



Teknologjia e lumturisë në transhumanizëm dhe Islam

Description

Edward Moad

“Kur ka një ndryshim të përgjithshëm të kushteve,” shkruan Ibn Halduni, “është sikur i gjithë i krijimi të ketë ndryshuar dhe e gjithë bota të jetë transformuar, sikur të kishte një krijim të ri dhe të përsëritur, një botë e sjellë rishtazi në ekzistencë.”^[1] Studimi i zellshëm i historisë i kishte dhënë Ibn Haldunit një vetëdije unike për diçka që të gjithë myslimanët e besojnë, ndonëse vetëm disa e rrokin vërtet si të tillë: vetëm Allahu është i përjetshëm, ndërkohë që gjithçka tjetër shuhet. Më e mira që mund të shpresojmë të fiksojmë është një këndvështrim relativ i Sunetit të Allahut sikurse ai manifestohet në modelin e ngjarjeve të krijuara. Kështu, Ibn Halduni doli në përfundimin se historia, nëse do të aspirojë dijen e vërtetë, duhet të jetë një degë e filozofisë; domethënë, duhet të hipotetizojmë algoritme të pandryshueshme që rregullojnë rrjedhën e ngjarjeve, që qëndrojnë në themel të rendit që është i qartë aty. Vetëm në atë masë që i kuptojmë këto ligje të kulturës njerëzore, mund të shpresojmë të verifikojmë raportime, të shpjegojmë të shkuarën, apo të paraprijmë ngjarjet e ardhme. Mjerisht, duke qenë se ne vetëm mund të arrijmë në ligje të tilla nëpërmjet inferencës nga modeli i ngjarjeve, kuptimi që kemi për to është gjithnjë i kufizuar nga fusha e veprimit dhe besueshmëria e vetë evidencave historike. Evidenca e Ibn Haldunit ishte e kufizuar në raportime historike nga një periudhë specifike dhe nga një zonë gjeografike specifike. Rrjedhimisht, sikurse e bën të qartë thënia e tij, ai kishte arritur të kuptonte se do të vinte koha që kuptimi i tij për shoqërinë njerëzore si një cikël i jetës nomade dhe asaj të ngulitur nuk do të gjente më zbatim.

Në kushtet tona aktuale, është thjesht e pajustificueshme që të mos jemi të paktën po aq të vetëdijshëm sa Ibn Halduni mbi diferencën ndërmjet të përjetshmes dhe të përkohshmes. Atë mund ta shpjegojë vetëm amnezia që këto kushte nxisin. Thjesht të vajtuarit e kësaj norme të ndryshimit si një

tjetër ligështi moderne është në thelb ankesë se asgjë tjetër përpos Zotit nuk është e përjetshme. Sepse norma e ndryshimit është relative. Si gjithnjë, detyra është që të bëhet me qartësi dallimi i të përjetshmes nga e përkohshmja, sepse në qoftë se marrëdhënia e duhur e njerëzve me Zotin është gjithnjë një mundësi – domethënë, në qoftë se Sheriati është i zbatueshëm ndaj të gjitha konditave historike – atëherë duhet të ketë diçka për pjesën e krijimit që është e nënkuptuar në një marrëdhënie të tillë (gjegjesisht, qenia njerëzore), që nuk do të ndryshojë. E megjithatë, në kohën tonë, teknologjia ka ‘avancuar’ me një hap që na ka shtyrë të imagjinojmë eklipsin e vetë natyrës njerëzore, një konditë historike kjo e njohura si “transhumanizëm”. Po tani çfarë do të ndodhë?

Në pjesën e parë të këtij artikulli, ne përshkruajmë perspektivën e transhumanizmit dhe gjendjen aktuale të diskutimit moral mbi teknologjinë drejt së cilës ajo tërheq vëmendjen. Më pas do të sugjerojmë një paradigmë alternative. Në pjesën e dytë, me pak ndihmë nga Aristoteli, do ta konceptualizojmë teknologjinë në një mënyrë më parimore. Në pjesën e tretë, do të rishikojmë disa korniza nga *Balsami i Lumturisë* i Ebu Hamid Gazaliut mbi natyrën e vërtetë të botës, duke zbatuar konceptin tonë të teknologjisë, për të gjetur një pikë më të qëndrueshme prej nga të vlerësojmë në mënyrë më të pavarur implikimet morale të ndryshimeve teknologjike.

Pjesa I

Transhumanistët shfaqen në një larmi ngjyrash, por kanë të përbashkët besimin e njëjtë se avancimet në teknologji shumë shpejt do t’iu mundësojnë atyre që të marrin nën kontroll procesin e evolucionit (çka ata besojnë se është i mirëqenë), dhe në fakt ta transcendojnë njerëzimin qoftë nëpërmjet inxhinierimit apo duke u bërë një specie krejtësisht të dallueshme dhe sipërore – stadi tjetër në të ashtuquajturin proces evolucionar.^[2] Ata mbrojnë realizimin e këtij vizioni nëpërmjet një kombinimi të mjeteve të ndryshme, duke përfshirë jo vetëm inxhinierimin gjenetik, por gjithashtu edhe kibernetikën, duke bërë kështu që të ketë njerëz që përfytyrojnë trupa njerëzorë të të ardhmes sa robotikë aq sa ç’janë edhe biologjikë, duke sheshuar kështu vijën ndarëse ndërmjet makinës dhe organizmit të gjallë. Disa e kanë vendosur tashmë veten në ngrirje të thellë kriogjenike për t’u ringjallur në një kohë të ardhme kur ata shpresojnë se teknologjia do t’iu lejojë atyre që t’i shpëtojnë degradimit fizik dhe madje edhe vdekjes. Të tjerë preferojnë ngarkimin kibernetik të mendjes (*mind-uploading*), një proces ky i imagjinuar nëpërmjet të cilit informacionet – që nga ngarkuesit e mendjes besohet se përbëjnë vetë mendjen – do të transferohet si një mjet alternativ i inxhinieruar për superioritet mbi trurin organik relativisht të brishtë dhe të kufizuar, duke e transformuar kështu njeriun krejtësisht në një makinë. ‘Singularitarinët’, nga ana tjetër, parashikojnë dhe mbrojnë zhvillimin e një inteligjence artificiale që do t’ia tejkalojë kapacitetin kognitiv njerëzor, dhe e cila do të ketë një urtësi superiore që me të drejtë do të arrijë të bindë njerëzit se kjo është në interes të organizimit optimal social të species sonë inferiore dhe auto-destruktive. ‘Singulariteti’, sikurse e quajnë ata, do të prodhohet fillimisht duke zhvilluar një program kompjuterik që simulon proceset e të menduarit të nivelit njerëzor, por me një mekanizëm vetë-përmirësues të brendshëm që do t’i japë hov një shtimi të përhershëm në kapacitetet e tij përpunuese.^[3]

Në skajin tjetër të spektrit të marrëdhënies midis njerëzve dhe teknologjisë janë anarko-primitivistët, kundërvënia e të cilëve ndaj teknologjisë është po aq sabsolute sa ç’është edhe besimi transhumanist në teknologji. Anarko-primitivistët vënë në dukje çdo formë të padrejtësisë sociale, shtresëzimin social të padrejtë, shtrëngimin, dhe tëhuajësimin jo thjesht ndaj teknologjisë moderne, por ndaj teknologjisë në veteve. Specifikisht, pikëpamja e tyre është drejtësia sociale e cila u shfaq si rezultat i zhvendosjes së njerëzimit të lashtë nga modusi gjuetar në atë bujqësor të sigurimit të jetesës. Vizioni i tyre i jetës përpara këtij ndryshimi është ai i një ekzistencë tribale të thjeshtë, të kulluar dhe egalitare, për të cilën ata promovojnë një proces të rikthimit që ata e quajnë “riprimitivizim”.^[4]

Asnjëra palë nuk mund të fajësohet për mangësitë kur, në njërën krah, imagjinohen mundësitë e teknologjisë apo, në krahun tjetër, kur shihen hallkat e shumta lidhëse ndërmjet teknologjisë dhe problemeve që ekzistojnë sot. E megjithatë, ndonëse këto përfaqësojnë ekstremet e filozofisë bashkëkohore perëndimore mbi teknologjinë, fakti se ato kanë një oshilacion kaq të fortë, dhe që merren seriozisht nga kaq shumë njerëz, është një tregues i paaftësisë së intelektualëve bashkëkohorë perëndimorë për të gjetur një ekuilibër. Në fakt, këto ekstremitete vijnë mjaft natyrshëm nga premisa që modernistët në mënyrë tipike i shohin si të padiskutueshme; domethënë, humanizmi sekular i ndërthurur me biologjinë evolucionare.

Ndërkohë që humanizmi e quan të mirë atë që është e mirë për qenien njerëzore, sekularizmi ia ndalon humanistit që ta justifikojë veten filozofikisht duke iu referuar konceptimeve fetare apo metafizike të natyrës njerëzore. Pra, shkurtimisht, biologjia evolucionare ofron të vetmin opsion shpjegues. Qenia njerëzore është fokusi i vetëm i konsideratës morale për shkak se ajo përfaqëson kulmin e procesit evolucionar, dhe jo për shkak se është krijuar në mënyrë të posaçme apo se ka një qëllim hyjnor për ekzistencën e saj. E megjithatë, sikur teoria evolucionare të jetë e saktë, kjo do të ishte një gjendje kontingjente e punëve, dhe sipas të gjitha gjasave, një specie e re do të shfaqet për të shfronësuar qeniet njerëzore si kurora e evolucionit. Në një rast të tillë, pjesëtarët e asaj speciejë të re do të jenë fokusi legjitim i konsideratës morale, në raport me të cilën ne do të ishim njëloj siç janë shimpanzetë për ne. Çfarë do të thonim ne, pra, për mundësinë që një specie e tillë e re do të na përdorte si kavië laboratorit, apo madje edhe si ushqim për vaktin e drekës? Ne mund të mos na pëlqejë kjo gjë, por a do të ishim filozofikisht të përligjur nëse do ta cilësonim atë moralisht të kundërshtueshme?

Kjo mund të duket si diskutim derdimenësh apo si diçka imagjinare e trilluar, por për një humanist sekular nuk ka asnjë justifikim që të mos i trajtojë seriozisht këto pyetje. Në botëkuptimin e tij nuk ka asgjë që ta justifikojë atë që t'i mvëshë qenies njerëzore ndonjë status moral të veçantë, që nuk është thjesht kontingjente nga historia evolucionare. Po ashtu, ai nuk ka asnjë bazë që të flakë tutje mundësinë e ardhjes në ekzistencë të një speciejë superiore, ku thjesht mundësia e një gjëje të tillë është adekuate për të minuar themelin e humanizmit si një kornizë morale. Nëse përzgjedhja natyrore siguron superioritet moral por po ashtu dhe biologjik, atëherë pason transhumanizmi: jo vetëm që mund të jetë moralisht e përshtatshme që unë të kontribuojë duke u bërë ushqimi i drekës për një transhuman, por madje për mua mund të jetë një imperativ moral që të shpejtojë shfaqjen e pikërisht të atij trans-njeriu në drekën e të cilit unë do të kontribuojë si mos më mirë.

Ndoshta kjo mund të shpjegojë pjesërisht se pse kohët e fundit antropocentrizmi ka filluar dënohet në perëndim, si dhe thirrjen që konsideratat morale të shtrihen përtej njeriut dhe të adresohen drejt të gjitha formave të jetës. Përse të qenit në majë të shkallës evolucionare duhet të të japë ty një status moral të veçantë, pavarësisht nëse ti je njeri apo trans-njeri? Logjika ma do që diçka e tillë do të ishte e favorshme për anarko-primitivistët, duke qenë se ata i kundërvihen shtresëzimit. Përse duhet të jetë përjashtim një hierarki e rrënjës në biologji? E megjithatë, kjo shtrirje e konsideratave morale përtej njeriut mund të ketë pasojën që në thelb natyrën dhe vetë jetën e bën të keqe, e ndryer sikurse është ajo në ciklin e saj të tretjes. Apo nëse nuk është moralisht problematike që disa organizma të hajnë të tjera organizma, që njerëzit të hajnë organizma të tjerë, apo që të tjerë organizma të hajnë njerëzit, atëherë përse duhet të jetë moralisht e keqe që njerëzit të hajnë njerëzit? Pra, vetë jeta duhet të jetë në thelb e keqe – ose, përndryshe, kanibalizmi s' duhet të përbëjë problem. E megjithatë, nëse kanibalizmi s' përbën problem, atëherë çfarë problemi ka nëse ty të han një trans-njeri?! Krahas kësaj, a nuk përmban kanibalizmi njëfarë shkalle të shtresëzimit social?

Kur personi mesatar përballet me rrjedhoja kaq ekstreme të botëkuptimit të tij, një reagim i zakonshëm është që t'i marrë ato me të qeshur, që të tallet me absurditetin e kuptimit sipërfaqësor të gjithë kësaj,

dhe menjëherë shqipton përkatësinë e tij ndaj një pozicioni më të moderuar dhe më të arsyeshëm. Megjithatë, nuk ndihmon aspak që pozicioni i moderuar të bëhet më i pajtueshëm me premisat bazë të botëkuptimit në fjalë, dhe kjo as nuk i bën më pak logjike konkluzionet ekstreme. Tensioni ndërmjet konkluzionit që ti dëshiron dhe premisave që ti ke nuk ikën, dhe eventualisht as politikanët dhe as njerëzit po aq inteligjentë sa ata nuk mund t'i shmangin dot rrjedhojat. Dashje pa dashje, një brez do të brendësojë frytin e mbjellur nga nocionet e breznive të mëparshme, madje edhe sikur këta të fundit do të refuzonin që ta provonin atë fryt.

Por si erdhi puna deri këtu? Të paktën një pjesë e procesit, përtej asaj që sapo diskutuam, shtrihet, besoj unë, në braktisjen e përgjithshme që moderniteti i ka bërë konceptimeve substantive të të mirës në favor të qasjeve procedurale për përcaktimin e veprimit “të duhur”. Kjo është e lidhur me diskutimin pararendës përderisa moderniteti, duke imponuar sekularizmin mbi humanizmit e tij, e mbuloi me kripë në mënyrë efikase pjesën më të madhe të dheut pjellor ku mund të kishte lulëzuar një konceptim i specifikuar i mirëqenies njerëzore. Si rrjedhojë, e mira nuk është diçka e konceptueshme në mënyrë objektive nga e cila mund të rrjedhë vlerësimi moral. Ajo thjesht reduktohet në preferencat e njeriut, duke qenë se nuk ka asnjë standart të vërtetë nëpërmjet të cilit të gjykohet një preferencë në raport me tjetrën. Etika, pra, bëhet një çështje procedure, qoftë duke negociuar shërbimin e preferencave konkurruese, ose bëhet një ushtrim pastërtisht formal, në dukje i pavarur nga preferencat apo pasojat. Asnjëra prej kësaj sa thamë nuk na jep asgjë sa i përket një konceptimi konkret të determinuar të të mirës. Rezultati i gjithë kësaj ka qenë një armiçësi e thellë kulturore ndaj diskutimeve të tilla, një sens se në çështje të tilla nuk është i mundur asnjë hetim objektiv. Kjo ka prodhuar një diskurs etik të dominuar ekskluzivisht nga e folura për të drejtat, autonominë, barazinë, dhe nocione të tjera të përfshira në mënyrë bazike në përcaktimin dhe theksimin e rolit të njeriut në një procedurë ndër-subjektive të vendimmarrjes morale. Ky diskurs përjashton çdo vlerësim substantiv të ndërlidhur me një konceptim real të të mirës që nuk është thjesht i tillë si “cilidoqoftë rezultati i këtij apo atij lloji të procedurës”. Sikurse e shohim, kjo pengon çdo dallim parimor ndërmjet përdorimit të përshtatshëm dhe të papërshtatshëm të teknologjisë.

Aristotelia mbi shkencën dhe teknologjinë

Çdo diskutim i një dallimi të tillë duhet të fillojë me një këndvështrim të qartë të asaj se çfarë është teknologjia. Një artikull i Wikipedias mbi teknologjinë e përkufizon atë si “njohuri se si të kombinohen burimet për të prodhuar produktet e dëshiruara, për të zgjidhur probleme, për të përmushur nevoja, apo për të plotësuar dëshira; përmban metoda teknike, aftësi, procese, teknika, mjete, dhe lëndë të parë”.^[5] Por po ta pranoni këto përkufizime të Wikipedias, atëherë kjo do të ishte një lloj sikurse ta linim teknologjinë që ta përkufizonte vetë veten vet. Do të ishte më e mençur po t'i referoheshim Aristotelit, i cili e ka diferencuar në mënyrë të kujdesshme teknologjinë (*techne*) nga shkenca (*epiosteme*) dhe maturia (*phronesis*).

Te *Etika Nikomakeane*, Aristoteli preokupohet pikë së pari me të kuptuarit e maturisë, të cilën ai e përkufizon si “një gjendje e të rrokurit të vërtetës, që përmban arsyen, e preokupuar me veprim për atë që është e mirë apo e keqe për një qenie njerëzore.”^[6] Ndërkohë që shkenca, për Aristotelin, merret me atë që është domosdoshmërisht sikurse ajo është dhe, kështu, nuk mund të jetë dot ndryshe, maturia ndryshon në atë se objekti i preokuptimit të saj – veprimi – është kontingjent mbi vetë procesin e vendimit të cilit maturia rreket t'i japë formë. Ne duam të dimë se si të bëjmë atë që është e mirë për qeniet njerëzore pikërisht për shkak se është e mundur për ne që të bëjmë ndryshe. Teknologjia, në krahun tjetër, është një gjendje e të rrokurit të të vërtetës, që përfshin arsyen, dhe që është e preokupuar me prodhimin. Veprimi dhe prodhimi janë të dyja kontingjente, por për Aristotelin, veprimi mund të jetë një qëllim në vetvete – dhe vërtet, e mira njerëzore është një lloj i caktuar veprimi.

Prodhimi ndryshon nga veprimi në atë se, sido që të jetë, “prodhimi e ka qëllimin e vet përtej vetes së vet”. Ndërkohë që ka shumë aktivitete që ne i ndërmarim thjesht për hir të tyre, ne prodhojmë gjëra vetëm për të hir të lehtësimit të veprimit. Duke përgjithësuar, mund të themi se ne i ndërtojmë gjërat që të jetojmë mirë. Të jetosh mirë është një veprim dhe një qëllim në vetvete. Kjo na lejon që të formojmë idenë e maturisë në përdorimin e teknologjisë, dhe të kuptojmë se një maturi e tillë është diçka krejt ndryshe nga teknologjia në vetvete. Një maturi e tillë, pa dyshim, nuk është e mundur pa i referuar njohurive shkencore (në kuptimin aristotelian) rreth asaj se çka është e mirë apo e keqe për njeriun; domethënë, një shkencë e natyrës njerëzore. Krahas kësaj, mund të shohim se po ta identifikonim teknologjinë si të mirën njerëzore kjo do të ishte thjesht rreth vicioz. Duke qenë se me përkufizim, teknologjia gjithnjë e ka qëllimin e saj përtej vetes së saj, e mira njerëzore është diçka përtej teknologjisë. Çfarë kuptimi, pra, mund t'i jepet përdorimit shumë kryelartë të “teknologjisë moderne për të mirën e njerëzimit” për një njerëzim që është i paaftë të pranojë ndonjë të mirë të të përcaktuar të qartë?

Imam Gazaliu dhe teknologjia e lumturisë

Në hyrjen e librit *Balsami i Lumturisë*, Gazaliu prezanton një shkencë të vetes, të Zotit, të kësaj bote, dhe të Amshimit, apo *Ahiretin*. Në seksionin për gnozën e kësaj bote, ai shkruan:

Për tri gjëra ka nevojë trupi në këtë botë: ushqim, veshje, dhe strehë mbi krye. Ushqimi është për ta mbajtur trupin gjallë, rrobat dhe streha janë për të ftohtin dhe për të nxehutin, që të mos ia marrin atij jetën. Nevojat e një personi për trupin e tij nuk janë më tepër se kaq; dhe vërtet, këto janë themelet e botës.^[7]

Mund të pritet që një shkencë e botës, e kuptuar kjo e fundit si një objekt i madh lëndor, apo seti i të gjitha objekteve lëndore, t'i identifikojë “themelet” e saj si diçka të tillë si grimca nëatomike, ligjet e fizikës, apo madje edhe atomet dhe aksidencat e *kelamit* esharit. Si e koncepton, pra, botën Gazaliu, në mënyrë të atillë që këto nevoja trupore – ushqimi, veshja, dhe streha – të kuptohen si themelet e saj? “Bota dhe Amshimi përbëjnë dy gjendje,” shkruan Gazaliu, “ajo që është përpara vdekjes dhe më afër teje dhe e cila quhet dynja; dhe ajo që vjen mbas vdekjes, që quhet ahiret (amshim).”^[8] Këtu, bota përmendet si *gjendje* dhe jo si gjë apo si grumbull gjërash – një gjendje në të cilën është qenia njerëzore përpara vdekjes, dhe e cila është *më afër* në raport me gjendjen që është pas vdekjes. Por duke qenë se është një gjendje edhe jo një gjë, dhe kësaj me sa duket nuk është e lokalizuar në hapësirë në mënyrën që duhet të jetë një gjë apo një vend, në ç’kuptim është bota *më afër*? Është e qartë se bota është më afër në një rend kohor; të paktën, ne përjetojmë të qenit në botë tani, dhe Amëshimin si *të qenit mbas* (botës). Por ka një tjetër kuptim të “afërsisë”, me gjasë më i rëndësishëm, që operon këtu. “Qëllimi i botës,” shkruan Gazaliu, “është furnizimi për Amshim.”^[9] Kjo lë të kuptohet se bota duhet kuptuar si më e afërt në një rend teleologjik; domethënë, në mënyrën që mjetet janë më të afërta për një njeri se sa qëllimet për të cilat ato përdoren.

Çelësi për njohjen e Bukurisë Hyjnore është njohja e mrekullive të dorës hyjnore. Dhe këto (pesë) organe shqisore njerëzore janë çelësi i parë që të çon tek dora hyjnore (njohja e saj). Këto shqisa nuk do të kishin qenë të mundura përveçse në këtë trup të përbërë nga uji dhe dheu.^[10]

Këtu, shqisat përmenden si çelës. Funkcioni i një çelësi është të ofrojë qasje, apo akses selektiv. Kështu, ai ka qenë një qëllim përtej vetes së vet. Është teleologjik në kuptimin aristotelian. Funkcioni i shqisave është që të japin qasje, apo akses selektiv, në njohjen e mrekullive të dorës hyjnore. Edhe kjo njohje përmendet si një çelës, funksioni i të cilit është që të japë qasje në njohjen e Bukurisë

Hyjnore. Njohja e Bukurisë Hyjnore përbën lumturinë njerëzore. Ajo është e mira në vetvete. Shqisat, pra, mund të kuptohen si aparat teknologjik, i varur nga trupi, qëllimi i të cilave është që t'ia mundësojnë qenies njerëzore “që të mbledhë furnizime dhe të arrijë gnozën e Më të Lartësuarit me çelësin e njohjes së vetes së vet dhe të njohjes së të gjitha horizonteve që perceptohen nga shqisat.”

[11]

Në përpjekje për të rrokur rëndësinë e plotë të këtij konceptimi teknologjik të shqisave, le të marrim fillimisht në shqyrtim metaforën e Gazaliut. Sikurse e thamë më parë, një çelës ka një funksion. Por ka shumë më tepër se kaq; gjegjësisht se, i ndarë nga funksioni i tij, ai nuk është çelës. Kjo do të thotë se një çelës nuk është pikë së pari një objekt që zotëron këto apo ato cilësi fizike (strukturë specifike nënatomike, formë, masë, etj...), që thjesht ndodh të ketë këtë funksion të veçantë, “ndarazi” si të thuash. Vetë ekzistenca e një çelësi shtrihet në të qenit e tij me qëllimin për të dhënë qasje, apo akses, përtej së cilës gjë thjesht *nuk ka çelës*. Që ai të ekzistojnë *do të thotë* që ai të luajë një rol, si një mjet, në një rend mjetesh dhe qëllimesh. Kjo është baza ekzistenciale e gjithçkaje teknologjike.

Roli i të qenit një mjet në vetvete është, tekembramja, një lloj i marrëdhënies potenciale ndërmjet qëllimeve për të cilat ai është mjet, në njërën krah, dhe një lloj i të qenit që ka qëllime dhe mjete, në krahun tjetër, pa të cilët asnjë rend i kuptimeve dhe qëllimeve nuk është i mundur. Sepse të thuash që qëllimi i një çelësi është që të japë akses nuk do të thotë se çelësi ekziston në mënyrë të pavarur dhe ka qëllimin e tij në mënyrën në të cilën një substancë ka aksidencën e saj. Qëllimi nuk është aksidental për çelësin, por ekzistencial. Çelësi nuk është asgjë tjetër përveçse *të qenit për të dhënë qasje, apo akses*. Nuk ka çelës që nuk jep qasje diku, dhe nuk ka dhënie të qasjes pa 1) një njeri i cili mund të ketë qasje, për të cilin qasja nuk është dhënë tashmë, dhe i cili mund të përdorë mjetet për të arritur qasjen; dhe pa 2) diçka që bëhet e qasshme, apo e aksesueshme, për atë person. Në të kuptuarit e shqisave si teknologji, pra, sipas mënyrës që e parashtron Gazaliu, ne kuptojmë se shqisat nuk janë asgjë më tepër dhe asgjë përtej një marrëdhënieje potenciale ndërmjet qenies njerëzore dhe njohjes së dorës hyjnore. Duke qenë se kjo e fundit është në vetvete një çelës për njohjen e Bukurisë Hyjnore, shqisat, në analizë të fundit, mund të kuptohen si pjesë e një marrëdhënieje potenciale komplekse midis qenies njerëzore dhe Zotit.

“Për sa kohë që një person i ka këto shqisa,” shkruan Gazaliu, “dhe ato i pikasin gjërat për hesap të tij, ai thuhet se është ‘në botë’.” [12] Sikurse e pamë më herët, bota është një *gjendje* ku një person është. Tani është e qartë se natyra e vërtetë e asaj gjendjeje është zotërimi i shqisave. Shqisat, sikurse e pamë, janë teknologji në kuptimin aristotelian; domethënë, ato e kanë qëllimin e tyre përtej vetes së tyre, i cili është që të fitojnë qasje për tek njohja e Bukurisë Hyjnore, dhe, kësodore, te lumturia përfundimtare njerëzore. Mbas këtij reflektimi, ne kemi zbuluar se teknologjia nuk është në të vërtetë asgjë përtej dhe mbi një marrëdhënie potenciale ndërmjet një qenie njerëzore dhe qëllimit të tij apo të saj. Shqisat, pra, janë një marrëdhënie potenciale ndërmjet qenies njerëzore dhe njohjes së Bukurisë Hyjnore. Bota, pra, nuk është asgjë tjetër vetëm se një gjendje ku një person është, ku qëndron në një marrëdhënie potenciale njohëse (dhe, kështu, edhe dashurie) me Zotin.

Megjithatë, kjo linjë mendimi bën thirrje që të shkohet drejt një diskutimit rreth natyrës së botës që shkon ca si tepër larg për qëllimet tona në këtë artikull. Për këto qëllime këtu, mjafton që të mbërrijmë në kuptimin se kuptimi në të cilën ushqimi, streha, dhe veshja janë themelet e botës është se ato janë mjete të domosdoshme për të ruajtur atë gjendje. Ne, sigurisht, kësaj duhet t'i shtojmë klauzolën se me ‘e domosdoshme’ këtu ne nënkuptojmë të domosdoshmen në një kuptim relativ për ne, dhe në sajë të modelit të vendosur nga Vullneti Hyjnor, dhe jo e domosdoshme në një kuptim absolut.

Ndërkohë që ky aparat teknologjik, zotërimi i të cilit përbën botën, është krejtësisht një produkt i Zotit, pjesë të tij janë gjithashtu (në një kuptim relativ e metaforik, sigurisht) një produkt i qenies njerëzore. E

megjithatë, përshkrimi që Gazaliu i bën edhe asaj pjese të ndërlidhur me përpjekjen njerëzore është strukturalisht analoge me një artikull të krijimit në të cilin njeriu nuk ka asnjë pjesë; domethënë, një pemë, me rrënjë, degë, dhe degëza të degëve. Rrënjët, sërish, janë nevoja themelore e trupit: ushqim, veshje, dhe strehë. Sa i përket mënyrës në të cilën këto themele të botës i japin hov degëve të saj, vëzhgimi i Gazaliut është po aq i thjeshtë sa ç'është edhe depërtues.

Përmbushja e këtyre tri nevojave, shkruan ai, lyp zanatet e bujqësisë, endjes, dhe ndërtimit. Endja lyp tjerrësin dhe rrobaqepësin. Tjerrja dhe qepja e rrobave lypin vegla prej druri, hekuri, lëkure, dhe materiale të tjera, duke i bërë kështu të nevojshme zanatet e kovaçit, zdrukthtarit, dhe këpucarit. Këto zanate, nga ana e tyre, kërkojnë specialistë të mëtejshëm, ku të gjithë duhet të punojnë së bashku, duke i dhënë jetë shkëmbimeve, dhe, kësodore, edhe potencialit për mosmarrëveshje. Këto rrethana kërkojnë artet e politikës dhe sundimit, gjykimit dhe qeverisjes, dhe gjithashtu të jurisprudencës fetare, “nëpërmjet të cilave mund të jetë i njohur ligji i ndërmjetësimit në gjirin e njerëzve.”^[13] Gazaliu shkruan:

Në këtë mënyrë, vokacionet e botës u shumëfishuan dhe u bënë të ndërlidhura. Njerëzit e humbën veten tek to dhe nuk e kuptuan se rrënja e të gjitha këtyre gjërave nuk ishte më shumë se sa tri gjëra: ushqimi, veshja, dhe strehimi. Të gjitha këto u bënë të domosdoshme për këto tri nevoja (përmbushjen e tyre), dhe këto të treja janë të domosdoshme për trupin, dhe trupi është i domosdoshëm për zemrën, për të shërbyer si mjeti i saj. Zemra është e domosdoshme për (të njohur) Zotin. Por ata e harrojnë veten dhe ata harrojnë Zotin, njëlloj si haxhiu që harron veten, harron Qabenë dhe udhëtimin e tij (objektin e tij) dhe e harxhon gjithë kohën duke u kujdesur për devenë e tij!^[14]

Një tjetër imazh që është i qëlluar është ai i kopshtarëve që humbasin në degët e teknologjisë, dhe humbin rrënjët – nevojat bazike të trupit – nga sytë dhe frutin: njohjen e Hyjnore. Maturia në përdorimin e teknologjisë mund të përngjasohet, pra, me krasitjen dhe ushqyerjen e një peme, në përputhje me funksionin e saj, kështu që çdo degë duhet të jetë në masën e duhur dhe e lidhur me rrënjën në mënyrë të tillë që të lehtësojë prodhimin e frutave. Duke mbajtur parasysh rrënjën dhe frutin, njeriu mund të jetë në gjendje që të bëjë dallimin midis degëve të vdekura e të padobishme dhe atyre të shëndetshme, në mënyrë të tillë që të parat nuk do të lejohen që t'ua marrin frymën atyre të fundit. Këto degë të vdekura mund të imagjinohen si dru i vdekur i ngjitur me gozhdë mbi pemën e gjallë. Ose ato mund të përngjasohen me një rretë bimësh kacavjerrëse parazite dhe me gjemba që nuk kanë rrënjë, fruta apo rend, dhe nuk kanë qëllim tjetër përtej vetes së tyre dhe përveç përjetësimin e vet, që thjesht ia ndërpret ushqimin një peme të shëndetshme derisa e vret bujtësen e saj, dhe tekembramja, edhe veten.

Një bazë për një dallim parimor ndërmjet përdorimeve të duhura dhe jo të duhura të teknologjisë mund të jetë pyetja: a e lehtëson teknologjia në fjalë arritjen e njohjes së dorës së Zotit, vetes, dhe, përfundimisht, vetë Zotit? Po të mbajmë parasysh këtë pyetje mund të na ndihmojë që të ruajmë qendrën tonë teksa adaptohem me rrethanat e përshpejtimit apo pasurimit të shpejtë teknologjik (duke pasur kuptimin se jo i gjithë ky pasurim përbën “avancim”). Një implikim imediat i kësaj është se nuk kemi përse, dhe nuk duhet, të operojmë nën presupozimin se kemi nevojë që të “arrijmë Perëndimin”, në qoftë se kjo do të thotë thjesht që ne të riprodhojmë për veten tonë një lëmsh po aq të madh veglash të padobishme. Sigurisht, shumëçka lidhet me përdorimin që ne i bëjmë mjeteve me të cilat e gjejmë veten të rrethuar, dhe masën në të cilën ne i lejojmë ato që të na përdorin. Për shembull, koha është malli kryesor që kemi me të cilin mund të ndjekim synimin tonë. Kështu, duhet të vlerësojmë nëse me të vërtetë pajisjet tona që “kursejnë kohë” na e kursejnë apo na e konsumojnë kohën, dhe se si shtyhemi që të përdorim kohën që në pamje të parë kursehet.

Duke iu rikthyer temës me të cilën e filluam këtë artikull, ne mund të guxojmë të themi se, në atë që mund ta quajmë filozofia e Gazaliut për teknologjinë, ka, ç'është më interesantja, diçka që

korrespondon me perspektivën transhumaniste, si edhe me atë anarko-primitiviste. Shumë prej profetëve, në mos të gjithë ata, jetuan në histori, në një kohë apo në një tjetër, në kushte materiale po aq të thjeshta dhe primitive sa dhe ato të gjuetarëve-mbledhës që idealizohen nga anarko-primitivistët. Megjithatë, ata kënaqeshin vetëm me plotësimin e nevojave më bazike të trupit. Njëkohësisht, ata arritën një gjendje që, në raport me konceptimin krahasimisht të varfëruar biologjik që transhumanistët kanë për njerëzimin, ne me të drejtë mund ta përshkruajmë se transcendon specien tonë. Sigurisht, në raport me konceptimin islam të natyrës njerëzore, Profetët thjesht mishëruan përsosmërinë më të skajshme të asaj çka qenia njerëzore është dhe të asaj çka është bërë për të qenë. Dallimi është se ky konceptim i natyrës njerëzore e vendos potencialin njerëzor në një konceptim të determinuar të lumturisë njerëzore në të cilën teknologjia gjen qëllimin e saj dhe në raport më të cilën është e mundur urtësia sa i përket zbatimit të saj. Nga ky këndvështrim i avantazhuar, është e mundur që të elaborohet mbi zbatimin e teknologjisë në një mënyrë më të sofistikuar se sa dilema e vrazhdë e të qenit thjesht “në favor” apo “kundër” teknologjisë, brirët përkatëse të të cilës i përfaqësojnë transhumanistët dhe anarko-primitivistët, dhe të cilat, ç’është e vërteta, moderniteti duket se ia imponon vetes. As nuk është ajo një pyetje thjesht kuantitative për atë se “sa shumë” teknologji është mirë. Më saktë, ne autorizohemi që pyetjen ta marrim në shqyrtim në mënyrë kualitative në terma të “cili lloj” dhe “për çfarë qëllimi”.

Përktheu: Arjol Guni

*Dr. Omar Edward Moad është Profesor i Asociuar i Filozofisë në Departamentin e Shkencave Humane, në Universitetin e Katarit. Ka botuar artikuj të shumtë mbi filozofinë islame dhe epistemologjinë morale krahasimore, si edhe një tekst mësimor, *Logic and Critical Thinking: An Introduction for Muslim Students* (2017: Kazi Publications).*

Referenca

- [1] Ibn Khaldun. *Al-Muqaddimah*, trans. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press 2005).
- [2] <http://en.wikipedia.org/wiki/Transhumanism>
- [3] https://en.wikipedia.org/wiki/Technological_singularity
- [4] [https://en.wikipedia.org/wiki/Rewilding_\(anarchism\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Rewilding_(anarchism))
- [5] <http://en.wikipedia.org/wiki/Technology>
- [6] Aristotle. *Nicomachean Ethics*, Book VI, translated by W.D. Ross in: *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Jonathon Barnes, ed. (Princeton University Press, 1984).
- [7] al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad Tusi. *Alchemy of Happiness*, Jay R. Cook (trns.) (Chicago, 2005), 60.
- [8] al-Ghazali, *Alchemy of Happiness*, 59.

[9] Ibid.

[10] Ibid.

[11] Ibid

[12] Ibid.

[13] al-Ghazali, Alchemy of Happiness, 61-62.

[14] al-Ghazali, Alchemy of Happiness, 62.

Date Created

13/10/2021

Author

erasmusi