoftë ai.

Përkulja (*rukujja*), në formën e saj minimale, kërkon një lakim aq sa të vendosen pëllëmbët e duarve mbi gjunj, dhe kjo pasohet nga pushim, pastaj një lavdërim i Zotit (*tesbih*). Kur ngrihet nga ky pozicion për të qëndruar drejt, pozicioni i trupit duhet të jetë përsosmërisht drejt, në mënyrë që ky pozicion të mos ngatërrohet me përkuljen. Fakti se duhet të garantohet një qëndrim drejt, bëhet me synimin për të bërë pagabueshmërisht të qartë identitetin e aktit të uljes së ballit në tokë (*suxhud*), apo sexhdes, për ta izoluar atë si një gjuhë të qartë të bindjes, nënshtrimit dhe përunjësisë. Sa më drejt të mbahet trupi, aq më të qarta do të jenë proceset e përkuljes dhe uljes së ballit në tokë, duke pushuar në këtë pozicion të paktën për një moment (sërish, për të garantuar identitetin e aktit si një akt nënshtrimi). Për t’u cilësuar si ulje e ballit në tokë, koka duhet të jetë më e ulët se pjesa e poshtme e shpinës, një pozicion ky që ka për qëllim që të përforcojë përunjësinë. Si një metaforë, ky pozicion parandalon mundësinë e të takuarit ndërmjet syve të adhuresit dhe të atyre para të cilit ai po vë ballin në tokë, apo po bën sexhde. Çdo pengesë fizike që parandalon uljen e plotë të ballit në tokë, p.sh. shtatzënia apo dhimbja e shpinës, e çbën këtë kërkesë përderisa personi e ka të pamundur ta kryejë atë.[45]

Me qëllimin për të vendosur një lidhje dhe afërsi (*kurba*) të caktuar midis adhuruesit dhe Zotit të tij, namazi, sikundër kam aluduar, është më i rëndësishmi nga të gjitha aktet fetare mbas *shehadetit*. Prandaj, çdo adult që hiqte dorë qëllimisht nga falja do të akuzohej për apostazi. Namazi ishte kaq fundamental saqë ai kishte dallimin e të qenit e vetmja performancë rituale që ishte shoqëruesja e pandashme e besimtarit. Duke pretenduar një minimum prej pesë aktesh performative në ditë për gjithë jetëgjatësinë e një adulti, namazi tejkalon në rëndësi çdonjërin prej katër obligimeve të tjera: *shehadetin*, pelegrinazhin (i kërkuar një herë në jetë), agjërimin (e Ramazanit plus disa periudha me zgjedhje), dhe taksën-lëmshë, apo zekatin (një herë në vit). Çdonjëri mysliman i cili është adult dhe *compos mentis*, apo mendërisht i shëndoshë, duhet të falet, dhe teknikisht mosha madhore nis në pubertet, por praktikisht, dhe për qëllime të disiplinimit të hershëm, nis në moshën dhjetë vjeçare.[46]

Është domethënëse që praktikisht obligimi për t'u lutur fillon në këtë moshë të re. Askund jashtë "shtyllave" nuk vendoset një obligim mbi individët që nuk kanë arritur moshën madhore, dhe kjo e fundit në mënyrë normative përkufizohet se ndodh në pubertet, ndonëse kjo gjendje fiziologjike duhet të shoqërohet gjithashtu nga aftësia e plotë mendore. Hyrja në pubertet pa këtë aftësi nuk do të bëjë të mundur që të ndodhë ky kalim. Në çdo sferë tjetër të ligjit, mosha madhore që i jep jetë gamës së plotë të detyrimeve dhe të drejtave është një moshë që duhet të jetë në përpjestim të drejtë me pjekurinë mendore (*rushd*), një gjendje e intelektit kjo që tregon aftësinë e individit për të vepruar me maturi dhe përgjegjësi (*salah*) në ndjekjen e nevojave dhe kërkesave të jetës. Një person i cili ka hyrë në moshën e pubertetit, por të cilit vijon t'i mungojë cilësia e mprehtësisë e nevojshme për të administruar punët e tij apo të saj, do t'i nënshtrohet moslejimit ligjor (*hexhr*), rast në të cilin caktohet një kujdestar për të vepruar për llogari të tij apo të saj. Ky pozicion juridik normativ, në mënyrë mjaft jotipike, braktiset krejtësisht në rastin e namazit. Në këtë mënyrë, në moshën dhjetë vjeçare, një person mund të disiplinohet për faktin që dështon në kryerjen e këtij akti, ku arsyetimi është se aty nga koha që hyn në moshën madhore (pra, në pubertet), nga ai ose ajo pritet që jetë një praktikues apo praktikuese e përkryer e namazit. Sepse ndërkohë që angazhime të tjera në "ligj" nuk kërkojnë ndonjë përgatitje paraprake dhe, për pasojë, mund të përmbushen menjëherë kur vjen mosha madhore, namazi përbën një proces të ndërlikuar të performancave të jashtme dhe të brendshme që kanë nevojë të mësohen me kalimin e kohës. Të prodhosh subjektin moral të "ligjit" do të thotë të shkaktosh tek individ, tek secili individ, pasojat programatike që sjellë në jetë namazi. Në qoftë se puberteti/mosha madhore fut obligimin ligjor në tërësi, atëherë subjekti moral duhet të jetë i modeluar tashmë përpara fillësës së këtyre obligimeve.[47]

E kufizuar në sferat trupore dhe shpirtërore, shtytja drejt moralit e namazit nuk shtrihet te të gjitha aspektet jetike të universit material, social dhe psikologjik të besimtarit. Së këndejmi del dhe nevoja për të vënë në lëvizje "shtyllat" e tjera, më kryesorja ndër të cilat është *zekati* (taksa-lëmshë), e cila, sipas renditjes kuranore, vjen menjëherë pas namazit në rëndësi. Ndër të gjitha "degët" e ligjit, *zekati* është unik në atë se ai ka një karakter dualist: në njërin krah, ai është një pjesë integrale e "ritualit" fetar, dhe, në krahun tjetër, ai funksionon si një sferë ligjore substantive, duke u konstituuar si një "ligj taksash". Për aq sa përgjegjësia financiare e bazuar në shoqëri shkrihet me ritualin, rituali shkrihet në përgjegjshmërinë morale për mirëqenien e shoqërisë. Njëllonj si trusti bamirës i kudogjendur (*vakëfi*), *zekati* ka qenë njëri nga instrumentet më të rëndësishme të drejtësisë sociale.[48]

Me kuptimin e fjalëpërfjalshëm "ritje", *zekati* bart konotacionin e zgjeruar të të paguarit të rritjes mbi pronën me synimin për ta pastruar atë pronë. Në njërin kuptim, *zekati* është paralelja financiare/materiale e pastrimit ritual, apo abdesit: pikërisht sikundër larja heq ndytësinë rituale, *zekati* largon barrën morale që shoqëron grumbullimin e pasurisë. Me fjalë të tjera, dhe për të konstatuar një parim kryesor islam, *të jesh i pasur është potencialisht një detyrim moral që lips shpërndarje, dhe mjeti i një shpërndarjeje të tillë është ndaria e asaj pasurie me ata që janë nevoitarë.* Ndaria e teprisë në

pasuri me përfituesit e specifikuar në Kuran (skamnorët, nevojtarët dhe udhëtarët) shihet jo vetëm si një mjet i tillë i pastrimit, por, ndër të tjera, reflekton gjithashtu besimin se të gjitha gjërat, në fund të fundit, i përkasin Zotit, dhe se myslimanët janë kujdestarët e pasurisë tokësore që kanë në përgjegjësi, dhe, për më tepër, edhe për mënyrat në të cilat ata e shpenzojnë atë. Grumbullimi i pasurisë është një shkak për ndëshkim hyjnor si edhe për dënim të përjetshëm në Jetën e Amshuar.[49]

Pagesa e *zekatit* është e detyrueshme mbi çdo mysliman, mashkull a femër qoftë, përfshirë – sipas Malikitëve, Shafiive, Hanbelitëve dhe Dymbëdhjetë Imamitëve – individët e mitur dhe të çmendur.[50] Njëlloj si në rastin e namazit, imponimi i zekatit mbi të miturit ka një pasojë akulturoese, duke shkaktuar një shtysë morale në një moshë të re dhe duke e përgatitur individin, kur ai arrin moshën e pjekurisë, për përgjegjshmëri karshi mjedisit të tij apo të saj shoqëror. Obligimi i imponuar mbi të çmendurin buron nga aspekti financiar i *zekatit*, kundërpala e atij aspekti që është ritualist i ndërthurur me moralin.

Për të qenë i vlefshëm, *zekati*, njëlloj si performancat e tjera rituale, duhet të jetë i shoqëruar nga *nijeti*. [51] Domosdoshmëria e *nijetit* heq një vizë të trashë të ndarjes midis kryerjes së vullnetshme dhe fakultative për hir të Zotit, në njërin krah, dhe shtrëngimin që përfshihet në atë që këtu mund të përkufizohet si taksim sekular, në krahun tjetër. Megjithatë, *nijeti* parandalon, nga ana e subjektit, një kuptim të obligimit të imponuar.

Ndoshta, një detyrë mund të dallohet nga një obligim i imponuar në atë se ka një kufi të gjerë të diferencës ndërmjet të kërkuarit të më të mirës që dikush *mund* të japë dhe asaj që dikush *duhet* të japë pavarësisht nga gadishmëria apo aftësia. Në kundërdallim me normën e taksimit në të gjitha vendet e industrializuara (pa përmendur mënyrën gati-gati amorale të saj), *zekati* vendoset përgjithësisht në normën e 2.5 përqind të rritjes së pasurisë së dikujt, mbasi të jenë zbritur të gjitha shumatat e nevojshme për të jetuar. Ky përjashtim, i njohur si *nisab*, përfaqëson një madhësi apo vlerë të pasurisë poshtë të cilës nuk mund të vendoset *zekat*. Një pronë me vlerë që luhatet ndërmjet dy *nisabëve*, gjegjësisht, një pronë që nuk ka arritur *nisabin* tjetër, përjashtohet nga vendosja e taksës mbi diferencialin. Për shembull, në qoftë se *nisabi* i një malli të caktuar është pesë, një person i cili zotëron nëntë njësi të këtij malli do të paguante *zekat* vetëm mbi pesë të parat.[52]

Në një kuptim të rëndësishëm, *zekati* përfaqëson njëkohësisht një zgjerim dhe një shtim të namazit, sepse ndërkohë që namazi i jetësohet shpirtit dhe trupit, *zekati* transcendon kufijtë imediat të konstituimit psikologjik, duke krijuar përgjegjshmëri morale për sferën që shtrihet përtej vetes. Nuk është vetëm trupi që nënshtrohet, por gjithashtu edhe sfera materiale në fjalë që bie nën komandën e saj. Taksimi i pasurisë është, për rrjedhje, jo vetëm një argument praktik i përgjegjshmërisë dhe përgjegjësisë sociale (që përkthehet në “të bërit e gjësë së duhur karshi nevojtarëve dhe skamnorëve”) por edhe një mënyrë e tërthortë për të garantuar nënshttrim tërësor fizik.

Ndërkohë që *zekati* është i projektuar për të zbutur trupin nëpërmjet të taksuarit të asaj pasurie materiale nëpërmjet së cilës sigurohet kënaqësia trupore, agjërimi (*saum*) angazhon vetë trupin e besimtarit në një tjetër rrafsh të taksimit.[53] Ai është një taksë mbi mishin dhe trupin e besimtarit, mbi vetë ushqyerjen me të cilën jeton. Ky kuptim i taksimit fizik është i qartë në faktin se ndonëse agjërimi zakonisht asociohet me muajin e Ramazanit, ai luan role të tjera të rëndësishme, më e spikatura e të cilave është pendesa apo shlyerja.

Agjërimi gjatë Ramazanit është i detyruar, kjo me marrëveshje universale. Të përjashtuar nga detyra për të agjëruar janë të sëmurët, gratë shtatzëna, gratë në fazë gjidhënieje, të moshuarit, udhëtarët në largësi të gjata dhe udhëtime të lodhshme, si dhe personat të cilëve mund t’u kërcënohet shëndeti në qoftë se u nënshtrohen këtij akti. Të gjithë të tjerët duhet të agjërojnë. Për të qenë e vlefshme,

abstenenca duhet të përfshijë tërësisht dhe njëkohësisht gjithë ushqimin, pijen, seksin dhe lojën seksuale, dhe duhet të fillojë në agim dhe duhet të mbarojë në perëndim. Subjekti duhet të jetë individ mysliman në moshë madhore, pa pengesat e çmendurisë apo papastërtisë, pasi të dyja këto e bëjnë të pavlefshëm agjërimin. Moshë madhore, për qëllimet e agjërit, fillon rreth moshë dhjetë vjeçare, ku fillimi i hershëm – sikundër është vënë në dukje më sipër – konsiderohet si një domosdoshmëri për të rrënjësuar praktikën në fjalë të fëmijët të cilët do të duhet të përmbushin këtë obligim të mundimshëm në mënyrën më të plotë kur ata të hyjnë në pubertet. (Implikimi këtu, sikundër në rastin e namazit, është se, deri në pubertet, disa gabime pakujdesie mund të tolerohen.)^[54] Menstruacionet dhe gjakderdhja pas lindjes, ndër papastërtitë e tjera, e bëjnë të pavlefshëm agjërimin.^[55] Kështu ndodh edhe me mungesën e qëllimit paraprak (*nijetit*), i cili është i domosdoshëm për ta quajtur atë të vlefshëm. Gjatë Ramazanit – apo gjatë çdo periudhe vullnetare të agjërit – qëllimi që ka të bëjë me ditën tjetër duhet të deklarohet në çdo ditë pararendëse ndërmjet *iftarit* (çeljes së agjërit) dhe dritës së parë të agimit (kur rifillon agjërimi). Qëllimi duhet të jetë i pranishëm deri në fundin e ditës së agjërit. Dështimi në ruajtjen e qëllimit, madje edhe për kohëzgjatjen më të shkurtër, është shkak për pavlefshmërinë e agjërit.^[56] Që *nijeti* luan këtu një rol psikologjik po aq të rëndësishëm sa ç'ka edhe në namaz nuk ka nevojë për komentim të mëtejshëm.

Agjërimi nuk është i kufizuar në muajin e Ramazin. Gjatë periudhave të tjera të caktuara të vitit, agjërimi rekomandohet mbi baza vullnetare (*tatav-vu*), ku kjo është një paralele si performuese ashtu edhe konceptuale e *zekat ul-fitrit*. Ndërkohë që agjërimi me zgjedhje përfaqëson një akt shtesë sakrificë që përfshin trupin, *zekat ul-fitri* përplotëson më tutje këtë sakrificë në termat e zotërimit të jashtëm të trupit. Në këtë mënyrë, një hallkë lidhëse shpirtërore dhe materiale krijohet ndërmjet individit të taksuar/agjëruar dhe komunitetit në të cilin ajo apo ajo rron: pikërisht atje ku individit e privon veten e tij apo të saj që ai apo ajo kontribuon për kënaqësitë fizike të të tjerëve. Ushqimi që ai apo jo nuk konsumon është ajo që do të konsumojnë të tjerët që kanë nevojë për atë.

Agjërimi, njëlloj si *zekati*, është kështu i lidhur ngushtë me ato fusha të ligjit që rregullojnë aspekte të ndryshme të jetës shoqërore dhe ekonomike. Pikërisht sikundër *zekati* sjellë në jetë nocionet e bamirësisë që mbajnë në këmbë sipërmarrjet filantropike (siç është *vakëfi* tej mase i rëndësishëm),^[57] agjërimi, përderisa përbën kontroll mbi dëshirat seksuale, sjellë në jetë konceptime të disiplinës sociale. Duke patur parasysh që qëllimi i “institucionit” fort të rekomanduar të martesës, të paktën pjesërisht, ishte që të kufizonte *zinanë*,^[58] agjërimi seksual siguron nënshtresën psikologjike të disiplinimit të shpirtit dhe trupit për të shmangur këtë praktikë të neveritshme dhe kriminale. Agjërimi, për rrjedhojë, përfaqëson majën e ajsbergut: si një ritual social i fuqishëm, ai qëndron me forcë dhe psikologjikisht përfund sferave ekonomike, sociale dhe morale, dhe ç'është e vërteta edhe i strukturon ato.

Në themel të agjërimit shtrihen arsyetime të ndryshme, ku të gjitha kanë për synim që të trajnojnë veten për të përfunduar dhe shtuar dhembshurinë, disiplinimin e vetes, dhe mirënjohjen si karshi Krijuesit ashtu edhe krijimit. Të përjetuarit e urisë dhe etjes nëpërmjet agjërimit e kufizon shpirtin dhe e trajnon trupin për të kontrolluar dëshirat fizike dhe mendore. Kjo të mëson dhembshurinë për të varfërit, në jetën e të cilëve uria është mbizotëruese. *Zekati*, për rrjedhojë, vjen e përplotëson agjërimitin, sepse ndodh vetëm nëpërmjet këtij të fundit që arsyetimi i *zekatit* shpaloet dhe bëhet i kuptueshëm. Krahas kësaj, përvoja e vërtetë e etjes dhe urisë shërben si një përkujtesë e fortë e begative të Zotit mbi ne, e ekzistencës bujare që Ai krijoi për ne. Ajo është një instrument për të falenderuar Dhënësin (*Mun'im*). Në këtë mënyrë, agjërimiti bëhet një tjetër shpjegim i arsyeshëm për *zekatin*, kësaj here jo në marrëdhënie me të varfërit, por më saktë në marrëdhënie me botën natyrore që na rrethon dhe me vetë natyrën që na bën ne ajo që ne jemi. Abstenca nga seksi dhe kënaqësitë e tij të mëson jo vetëm vetëkontrollin, por gjithashtu edhe një vlerësim të asaj natyre.

Në qoftë se agjërimiti do të ndërpritej joqëllimisht nga akte çvleftësuese (përfshirë gabime, apo dhe harresën), besimtari duhet të kompensojë (*kada'*) ato ditë në tërësinë e tyre, madje edhe në qoftë se mosvlefshmëria e ka prekur agjërimitin pak kohë përpara çeljes së agjërimit. Aktet e qëllimshme të ngrënies, pirjes dhe të kryerit të seksit çvleftësojnë agjërimitin dhe kërkojnë pendesë (*keffare*) krahas *kada'*-së. *Keffare*-ja mund të përmbushet duke çliruar një skllav mysliman në gjendje të mirë fizike, por në qoftë se nuk bëhet kjo duhet agjëruar dy muaj të njëpasnjëshëm, dhe në qoftë se nuk bëhet as kjo atëherë duhen ushqyer gjashtëdhjetë skamnorë. Gratë që angazhohen në akte seksuale gjatë agjërimit duhet të kompensojnë agjërimitin, por çlirohen nga detyrimi për të kryer aktet e ndëshkimit që sjellin pendesën.[59]

Në fund, i mbрами nga aktet ritualiste që shtojnë nënshtrimin si të trupit ashtu dhe të shpirtit është pelegrinazhi. I klasifikuar si “shtyllë”,^[60] ai është i detyrueshëm për çdonjërin prej besimtarëve të paktën një herë në jetë, ku nënkuptimi i fortë është se cilido që heq dorë solemnisht nga ai mund të quhet femohues. Dhe sikundër ndodh në të gjitha “shtyllat” e tjera, ndëshkimi për dështimin e përmbushjes së tij është më pak për shkak se një person po e braktis komunitetin e besimtarëve dhe më shumë për shkak se pelegrinazhi është i domosdoshëm në mënyrë që të garantohet një nënshtrim i plotë ndaj grupit të pesë ritualeve performuese. Kjo është arsyeja përse nuk ka pasur, në dijeninë time, asnjë diskutim në gjirin e juristëve në lidhje me situatat ku një besimtar do të kryente të gjitha shtyllat përpos njëres. Me fjalë të tjera, heqja dorë solemnisht nga një shtyllë nuk ishte një shënjes politik i identitetit fetar apo një shënjes i një refuzimi ideologjik të fesë. Më saktë, refuzimi i ndërgjegjshëm i një “shtylle” të vetme shihej kryesisht – ndonëse në nivelin e supozimeve fundamentale themelore – si dështim për të plotësuar një grup aktesh dhe performancash fetare që plotësojnë programin e të modeluarit të individit fetar, subjektit moral. Humbja e performancave në një “shtyllë” të vetme do të thotë të ngatërrohesh me shumën totale të pasojave që grupi i performancave të pesë shtyllave kanë për qëllim që të arrijnë si shumë totale. Është pikërisht në këtë kuptim që heqja dorë solemnisht nga njëra prej “shtyllave” përbën apostazi. (Duhet thënë se apostazia nuk është thjesht një akt i refuzimit të Zotit mysliman, pasi, në vetvete, ajo është thjesht një deklaratë përmbledhëse që nënkupton dhe kapërcen derivativë të caktuar kolektivë dhe themeltarë. Në të vërtetë, është implikimi moral i kësaj deklaratë që ka qenë në zemër të çështjes në fjalë. Në themel, për rrjedhojë, apostazia është refuzimi i instrumenteve morale që modelojnë subjektin moral. Në qoftë se kjo është njëra anë e medaljes, atëherë *xhihadi* është ana tjetër. Ligji i apostazisë ka për qëllim që të mbajë nën fre dëmin moral të sferës së brendshme të Komunitetit, dhe *xhihadi* ka për qëllim që të mbrojë, dhe, në qoftë se është e mundur, të zgjerojë kufijtë e asaj sfere.)

Megjithatë, obligimi për të kryer pelegrinazhin i nënshtrohet edhe përjashtimeve gjithashtu. Nuk është i detyrueshëm për ata që e kanë të pamundur ta kryejnë atë, pra, ata që nuk janë në zotërim të *istita'a*-së.^[61] Krahas kësaj, besimtari që i nënshtrohet atij duhet të jetë mendërisht i shëndetshëm, në moshë madhore, dhe i lirë. *Istita'a*-ja përbëhet nga elementët pasues: (a) aftësia për të siguruar mjete jetese për veten si edhe për pjesëtarët në varësi të familjes të cilët pelegriini, apo haxhiu, i lë pas; (b) mjetet për të përballuar kostot e udhëtimit, ushqimin, strehimin, etj...; (c) të jetë mjaftueshëm i shëndetshëm për të udhëtuar dhe për t'u bërë ballë mundimeve që përmban udhëtimi; dhe (d) plotësueshmëria e njëhershme e *a*, *b*, dhe *c* gjatë sezonit të pelegrinazhit.^[62] Disa juristë kanë shtuar kushtin e sigurisë së udhëtimit dhe sigurisë në itineraret e pelegrinazhit.^[63] Kohëzgjatja ligjore e pelegrinazhit shtrihet përgjatë muajve të Shev-valit, Dhu al-Ka'dasë, dhe dhjetë ditëve të para të Dhu al-Hixhhes. Përgjithësisht, rekomandohet që obligimi të zbatohet me përmbushjen e të gjitha detyrimeve që lidhen me *istita'a*-në nga ana e një personi.^[64]

I pari nga katër komponentët thelbësorë të pelegrinazhit është hyrja në një gjendje të konsakrimit ritual (*ihrami*). Kjo gjendje fillon me *nijetin* për të kryer pelegrinazhin në një formë specifike, gjegjësisht, të kryesh haxhin vetëm, të kryesh vetëm pelegrinazhin e vogël, apo *umren*, apo të dyja bashkë. Më pas bëhet një banjë rituale (*gusl*), gjithashtu e shoqëruar nga *nijeti* se akti po kryhet specifikisht për qëllimin e hyrjes në gjendjen e *ihramit*. Pastaj në renditje vijnë rruajtja e qimeve pubike, pastrimi i sqetullave, qethja e mustaqeve, dhe prerja e thonjve.^[65] Rrobat që kanë ndonjë qepje mbi to ndërrohen me një petkë të bardhë, dhe vishen sandale që nuk duhet të mbulojnë gishtin e madh të këmbës apo thembrën. Trupi duhet të jetë i parfumosur, si për burrat edhe për gratë kjo, dhe për gratë rekomandohet që ato të lyejnë duart me këna. Në fund, kryhet një namaz që përbëhet nga dy rekate, ku rekati i parë kërkon leximin e sures 109 të Kuranit dhe i dyti suren 112 të Kuranit. Sapo të gjitha këto të jenë kryer dhe besimtari fillon të udhëtojë drejt Mekës, ai ose ajo thuhet se kanë hyrë në

gjendjen e *ihramit*. Gjatë gjithë periudhës së *ihramit*, është e ndaluar që të vishen petka të qepura, të priten flokët apo shkurtohen thonjtë, që të ketë përfshirje në aktivitet seksual, apo në gjueti.[66]

Ligji i pelegrinazhit, njëlloj si ligji që i përket “shtyllave” të tjera, është i ndërlikuar dhe plot e përplot me detaje të shkëlqyera. E megjithatë, shpjegimi i arsyeshem pas këtij kompleksiteti juridik, pas praktikave diskursive dhe të prekshme që përfshihen në të, është i kuptueshem si për njerëzinë e thjeshtë ashtu dhe për juristët pa dallim: Nëpërmjet kryerjes së *haxhit*, një marrëdhënie e pranimit vihet rishtazi në jetë, pranim dhe nënshtrim ndaj fuqisë më të madhe të Zotit.[67] Nënshtrimi ndaj Zotit dhe prania përunjëse përpara Zotit shtohen si pasojë e largimit nga lukset tokësore; duke veshur petkat dhe të mbathurat më bazike; duke braktisur të gjitha shqetësimet e kësaj bote; dhe duke e fokusuar zemrën (*kalb*), mendjen dhe shpirtin mbi Zotin e hirshëm, bujar, të mëshirshëm, të dhembshur e krijues. Kjo është “shtylla” e fundit dhe e mbrame performative që kurorëzon aktet e adhurimit dhe i vulos ato në një trup logjik, të mbyllur dhe të plotë të veprave që garantojnë aktin e të nënshtruarit ndaj vullnetit dhe pushtetit të Ligjdhënësit. Në forcën e tyre agregate, këto akte performative sigurojnë modalitetet nëpërmjet të cilave strukturohet themeli moral dhe dimensionimi moral i ligjit.

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.[68] 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)[69] dhe gjurmimet e tij shkollare-shpirtërore reflektonin praktikën sintetike të Islamit *mainstream*, apo të rrymës kryesore, në manifestimet e tij shariatike, sufite dhe filozofike. Ekspozeja e tij e përsosur e pranimit shariatik 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, shariatiko-sufiste, një etikë që përkufizonte një pjesë të madhe të asaj që ishte Islami, si një eksperiencë e jetuar shpirtërore dhe tokësore.[70] Vepra e tij *Ihja'* është një ekspoze virtuoze 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, djallëzoria dhe hyjnorja (përkatësisht *sab'ijje*, *behimijje*, *shetjanijje*, dhe *rabbaniijje*). Zemërimi, armiqësia, dhuna dhe guximi janë konservatet e të parës; lakmia, grykësia, matura dhe shthurja, 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.[71] 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.[72] Dija është vendndodhja ekskluzive nëpërmjet së cilës individ mund të arrijë përsosmërinë, sepse potencialiteti që ka si sferë kontrollin dhe dominancën sundon suprem. Ky potencial njerëzor i *rabanijje*-s jepej me fuqinë për të ushtruar mbizotërim të plot dhe absolut mbi të tjerët, një fuqi për t'i nënshtruar dhe mposhtur ato.[73] 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 rabbaniijje ruhaniijje*), 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 ndërgjegjësim 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.[74]

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 (*mudabbir*) 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 individit 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 intelekti që buisin në zemër do t'u dorëzohen Ferrit. Detyra politike e sundimtarit parashtrahet, 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.[75]

Më e madhja e të gjitha dëshirave është pangopësia, burimi i të gjitha ligështive shpirtërore, e ndjekur, në radhë të dytë, nga shthurja 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 parashtron 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.[76]

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*).[77] Kjo e fundit, duke qenë se buron nga zemra, qëndron në kundërvënie 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.[78] 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." [79] 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[80] , por gjithashtu edhe i sëmundjeve fizike. [81]

Kujdesi për veten përmbushet nëpërmjet disiplinimit (*riyade*), 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'*).[82] 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 priret 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.[83]

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 paradigmatiche: 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, imagjinitiv, 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 shkrirë 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, kështu, 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, 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.[84]

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 përçuar 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*).[85] 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.^[86]

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.*^[87] Dashuria është gjithëpërfshkuese. Ajo përshkon namazin dhe agjërimin po aq sa dhe pelegrinazhin dhe dhënien e taksës-lëmoshë. 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 shpalojë 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.*^[88]

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.[89]

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

[1] Finlayson, “Psychology, Psychoanalysis, and Theories of Nationalism,”153 (theksimi është i imi).

[2] Për një perspektivë të ndryshme, por mjaft të dobishme mbi sendërtimin dhe kuptimin e fesë në Europë dhe Islam, shiko Asad, *Genealogies of Religion*..

[3] Mbi joformalitetin (ndonëse jo informalitetin) e edukimit mysliman paramodern, shiko Berkey, *Transmission of Knowledge*.

[4] Hallaq, *Shari'a*, 135-152. Mbi këtë dhe mbi edukimin islam paramodern në përgjithësi, shiko Tibawi, “Origin and Character of *Al-Madrassa*”; Makdisi, *Rise of the Colleges*; Berkey, *Transmission of Knowledge*.

[5] Shiko seksionin 2 të kapitujve 3 dhe 4. (Kujtojmë se ky është një fragment i marrë nga libri *The Impossible State*, sh.p.)

[6] Prichard, “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?”; Rand, “Objectivist Ethics,” 13-35; Rand, “Causality Versus Duty,” 114-122; Smith, *Viable Values*; Hospers, “Ëhy Be Moral?”

[7] Pyetjet e bëra nga filozofët paramodernë ishin me një qëllim tjetër. Shiko, për shembull, S. MacDonald, “Ultimate Ends in Practical Reasoning.”

[8] Larmore, *Autonomy of Morality*, 87, padrejtësisht e universalizon këtë pyetje dhe motivet e saj, duke pretenduar se ajo ka marrë shprehjen e parë të saj sistematike në *Republikën* e Platonit. Megjithatë, ky pretenjdim shkel të kontrolluarit dhe parimin e tij solid se *i gjithë të menduarit është situacional*, i lidhur me një vend dhe hapësirë, një parim që ai me të drejtë e quan “epistemologjia kontekstualiste” (1, 4). Shiko gjithashtu edhe kapitullin 7, i cili pjesërisht argumenton se ndërkohë që marrëdhënia e arsyes dhe arsyeve ishte një çështje e debatuar fort gjatë katër shekujve të parë të Islamit, pyetja “përse të jesh moral?” nuk u shfaq, në mënyrën që është hedhur nga moderniteti, në asnjërën prej palëve të atij debati.

[9] Për një kritikë të shkrirjes në një të Sheriatit me “ligjin”, shiko Hallaq, *Shari'a*,1-6.

[10] Unë e kam trajtuar këtë pikë në artikullin tim “Groundwork of the Moral Law.”

[11] Kjo shkrirje mund të thuhet se është bërë problematike madje edhe në Amendamentin e Parë të Kushtetutës së SHBA-së, ku ligji kishte për qëllim që të ishte kyç as në rrënjosjen e fesë e as në ndalimin e praktikës së saj.

[12] Një shembull i shkëlqyer i një projekti të tillë është Peirce, *Morality Tales*.

[13] Mbi këta funksionarë dhe audienca të gjykatës, shiko, për një ekspozë skematike, Iyan, "Judicial Organization"; për evoluimin historik, Hallaq, *Origins*; për rolin e tyre moral, Peirce, *Morality Tales*.

[14] Sikundër është shprehur, për shembull, nga juristët në kontekstin e *shuhud* dhe *bejjinat*. Shiko Ibn Maza, *Muhit*, XII, 280.

[15] El-Nahal, *Judicial Administration*.

[16] Shiko, në këtë drejtim, citimin nga John Rawls, në kapitullin 4, shënimi 170.

[17] Mbi këto pretendime, shiko Hallaq, "Model Shurut Works," 109-112.

[18] Më tutje mbi këtë sendërtim, shiko Hallaq, *Shari'a*, 1-6.

[19] Në qoftë se është e vërtetë se dallimi *'ibadat/mu'amelat* është paramodern, atëherë është e vetëkuptueshme se struktura e tij dhe, për rrjedhojë, funksionet e tij, i kanë shërbyer një rendi paramodern. Të pretendosh se kjo – apo dallime të shumta të tilla – përmbushin të njëjtat funksione në ligjin modern dhe sistemin ligjor do të thotë të angazhohesh si në apologjetikë ashtu dhe në format klasike të anakronizmit. Për shembull, mbi shkrirje të tilla në një të vetme, shiko Mohammad Fadel, "Tragedy of Politics"; dhe shënimin 9 në parathënien e këtij libri.

[20] Me përjashtim të çështjeve të tilla, si taksa-lëmoshë (*zekati*) që shtrihet përtej sferës joritualiste.

[21] Shiko, p.sh., Katz, *Body of Text*.

[22] Ibid., 13-18.

[23] Në këtë akt diskursiv dhe konceptual të veçimit, një pikë kyçe është lënë jashtë vëmendjes në studimin e Sheriatit dhe historisë së tij. Sepse, në tërësi, Sheriati si një ligj dhe system ligjor është konsideruar se ka dështuar që të jetë në të njëjtin nivel me ndonjë version të ligjit evropian. Sheriati shihet si joefikas, jo eficient, dhe madje edhe inkompetent; se është aplikuar kryesisht ndaj sferës "private" të familjes; dhe se është "divorcuar" herët nga "shteti dhe shoqëria". Ligji i tij penal vijon të shihet si pak më shumë se sa një parodi; ai "nuk ka patur kurrë shumë rëndësi praktike" dhe ishte, në fakt, vërtet "i mangët", thënë kjo me fjalët e njërit prej shkollarëve më kryesorë të ligjit penal të Islamit. Heyd, *Studies*, 1. Ndërkohë që nuk pranon ta marrë në shqyrtim një dënim kaq të prerë për shkak të mosbesimit në vete, mendimi ligjor islam modernist është pajtuar gjithashtu me premisat e këtij transfoirmimi, duke përvetësuar gjatë procesit një dallim cilësor ndërmjet *'ibadat* dhe *mu'amelat*. Pasoja e përgjithshme ishte një përpjekje e harmonizuar për të ndarë shtetin nga feja dhe privaten nga publikja (apo më saktë të rifabrikohej panorama e sferave private/publike). Një këndvështrim i tillë i Sheriatit mund të lindë vetëm mbi bazën e supozimit se teknologjitë e vetes mungonin. E megjithatë, një vlerësim i plotë pasojave të tyre garanton në mënyrë demonstrative një përmbysje të këtij vlerësimi, duke i bërë këto teknologji nënshtresën dhe platformat e *mu'amelat*-eve. Pa këto teknologji, individi moral dhe komuniteti moral, gjithë të presupozuara nga Sheriati dhe praktikat e tij se janë paraekzistente, nuk mund të vijnë në ekzistencë. Dhe vërtet, asnjë ligj nën sferën e veprimit të ~~mu'amelat~~ nuk mund të kuptohet siç duhet (sidomos se funksionon brenda një vendndodhjeje

sociale) pa *'ibadat*-et dhe teknologjitë e vetes që ato kanë prodhuar, që do të thotë se asnjë "law në kuptimin e drejtpërdrejt të fjalës" nuk mund të jetë i plotë apo të cilësohet *i duhur* pa nënshtresën themeltare të *'ibadat*-eve. Si në doktrinë ashtu dhe në praktikë, *'ibadat*-et kishin pjesën e tyre në konstituimin e *mu'amelat*-eve. Dhe është pikërisht për këtë arsye që ato me të drejtë u etiketuan "shtyllat e fesë", themelet morale mbi të cilat presupozohet se ngrihet Sheriati. Këto pretendime (të përmbledhura në Hallaq, "Model Shurut Works," 109-112) mbesin të guximshme madje edhe në studimet e fundit. Shiko, për shembull, përshkrimet e Collins, "Islamization of Pakistani Law," 511-522.

[24] Jo shpesh, librat jo sunitë të *fikhut* mund të fillojnë me një kapitull mbi *'ilm*-in (virtutet e të mësuarit dhe të diturisë) apo mbi *ixhtihad*-in dhe *taklid*-in. Shiko, p.sh. juristin zejdit Ibn Muftah, *Sharh al-Azhar*, I, 115e më tutje. Megjithatë, parathënie të tilla (zakonisht të quajtura *khutbat el-kibat*) nuk konsiderohen si integrale për temën kryesore të librit, që në thelb ngelet një temë e *fikhut*.

[25] San'ani, *Musannaf*, III, 42; Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*, IV, 4; Misri, *'Umda*, 278.

[26] Goitein, *Studies*, 73-89; Beeston, "Religions of Pre-Islamic Yemen," 264.

[27] Megjithatë, malikitët i shtojnë këtyre të pestave një kapitull mbi *xhihadin*, i diskutuar zakonisht nga shkollat e tjera aty nga fundi i librave të tyre. Për malikitët, shiko Ibn al-Hajib, *Jami' al-Ummahat*, 243 e më tutje. Mbi renditjen e pasqyrës së lëndës në veprat juridike islame dhe vendin që zë kapitulli i *xhihadit* në to, shiko Hallaq, *Introduction*, 29-30.

[28] Hallaq, *Shari'a*, 159-196.

[29] *Ibid.*, 377-378.

[30] Ghazali, *Mukhtasar*, 360-362 (këtej e tutje i cituar si *Mukhtasar al-Ihya'*).

[31] *Ibid.*, 43.

[32] Ghazali, *Ihya'*, III, 57.

[33] Kuran 4:110, 34:37, 40:40, 18:30, 29:7, 39:35.

[34] Kuran, 57:25.

[35] Domethënë, *nijeti*, që do të diskutohet në momentin e duhur.

[36] Buhati, *Rawd*, 15.

[37] Për shembull, në veprën e Maqdisi-t, *'Udda* dhe atë të Halabi, *Multaqa*, kapitulli mbi pastërtinë zë rreth një të pestën e pasqyrës së lëndës kushtuar shtyllave.

[38] Halabi, *Multaqa*, I, 11-12; Sha'rani, *al-Mizan al-Kubra*, I, 147-156; Ibn al-Hajib, *Jami'- al-Ummahat*, 44-51.

[39] Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, I, 57; Misri, *'Umda*, 95-97.

[40] Mbi të cilën këmbëngulin shumica e juristëve. Shiko Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, I, 87-92.

[41] Sha'rani, *al-Mizan al-Ku bra*, I, 148-149.

[42] Powers, *Intent*, 32-33, 49-50; shiko gjithashtu Messick, "Indexing the Self".

[43] Ibn Qayyim, *I'lam*, III, 122.

[44] Ibid., III, 123; IV, 199. Në mënyrë të ngjashme, shiko Ibn Muflih, *Adab*, I, 31. Për hadithe të shumta mbi *nijetin* në këtë kontekst, shiko al-Hurr al-'Amili, *Wasa'il al-Shia*, I, 41-47.

[45] al-Hurr al-'Amili, *Wasa'il al-Shi'a*, I, 56.

[46] Misri, *'Umda*, 138.

[47] Mbi të njëjtën pikë në agjërim, shiko më tutje më poshtë.

[48] Kjo është arsyeja përse unë kam këmbëngulur, më herët gjatë këtij kapitulli, se Sheriati e merr sit ë mirëqenë formimin e subjektit moral përpara ngjarjes juridike, pra, përpara shpalesjes së "ligjit" në objektet e jetës dhe të të jetuarit.

[49] Shiko Singer, *Charity in Islamic Societies*, 30-65, 157-165; Sabra, *Poverty and Charity*, 32-58, 69-100.

[50] Kuran, 3:180. *Zekati* është detyrim mbi pronën që është (a) në zotërim të plotë, duke përfshirë kafshët e egra që kulloshin lirisht si edhe pronën që nuk është në zotërim (*jed*) të pronarit (p.sh., një tufë e përvetësuar në mënyrë të paligjshme, *maghsab*). Rrjedhojë e kësaj kërkese është aftësia për të bërë pagesën në kohën që është detyrimi, meqenëse prona mund të shuhet ndërmjet fundit të vitit "fiskal" dhe kohës që pagesa bëhet detyrim. "Aftësia" (*imkan*) është një kusht që përftohet nga ligji dhe i aplikueshëm për të gjitha "shtyllat"; (b) e aftë për t'u rritur, sikundër janë gjedhët, tokat bujqësore, dhe të mirat komerciale. Mallrat për konsum personal, p.sh. kafshët që janë menduar për ushqim, veshje personale, dhe orendi, përjashtohen. Në krahun tjetër, metalet e çmuara, si ari dhe argjendi, janë të taksueshme meqenëse ato përdoren zakonisht në sipërmarrje me fitim; (c) në tepri të asaj që shërben për të jetuar (p.sh., ushqim, strehim, orendi shtëpiake, etj...); ose (d) produkte për një minimum prej një viti të plotë hënor, me përjashtim të të korrave bujqësore dhe mineraleve të nxjerra nga nëntoka (rast në të cilin, *zekati* është detyrim në momentin e "korrjes" meqenëse kjo në vetvete përbën "rritje"). Në fund, është i detyrueshëm mbi pronën që është e lirë nga pengesat, sikundër është një borxh që është detyrim ndaj dikujt.

[51] Sahnun, *Mudawwana*, I, 308; Mawaq, *Taj*, II, 292; Neveviu, *Rawda*, II, 3; Halabi, *Multaqa*, I, 169. Tusi, *Khilaf*, I, 316, e kërkon *zekatin* mbi pronën prodhuese të të miturve.

[52] Tusi, *Khilaf*, I, 321.

[53] *Nisabi* i gjedhëve është tridhjetë, i dhive dyzet, i arit njëzet *mithkal*, i argjendit njëqind *dirhemë*, dhe kështu me radhë. Shafi'itë dhe Hanbelitë kërkojnë që *nisabi* të ruhet përgjatë gjithë vitit pa ndërprerje. Në qoftë se një zotëruer gjedhës ka, le të themi, tridhjetë krerë, njëri prej të cilëve ka ngordhur gjatë muajit të njëmbëdhjetë të vitit të taksimit, dhe disa orë më vonë lind një viç, ai apo ajo nuk ka detyrim asnjë zekat për tufën e tij apo të saj për atë vit. Sipas të njëjtit parim, ai apo ajo do të kishte detyrim zekat mbi këtë *nisab* një vit mbas lindjes së atij viçi, po qe se nuk ka një pakësim në

numrin e tyre për çdo kohëzgjatje. Zekati i vendosur mbi arin dhe argjendin është përgjithësisht 2.5 përqind, dhe kështu ndodh edhe me prodhimin e të gjitha llojeve të minieraleve (Maqdisi, *'Udda*, 132; Halabi, *Multaqa*, I, 183-185) Norma mbi prodhimin bujqësor është 10 përqind në qoftë se të korrat ujiten me anë të burimeve natyrore, por 5 përqind në qoftë se ato ujiten artificialisht, qoftë nëse uji blihet apo bartet me anë të punës së paguar. Në partneritetet *mudarebe*, partneri i fjetur paguan zekatin mbi principalin, por juristët nuk pajtohen në lidhje me atë se kush duhet të paguajë fitimet. Shafi'itë ia mveshin krejtësisht përgjegjësinë partnerit në pritje, ndërkohë që Hanefitë kërkonin që punonjësi të paguante pjesën e tij të futimeve. Në një pronë me pronësi të përbashkët, të bashkuar dhe të përzier (*mal mushterek*), shumica e juristëve pohonin se *zekati* ishte detyrim jo mbi *nisabin* e pronës totale të zotëruar por më saktë mbi pjesën e secilit partner (Tusi, *Khilaf*, I, 314). Shafi'itët, megjithatë, morën pozicionin që *nisabi* duhej bazuar mbi agregatin total të pronësisë (Neveviu, *Rawda*, II, fq. 27 e më tutje).

[54] Shiko, në një kontekst krahasimor, veprën authoritative të Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*.

[55] Ghazali, *Ihya'*, III, 86.

[56] Halabi, *Multaqa*, I, 196; Neveviu, *Rawda*, II, 230-231.

[57] Neveviu, *Rawda*, I, 214-215; Misri, *'Umda*, 282.

[58] Shiko Sabra, *Poverty and Charity*, 32-58, 69-100; Singer, *Charity in Islamic Societies*, 30-65, 157-65; Çizakça, *History of Philanthropic Foundations*.

[59] Hallaq, *Shari'a*, 271-272.

[60] Misri, *'Umda*, 286.

[61] Bultati, *Kashshaf*, II, 456-457.

[62] Për një trajtim enciklopedik të *istita'a*, shiko Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*, IV, 7-15.

[63] Halabi, *Multaqa*, I, 208-209.

[64] Neveviu, *Rawda*, II, 282-284.

[65] Buhuti, *Kashshaf*, II, 469; Neveviu, *Rawda*, II, 307; Ttisi, *Khilaf*, I, 417.

[66] Halabi, *Multaqa*, I, 212-213.

[67] Misri, *'Umda*, 340.

[68] Për mendjen liberale, nënshtrimi ndaj ndonjë agjensie suprahumane duket një anatëmë. 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 misterhme 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).

[69] 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.

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

[71] *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.

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

[73] Ibid., III, “*uel-’ilm huua maksadu al-insani ue-khassijjatuhu al-lati li-ajlihi khulika.*”

[74] Ibid., III, 13.

[75] Ibid., III, 5; *Mukhtasar al-Ihya’*, 182.

[76] *Ihya’*, I, 217; III, 111; *Mukhtasar al-Ihya’*, 109.

[77] *Ihya’*, I, 216-217; III, 92, 93.

[78] Ibid., III, 9.

[79] 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.

[80] *Ihya’*, III, 88, 98-99.

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

[82] *Ihya’*, III, 100.

[83] 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 përfitim teorik i informacionit që shkakton siguri, ndërkohë që në teknologjitë e vetes, është një përfitim praktik i sjelljes etike që gdhendet në frymë me një masë të njëjtë të një dijeje të tillë (së

këndejmimi del dhe rezultatja *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.

[84] *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 prirje të brendshme korresponduese" (135).

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

[86] *Ibid.*, I, 212.

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

[88] 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*.

[89] *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

24/04/2018

Author

erasmusi