Debatet rreth haditheve profetike në botën moderne myslimane

Description

Jonathan A.C. Brown

Fragment i shkëputur nga libri i autorit Jonathan Brown me titull **“**Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World”, Oxford:Oneworld Publications (2009), fq. 240-269.

Hyrje: përcaktimi i platformës për modernitetin dhe islamin

Në shekullin e XVIII, një rrjet ndryshimesh ekonomike, teknologjike, sociale dhe politike filloi të pushtonte botën, duke filluar në Angli dhe në Evropën Perëndimore. I njohur në mënyrë kolektive ngë studiuesit si moderniteti, këto forca dërguan në një fazë të re të historisë njerëzore dhe ngritën pyetje të shumta rreth natyrës së fesë dhe vendit të saj në jetën njerëzore. Sfida e modernitetit u tregua veçanërisht e frikshme për ata njerëz tek të cilët ai nuk ishte zhvilluar gradualisht, para se të imponohej përmes kolonizimit evropian.

Ndoshta, moderniteti nuk është ndjerë askund tjetër më shumë se sa në botën myslimane. Që nga koha e përballjes me Perëndimin modern, myslimanët janë përballur me një pyetje dekurajuese: Nëse Islami është feja e vërtetë e Zotit dhe myslimanët bashkësia e zgjedhur e Tij, përse atëherë myslimanët janë kaq të pafuqishëm dhe të nënshtruar përpara Perëdimit modern? Në përpjekje për t’iu përgjigjur dhe korigjuar këtë pyetje, ligjërimi mysliman në periudhën moderne e ka parë si të pashmangshëm diskutimin e rolit të haditheve në Islam.

Arena për mendimin modern u vendos nga dy forca kryesore: kolonializmi perëndimor dhe lëvizjet autoktone myslimane për ripërtëritje dhe reformë. Ushtria evropiane e provoi shumë shpejt veten se ishte tejet superiore ndaj ushtrive myslimane. Kompania Britanike e Indisë Lindore, (British East India Company**),** u bë *de facto* qeveria e disa provincave të Perandorisë myslimane Mogule në Indi, në vitin 1764. Në vitin 1798 Napoleoni pushtoi Egjiptin, dhe në vitin 1882 vendi u vendos zyrtarisht nën kontrollin britanik.

Megjithëkëtë, më alarmuese për dijetarët myslimanë ishte superioriti, në dukje, i ideve evropiane ndaj traditës Islame. Shkencëtarët evropianë i nënshtruan vullnetit të tyre teknologji të paimagjinuara më parë në tokat myslimane, dhe shoqëria evropiane funksiononte me një organizim padyshim mbresëlënës. Racionalizmi dhe historicizmi i Iluminizmit evropian shoqëronte administratorët kolonialë dhe shumë shpejt orientalistët evropianë filluan të kthenin analizën e tyre kritike drejt traditës fetare islame. Disa myslimanë u treguam menjëherë mosbesues ndaj Orientalizmit, dhe u përpoqën ta hidhnin poshtë atë. Të tjerë u bindën nga elementë të ndryshëm të mendimit evropian dhe u ndikuan nga studiuesit perëndimorë që studionin islamin. Shumë myslimanë ishin të hutuar rreth faktit se kë element të modernitetit duhej të përqafonin dhe se çfarë nënkuptonte kjo për besimin. Megjithëkëtë, qoftë kur pranohej apo refuzohej, mendimi evropian dhe civilizimi që ai përfaqësonte u bënë faktorë kryesorë në mendimin islam modern.

Në mënyrë interesante, civilizimi islam u trondit nga forca tërësisht të brendshme, madje edhe para impaktit të modernitetit. Në mes të viteve 1700 (e.s.), vise të botës myslimane, të cilat më parë kishin qenë krejt periferike, si p.sh. Afrika Perëndimore, Arabia Qendrore dhe India, prodhuan lëvizje të paprecedenta të ripërtëritjes dhe reformës islame, të cilat do të ushtronin një ndikim të jashtëzakonshëm në krejt botën myslimane. Këto lëvizje u nxitën nga një ndjesi se bashkësia myslimane kishte humbur mbështetjen e saj në trashëgiminë e Profetit. Ajo ishte çuar në humbje nga shtesa heretike në teologji dhe adhurim, si edhe nga besnikëri shoviniste ndaj shkollave të ligjit islam (medhhebeve).

Ndonëse këto lëvizje nuk e braktisën traditën klasike myslimane, gjithsesi ato u përpoqën të rivlerësonin dhe të ripërtërinin madhështinë zanafillore të Islamit duke hequr dorë nga *teklidi* (besnikëria jokritike ndaj institucioneve ekzistuese dhe traditës) dhe duke përqafuar *ixhtihadin* (arsyetimi i pavarur i bazuar në burimet fillestare të Islamit – Kurani dhe Suneti). Shumë prej këtyre dijetarëve reformatorë besonin se ata ishin po aq të aftë sa mjeshtrat klasikë, si Imam Shafiiu apo Ebu Hanifja, për të derivuar ligje drejtpërsëdrejti nga Kurani dhe mësimet profetike. Siç ka shkruar edhe një nga dijetarët e mëdhenj të lëvizjes ripërtëritëse, Ibn El-Amir el-Sana'ani (vd. 1768), "*ajo* dhuratë e Zotit tuaj nuk është bërë që të jetë e paarritshme dhe virtytet që Ai ka dhuruar nuk kufizohen vetëm tek ata që kanë ardhur para nesh"[1]

Disa nga këto lëvizje ishin kryesisht lëvizje akademike, të tilla si tendenca reformiste e nxitur në Jemen nga el-Sana'ani dhe në Indi nga Shah Valiullah el-Dehleviu (vd. 1762). Lëvizje të tjera kanë shtuar një dimension të fuqishëm të reformimit të shoqërive myslimane përmes përmes përdorimit të armëve, si p.sh. ekspanisonisti Kalifati Sokoto i Osman dan Fodios (vd. 1817) në Nigerinë e ditëve tona, ose lëvizja ushtarake "*Muuahid*" e Ibn Abdulvehabit (vd. 1792) (e njohur ndryshe si Lëvizja Vehabiste) në Arabinë Qendrore.

Ky mision i përbashkët i kapërcimit të institucioneve rigoroze të Traditës së vonshme sunite për të ringjallur Islamin e pastër të kohës së Profetit dhe për ta pastruar atë nga papastërtitë e mëvonshme kulturore dhe intelektuale e nxorri në krye traditën e hadithit. Ku kishte mënyrë më të mirë për t'u kthyer në burimet e madhështisë fillestare të islamit se sa rinovimi i studimit të Traditës Profetike

(Sunetit)? Duke lavdëruar ithtarët e hadithit (*ehlu hadith*) të periudhës së hershme islame, el-Sana'ani reciton:

Ata e shuajtën etjen e tyre duke marrë nga deti i dijes së Muhamedit.

Ata nuk kishin ato shkolla të ligjit për të vaditur gropat.[2]

Shumë dijetarë të lëvizjeve ripërtëritëse jo vetëm që treguan një interes të përtërirë në studimin e haditheve, po ata besonin, gjithashtu, se ishin po aq të kualifikuar sa edhe kritikët e mëdhenj sunitë të hadithit të periudhës klasike sa të jepnin gjykime mbi autenticitetin e haditheve.

Një nga nënproduktet interesante të lëvizjeve ripërtëritëse dhe reformuese të shekullit të XVIII ishte zhvendosja e studimit të hadithit nga qendrat e tij mesjetare në Iran, Egjipt dhe Siri drejt rajoneve reformiste dinamike të Hixhazit, Jemenit, Indisë dhe, eventualisht, Marokut. Që nga vitet 1700 (e.s.) kanë qenë dijetarët nga Hixhazi, si p.sh. Muhamed Hajat el-Sindi (vd. 1750), nga Jemeni, si p.sh. Muhamed el-Sheukani (vd. 1834), nga India, si p.sh. Shah Valiullahu dhe Abdulhaj el-Laknavi (vd. 1886-7), dhe dijetarët nga Maroku, si p.sh. Muhamed b. Xhafer el-Kattani (vd. 1927), ata të cilët kanë qenë nismëtar të bazave të reja krijuese në studimin e haditheve.

Mbetet një mister arsyeja përse në këtë periudhë, në periferitë e largëta të botës myslimane, dolën në pah këto lëvizje të ngjashme, por shpesh pa lidhje me njera-tjetrën. Ndoshta tradita sunite e vonshme, me besnikërinë e saj strikte ndaj shkollave ligjore, me teologjinë spekulative të stërholluar dhe me vëllazëritë (tarikatet) sufite, thjesht ishte bërë tejet e llogorizuar për antipatinë e qenësishme islame ndaj institucioneve të autoritetit fetar. Kur marrim në konsideratë se disa prej dijetarëve të vonshëm sunitë, si p.sh. egjiptiani el-Saui (vd. 1825), kishte pohuar se çdokush i cili nuk ndjek një prej katër shkollave ligjore sunite është i kequdhëzuar (*dalaleh*), potencialisht një jobesimtar, madje edhe nëse ndiqte udhëzimet e qarta nga Kurani dhe Suneti, atëherë është e lehtë të kuptojmë se përse disa myslimanë mund të arrinin në përfundimin se reforma ishte e nevojshme.[3]

Debati modern mbi hadithet: katër qasjet kryesore

Nën dritën e këtyre faktorëve, një mysliman reflektues që jetonte në Kajro, Stamboll apo Dehli, mund të ketë peshuar çështjet e mëposhtme: Islami është qartësisht në një stad tatëpjete, qoftë në krahasim me Evropën moderne, qoftë në marrëdhënie me madhështinë e tij fillestare. A ndodh kjo si pasojë e disa dështimeve të brendashkruara të traditës intelektuale myslimane apo për shkak se myslimanët kanë humbur kontaktin me natyrën e vërtetë të Islamit? Nëse dikush dëshiron të rikthejë natyrën e vërtetë të Islamit, a duhet ta marrim parasysh modernitetin apo duhet ta anashkalojmë atë plotësisht? Së fundmi, në përpjekjen për të kuptuar se si mund të jetohet si mysliman në botën moderne, cilët elementë të trashëgimisë historike myslimane (në arabisht, *turath*) duhen përqafuar, braktisur, apo ndryshuar, dhe si mundet një njeri t'i përligjë këto zgjedhje në një mënyrë të atillë që ato të jenë "autentikisht" myslimane?

Në veçanti tradita e hadithit ngrente dy pyetje kryesore. Në dritën e kriticizimit historik evropian nga njëra anë, dhe në dritën e një angazhimi të ringjallur ndaj trashëgimisë autentike të Profetit nga ana tjetër, (1) a kishte prodhuar tradita e hadithit dhe metoda klasike e saj e vlerësimit një paraqitje të besueshme të Sunetit të Muhamedit; dhe (2) cili duhet të ishte vendi i përgjithshëm i hadithëve dhe Sunetit në të kuptuarit e Islamit?

Për sa i përket përgjigjeve që myslimanët u kanë dhënë këtyre pyetjeve mund të identifikojmë katër qasje të gjera të ndërmarra nga myslimanët: Modernizmi islamik, selefizmi modernist, selefizmi tradicionalist, dhe tradicionalizmi i vonë sunit. Ndonëse kjo ndarje e katërfishtë është e dobishme për qëllime studimi, gjithsesi ajo nuk është e plotë apo shteruese. Disa mendimtarë lëkunden midis shkollave ose ndryshojnë qëndrimet e tyre në varësi të kontekstit. Gjithashtu, disa prej këtyre titujve janë emërtesa që unë i kam zgjedhur, dhe, ç'është e vërteta, nuk kanë qenë përdorur nga ithtarët e tyre. Megjithëkëtë, kjo ndarje është e dobishme për të kuptuar ndërlikueshmërinë e mendimit islam në periudhën moderne. Jo çuditërisht, përgjigjet islame ndaj modernitetit u zhvilluan më herët në ato zona që ishin ekspozuar më parë se të tjerat ndaj Evropës, këtu bën pjesë veçanërisht India, Egjipti dhe Stambolli osman.

1. Modernistët islamë dhe lëvizja "vetëm kuran"

Duke filluar nga gjysma e dytë e shekullit të XIX, disa dijetarë myslimanë filluan të sfidonin përbërësit kryesor të traditës paramoderne islame. Disa prej tyre arritën në përfundimin se tradita e hadithit nuk ishte aspak një paraqitje e besueshme e mesazhit të Muhamedit. Një pakicë prej këtyre mendimtarëve shkuan aq larg sa të refuzonin në tërësi autoritetin e precedentit të lënë nga Profeti. Ne mund ta etiketojmë këtë tendencë si **modernizmi islam,** i cili karakterizohet nga një rishqyrtim radikal i besimeve klasike islame.

Një modernist i hershëm dhe i mirënjohur ishte Ciragh Ali (vd. 1895), një indian i cili punoi në shërbimin civil të sunduesit lokal të Hajdarabadit. Aliu ishte një mik i afërt i mendimtarit kryesor të Azisë Jugore në periudhën moderne, Sir Sejid Ahmed Khan (vd. 1898), jetën e të cilit do ta analizojmë pak më poshtë. Aliu refuzoi të gjitha burimet e ligjit dhe dogmës islame, me përjashtim të Kuranit, dhe bëri thirrje për një riinerpretim të ligjit islam bazuar në idealet e humanizmit (të tilla si racionalizmi, shkenca, dhe etika me baza jo fetare). Ai argumentonte se kufizimi i burimeve të ligjit islam vetëm tek Kurani nuk përbënte një pengesë për Sheriatin, meqenëse Profeti kishte pritur që bashkësia e tij të rishikonte ligjet herë pas here në përputhje me nevojat e kohës. I ndikuar nga lëvizja përtëritëse e Shah Valiullahut, ai

përqafoi teorinë e ixhtihadit. Ixhmaja (konsensusi), mendonte ai, nuk kishte qenë asnjëherë një burim i pranueshëm i ligjit, duke qenë se ai argumentonte që madje edhe Ibn Hanbeli kishte qenë skeptik rreth vlefshmërisë së pohimit se për një çështje të caktuar ekzistonte ixhma (konsensus) (Ibn Hanbeli është cituar shpesh të ketë mohuar çdo lloj dukurie të ixhmasë).[4]

Aliu pranoi kriticizmin e hadithit të publikuar nga orientalistë, si Muir dhe Goldziher-i (shih kap. 8) dhe besonte se korpusi i hadithеve ishte i jo i besueshëm. Ç'është më interesantja, ishte dëshira e Aliut për të mbrojtur Islamin kundër orientalistëve që e çoi atë drejt mbajtjes së këtij qendrimi. Ai ndjehej i shqetësuar nga misionarët e krishterë dhe polemistët evropianë të cilët pohonin se Islami ishte i fosilizuar dhe i mbushur me besime irracionale, të tilla si ato që gjendeshin në hadithe[5]. Kësodore, ishte e nevojshme heqja dorë nga hadithet për të shpëtuar pjesën tjetër të mesazhit islam. Pa korpusin e hadithеve, Aliu mundej të ofronte alternativa të paprecedenta për besimet të cilat mentaliteti modern mund t'i konsideronte si të prapambetura. Ai argumentonte se xhindët, një grup qeniesh që Kurani i përmend në mënyrë të dykuptimtë si të përbërë nga zjarri, por që hadithet i karakterizojnë si qenie që banojnë në tokë së bashku me qeniet njerëzore, nuk ishin në të vërtetë asgjë tjetër vetëm se një tjetër fis semit.[6]

Mendimi i Aliut u vazhdua nga ajo që u bë e njohur si lëvizja "*Ehli Kuran*" (Ithtarët e Kuranit) në Indi. *Ehli Kurani* i shihnin hadithet si një parodi e turpshme në Islam, dhe argumentonin se dogma dhe ligji islam duheshin derivuar vetëm prej Kuranit. Nismëtar i kësaj lëvizje, ndërmjet viteve 1906-1917, u bë Abdullah Çakralaui (Abdallah Chakralaëi, vd. 1930) dhe Khuaxha Ahmed Din Amristari (Khëaja Ahmad Din Armistari) (vd. 1936), dhe prodhoi revista të ndryshme që i kushtoheshin përpunimit të ideve të kësaj lëvizjeje. Amristari kishte qenë një student në një shkollë misionarësh dhe leximi i literaturës së hadithit nga ana e tij e çoi atë në përfundimin se shumë hadithe ishin tronditshëm vulgarë dhe haptazi të rremë. Ai shkroi një libër mbi Kuranin pa përmendur aty asnjë hadith.[7]

Gjenerata tjetër e Ehli Kuranit u udhëhoq nga Muhamed Aslam Xhajrapuri (Muhammad Aslam Jayrapuri, vd. 1955), i cili e përqeshi shkencën tradicionale të kritikës së senedit duke e konsideruar atë si "adhurim i pakuptimtë i transmetimit " *(rivajat parasti*). Meqenëse të gjitha transmetimet ishin të sajuara, argumentonte ai, ishte e pamundur të dalloje të vërtetën nga e gënjeshtërta përmes përdorimit të kritikës së senedit.[8] Kolegu i tij, Mistri Muhamed Ramadan (vd. 1940) e braktisi idenë e përpjekjes për të ekstrapoluar nga Kurani detajet e ndërlikura të ligjit islam. Libri i shenjtë ofronte lehtësisht të gjitha informacionet ligjore që u nevojiteshim myslimanëve, argumentonte ai, dhe çdo gjë e papërmendur ose e lënë ambige ishte e qëllimshme – Zoti i kishte lënë njerëzit të lirë që të përdornin arsyen e tyre në mënyrë që të përshtateshin me kohërat e reja.[9]

Ndonëse lëvizja "Vetëm Kuran" lulëzoi në Indi, gjithsesi ajo shpërtheu për një kohë të shkurtër edhe në botën arabe. Në vitin 1906, në një numër të revistës reformatore të famshme islame, "*El-Menar* " ("Fanari"), mjeku egjiptian Muhamed Teufik Sidki (vd. 1920) shkroi një artikull të titulluar "Islami është vetëm Kurani" (*El-Islam hue el-Kuran uahdehu*) në të cilin ai argumentonte se Islami nuk u mendua asnjëherë që të kuptohej nga ndonjë burim tjetër përpos Kuranit. Një provë kyçe për këtë është fakti se Profeti nuk e ka urdhëruar në mënyrë eksplicite regjistrimin e Sunetit, dhe, në fakt, hadithet nuk u regjistruan në ndonjë formë të qëndrueshme apo të besueshme për më shumë se një shekull pas vdekjes së tij. Si është e mundur, pyeste ai, që Zoti të lejonte që feja e Tij të varej nga një burim kaq i dyshimtë?[10] Ajo që është kuptuar si "Sunet" – precedentet e detajuara të lëna nga Profeti – kishte për qëllim që të ishte obliguese vetëm për gjeneratën e parë të myslimanëve: "Profeti ia dha Sunetin arabëve".[11] Pas kohës së sahabëve, pritej që myslimanët t'i përshtasnin ligjet e tyre ndaj rrethanave, në përputhje me parimet e parashtruara në Kuran.[12] Njësoj si kolegu i tij indian i lëvizjes "Ehli Kuran", edhe Sidki u përpoq të vërtetonte se detajet e faljes së myslimanëve (namazit) mund të nxirreshin

drejtpërsëdrejti nga Kurani, pa qenë nevoja për t'u konsultuar me hadithet.

Sipas mendimit të tij, hadithet ishin haptazi të pabesueshëm me përjashtim, ndoshta, të atyre pak haditheve që mund të konsideroheshin *muteuatir*.[13] Kritika e hadithit filloi shumë vonë për të qenë në gjendje që të diktonte hadithet e trilluara, dhe, si rrjedhojë, shumë raportime që i atribuohen Profetit, në të vëretë, nuk ishin gjë tjetër vetëm se ***israilijate***, ose histori të marra nga tradita dhe folklori judaik[14] . Si mjek që ishte, Sidki i kushtoi një vëmendje të veçantë haditheve që ai i konsideronte si të papërputhshëm me realitetin e mjekësisë moderne. Ai vuri në dukje hadithin e diskutueshëm të "mizës" (i cili gjendet tek Suneni i Nesaiut dhe Ebu Davudit) në të cilin Profeti pohon se nëse një mizë bie në pijen e dikujt, atëherë personi në fjalë duhet të zhysë atë plotësisht "**sepse në njërin krah [të mizës] është sëmundja, dhe në tjetrin gjendet shërimi**"[15]. Sidki argumentonte se kjo jo vetëm që ishte e pasaktë nga ana mjekësore, por binte ndesh edhe me një tjetër urdhërim të Profetit, sipas të cilit nëse një mi binte në një enë me gjalpë të shkrirë, atëherë duhej derdhur i tëri.[16]Shkrimet e Sidkit shkaktuan një skandal kaq të madh në revistën "*Al-Menar*" dhe publikime të tjera sa që ai shumë shpejt i tërhoqi idetë e tij, dhe ato reshtën së ekzituari në botën arabe.[17]

Ndonëse nuk i kanë shpallur si të vetat pozicionet e lëvizjes "Vetëm Kurani", ashtu siç bënë Sidki dhe ithtarët indianë të Ehli Kuranit, në të vërtetë shumë modernistë islamë e kanë përvetësuar këtë qendrim. Biografia arabe moderne me mjaft ndikim "Jeta e Muhamedit" (*Hajat Muhammed*), e shkruar nga intelektuali egjiptian Muhamed Husejn Hejkel (vd. 1956), bazohej e tëra në Kuran dhe përmendte vetëm një hadith: atë të famshin të përdorur nga mutezilitët, i cili i nxit myslimanët që të refuzojnë çdo hadith që bie në kundërshtim me Kuranin![18] Hejkel e mbrojti biografinë (*Sira*) që ai shkroi rreth Profetit të tipit "vetëm Kurani", duke thënë se ai po përdorte "metoda të reja kritike" që nuk ishin të lejuara gjatë kohërava klasike, dhe se e kishte shkruar librin e tij "në mënyrë shkollareske moderne". Hejkeli përsëriti kriticizmin orientalist sipas të cilit shumë hadithe ishin të trilluara gjatë periudhës së konflikteve sektare dhe politike, dhe se shumë hadithe të tjera ishin sajuar thjesht për të ngritur në qiell fuqinë mrekulluese të Muhamedit. Kësisoj, ai refuzoi çdo mrekulli që i atribuohej Profetit. Mbi të gjitha, kritikët klasikë myslimanë, si Buhariu dhe Ibn Haxheri, madje nuk pajtoheshin se çfarë ishte e besueshme dhe çfarë jo.[19]

Deri më tani, kritika moderniste më me ndikim karshi traditës sunite të haditheve ka ardhur nga egjiptiani Mahmud Ebu Rejja (vd. 1970). Një dishepull i reformistit udhëheqës sirian, Rashid Rida (shih më poshtë), Ebu Rejja shkroi një vepër të ashpër të titulluar "Dritë mbi Sunetin e Muhamedit" (*Edua ala el-suna el-muhamedije*) (1958), në të cilën argumentone se vetëm Kurani, arsyeja dhe transmetimet e padyshimta *muteuatir* të trashëgimisë së Profetit kanë qenë ideuar që në zanafillë për të qenë bazat e Islamit. "Sa i përket jetësimit të termi "Sunet" ndaj asaj që është përfshirë në korpusin e haditheve [në përgjithësi], ky është një konvencion i mëvonshëm.[20] As Profeti dhe as shokët e tij nuk e kanë parë të arsyeshme që të regjisëtrojnë çdo fjalë të tij, dhe juristët e hershëm të Islamit kanë ndjekur gjurmët e tyre duke vepruar mbi parimet ligjore të Sunetit përkundrejt haditheve të rastësishme. Asgjë në Islam nuk i obligon myslimanët që të lexojnë ose besojnë përmbajtjen e përmbledhjeve të haditheve[21].

Njëlloj si modernistët e hershëm, Ebu Rejja shpjegonte se kritikët e hershëm të hadithit nuk i kanë kushtuar vëmendje përmbajtjes së haditheve, dhe se raportime skandaloze, si p.sh. "Shejtani merr arratinë, duke pjerdhur, kur dëgjon ezanin" janë deklaruar *sahih* (nga kritikët e hershëm).[22]
Ai po ashtu ka përsëritur kriticizmin rreth vonesës së gjatë ndërmjet vdekjes së Profetit dhe regjistrimit përfundimtar të haditheve – një periudhë në të cilën një mori grupesh sektare dhe politike kanë trilluar hadithe të panumërta. Sipas tij, mundësia për të "transmetuar hadithe jo fjalë për fjalë [nga Profeti], por me kuptim të përgjithshëm" (*rivaje bi el-ma'na*) solli, gjithashtu, ndryshimin dhe keqkuptimin e shumë

raportimeve.

Nocionet se të gjithë sahabët ishin të drejtë ishin haptazi absurde, argumentonte ai, duke qenë se sahabët kanë rënë me të përdhunë në mospajtim me njeri-tjetrin. Ndonëse Ebu Rejja mbështetej drejtpërsëdrejti në veprën e Rashid Ridasë, kriticizmi që ai u bënte sahabëve e çoi atë jashtë asaj që mësuesi i tij dhe rryma kryesore sunite islame mund të toleronte. Ebu Rejja e refuzoi përjashtimin e sahabëve nga kritika e hadithit duke thënë se "njerëzit mbeten njerëz në çdo epokë dhe njerëzit kanë natyra, orekse dhe axhenda që nuk ndryshojnë"[23] Ky qëndrim i përngjason ngushtësisht Parimit të Analogjisë të përdorur nga studiuesit perëndimorë, dhe nuk është rastësi që Ebu Rejja i referonte lexuesit e tij tek veprat e Goldziher-it dhe orientalistëve të tjerë.[24]

Kontributi më i rëndësishëm i Ebu Rejjas ndaj kriticizmin modernist të hadithëve ishte sulmi i tij shumëdimensional ndaj besueshmërisë së Ebu Hurejrës, transmetuesi i vetëm dhe më frytdhënës nga gjiri i sahabëve. Duke përdorur transmetime njëherazi nga librat sunitë edhe ato shiitë të kritikës së transmetuesve, Ebu Rejja prodhoi evidenca që e tipizonin Ebu Hurejrën si një grykës dhe oportunist i pandershëm[25]. Pasi vëren se Ebu Hurejra i është bashkuar bashkësisë myslimanë vetëm tre vjet para vdekjes së Profeti, Ebu Rejja shtron pyetjen se si është e mundur që ai t'i ketë dëgjuar ato mijëra hadithe që pretendon. Teksa citon një kritik të hershëm hanefi të Ebu Hurejrës, ai argumenton se ky i fundit nuk ishte i ditur në çështjet e ritualit dhe ligjit, dhe, për pasojë, shpesh ka keqinterpretuar kuptimin e hadithëve që transmetonte.[26] Ai shtonte se Ebu Hurejra ishte i mirënjohur për obsesionin e tij me *israilijatet*, rrëfenja nga tradita dhe folklori juadik rreth profetëve të hershëm, dhe se ai nuk kishte asnjë brejtje ndërgjegjeje për t'ia atribuuar këto rrëfime Profetit. Raportime të tilla përfshinin hadithin e papranueshëm antropomorfik, sipas të cilit, "Zoti e krijoi Ademin sips shëmbëlltyrës së Tij", si edhe transmetimin që dogmatikisht kapërcen ço kufi (të dyja hadithet gjenden tek Sahihu i Muslimit), sipas të cilit Musai (Moisiu) ia nxorri syrin ëngjëllit të vdekjes kur ky i fundit erdhi për t'i marrë shpirtin.[27] Madje Ebu Rejja, edhe hadithin që i nxit myslimanët të vizitojnë xhaminë Aksa në Jeruzalem, e konsideronte si një prej *israilijateve* të trilluara[28].

Israilijatet janë dëshmuar vazhdimisht si irrituese për modernistët, dhe Ebu Rejja shkroi një libër të veçantë të titulluar "Kab el-Ahbari: Sionisti i parë", i cili fliste rreth transmetuesit të hershëm të hadithit Kab el-Ahbar, i cili qe konvertuar nga Judaizmi në Islam (vd. Rreth 32h/653)[29]. Ebu Rejja pohonte se në mënyrë të ngjashme edhe hadithet rreth figurës mesianike të *Mehdiut* janë importuar nga tradita e krishterë, dhe i janë atribuuar në mënyrë të rreme Muhamedit nga figura të tilla si sahabiu Tamim el-Dari, i cili ishte konvertuar nga Krishterimi.[30]

Libri i Ebu Rejjas doli se pati një ndikim të jashtëzakonshëm në debatin rreth hadithëve, pjesërisht për shkak të erudicionit të gjerë të autorit dhe pjesërisht sepse stili i librit është më pak i drejtpërdrejtë dhe therës – dhe, për pasojë, ndoshta edhe më bindës – se sa veprat e tjera moderniste. Publikimi i kësaj vepre shkaktoi daljen në dritë të së paku tetë kundërshtimeve të indinjuara në trajtë libri nga dijetarë tradicionalë myslimanë, ku më i famshmi prej tyre ishte libri i shkruar nga siriani Mustafa Siba'i (vd. 1964) me titull "*el-Suna ue mekanetuha fi el-teshri'a el-islamije*" (Suneti dhe vendi i tij në ligjvënien myslimane") (1961).[31]

Këto libra kundërshtues përgjithësisht përdorën argumentet ortodokse sunite për t'iu përgjigjur kritikës së Ebu Rejjas, si edhe studiuesve të tjerë perëndimorë. Për shembull, el-Siba'i e zhvlerëson vendosjen e theksit tek shkrimi i vonshëm i hadithëve duke nxjerrë në pah kujtesën e jashtëzakonshme të arabëve të hershëm. Aftësia e Ebu Hurejrës për të transmetuar kaq shumë hadithe, pavarësisht qëndrimit të shkurtër të tij krah Profetit, ishte falë përkushtimit të tij të jashtëzakonshëm ndaj trashëgimisë profetike, dhe jo për shkak se ai ishte i paskrupullt. Së fundmi, librat e hadithëve të trilluar

(*meuduat*) tregonin se kritikët e hadithit ishin angazhuar me kritikën e përmbajtjes së hadithëve (së paku, duke filluar pas viteve 1300 e.s.). Mbrojtje të tjera kundër argumenteve të lëvizjes "Vetëm Kuran" mbështeteshin vetëm në besim. Aktivisti politik mysliman pakistanez, Ebu Ala el-Meududi (vd. 1979) deklaronte se Suneti kishte mbetur i paprekur, sepse "Zoti, cili kishte ruajtur librin e Tij të fundit, i kishte ndrequr punët edhe për ruajtjen e shembullit dhe udhëzimit të Profetit të Tij të fundit"[32]

Modernizmi islam dhe tendenca e tij për t'u mbështetur vetëm në Kuran lulëzoi në gjirin e dijetarëve perëndimorë myslimanë. Megjithëse ata nuk kanë mbajtur gjithnjë qëndrimet e lëvizjes "Vetëm Kuran", gjithsesi shumë prej tyre kanë injoruar hadithet gjatë diskutimeve të tyre për ligjin dhe dogëm islame, siç është rasti i rivlerësimit që amerikania Amina Ëudud i bën këndvështrimit tradicional islam në lidhje me marrëdhëniet gjinore, si edhe rasti i argumenteve të parashtruara nga Scott Siraj al-Haqq Kugle në lidhje me lejueshmërinë e marrëdhënieve homoseksuale në Islam.[33] Lëvizja "Vetëm Kuran" ka vazhduar në Turqi, ku aktivisti intelektual Edip Juksel dhe kolegët e tij kanë botuar veprën "*Reformist Qur'an*" ("Kurani reformist"), një përkthim dhe shpjegim në gjuhën angleze i librit të shenjtë i shkruar pa u konsultuar me hadithet.[34]

Duhet të vëmë në dukje, gjithashtu, edhe një tjetër moderniste që e ka treguar veten jashtëzakonisht të aftë për të vozitur në traditën e kritikës islame të hadithit në mënyrë që të argumentonte në favor të reformës radikale. Në veprën e saj "Ëomen and Islam" ("Gratë dhe Islami"), specialistja e shkencave sociale dhe marokenia e edukuar në Francë, Fatema Mernissi, ka deklaruar qëllimin e saj për të "zhvarrosur" mesazhin zanafillor të Islamit "nga shekujt e harresës që kanë arritur ta errësojnë atë".[35] Heroina e saj është gruaja e Profetit, Aishja, kriticizmin e së cilës, ndaj transmetimeve që sahabët e tjerë bënin nga Profeti, Mernissi e sheh si mishërim të frymës kritike të Islamit, si edhe të mesazhit fillestar islam të fuqizimit femëror. Mernissi argumenton se, me përjashtim të një pakice kritikësh hadithesh, shkollarizmi mysliman ka funksionuar si një mjet elite sociale dhe politike, duke kënaqur "dëshirën e politikanëve meshkuj për të manipuluar të shenjtën".[36]

Në mënyrë që të provojë këtë pohim ajo analizon dy sahabë të njohur për transmetimin e hadithëve, dhe të cilët Mernissi i konsideron misogjinist dhe si të papajtueshëm me Profetin e saj të shtrenjtë**.** Këta sahabë ishin Ebu Hurejra dhe Ebu Bekra (ky i fundit nuk duhet ngatërruar me Ebu Bekrin, kalifin e parë). Ebu Hurejra ka transmetuar hadithe *sahih*, si p.sh. ai në të cilin thuhet se nëse gratë, gomerët dhe qentë e zinj kalojnë para dikujt, atëherë ato i prishin faljen (namazin); ndërsa Ebu Bekra ka transmetuar hadithin se **"Bashkësia që ia beson çështjet e saj një gruaje nuk ka për të lulëzuar"** (hadithi i parë gjendet tek Muslimi, ndërsa i dyti tek Buhariu)[37]. Duke u përfshirë inkuadruar me efikasitet në psikoanalizë historike, Mernisi përdor të dhëna nga librat e kriticizmit të transmetuesve për të argumentuar se Ebu Hurejra ushqente një urrejtje të thellë personale ndaj grave, dhe se Ebu Bekra e ka krijuar hadithin që ai transmeton për të siguruar pozitën e tij pranë kalifit Ali pasi ai kishte mundur Aishën në Betejën e Devesë në vitin 656 (e.s.).[38]

Në një çast të shkëlqyer kthese, Mernissi tregon se si në përputhje me vetë standardet kritike të kritikëve myslimane të hadithit, Ebu Bekra duhet përjashtuar nga transmetimi i hadithëve. Raportohet se Imam Maliku ka thënë se ai nuk do të pranonte hadithe nga dikush që njihej se kishte gënjyer rreth ndonjë çështjeje, dhe Ebu Bekra ishte fshikulluar njëherë për akuzim të padrejtë ndaj dikujt për *zina* (imoralitet)![39] Figura të tilla misogjiniste si këta transmetues, mbi të cilët janë mbështetur përmbledhjet më të nderuara të hadithëve në gjirin e myslimanëve, e çuan Mernissi-n në përfundimin se "deri edhe hadithet autentike duhen ekzaminuar me vigjilencë dhe me lupë"[40]

Një vizion unik modernist për trajtimin e duhur të hadithëve vjen prej intelektualit pakistanez dhe profesorit të Universitetit të Çikagos, Fazlur Rahman (vd. 1988). Ai pranon se kriticizmi i Schacht-it dhe

Goldziher-it ishte “korrekt në thelb”, dhe se shumica e hadithеve nuk kanë ardhur vërtet nga goja e Profetit.[41] Megjithëkëtë, aty ku orientalistët shihnin mashtrim, Rahmani pa jetësimin kreativ të mesazhit islam. Ndonëse shumë prej detajeve të sunetit janë të falsifikuara, *koncepti* i sunetit ishte autentik. Suneti i Muhamedit nuk ishte një ligj i detajuar rastesh, por një ombrellë normash sjelljeje dhe procesi interpretues, përmes të cilit myslimanët mund të adaptonin ligjet e tyre në përputhje me rrethanat e ndryshme[42]. Kjo ka qenë praktika e ithtarëve të arsyes (*ehlu reji*), të cilët kanë përdorur asyetimin ligjor që e kishin mësuar nga Muhamedi, modeli origjinal i Islamit, për të përpunuar ligjin në përputhje me situatat e reja. Kjo është, gjithashtu, arsyeja përse kaq shumë hadithe të hershme ishin në fakt “trillime” – këta juristë të hershëm i kishin formuluar përfundimet që kishin arritur duke përdorur procesin interpretues të Sunetit me fjalët e Muhamedit. Kësodore, Suneti ishte “në një masë të madhe produkt i vetë myslimanëve”, të cilët kanë vepruar në mënyrë organike në përputhje me principet e trashëguara nga Profeti pëermes aktit mendor të ixhtihadit në mënyrë që t‘u jepnin trajtë ligjeve të reja. Konsensusi (*ixhmaja*) ishte pranimi nga ana e bashkësisë se pjesa e Sunetit e zhvilluar rishtazi ishte autoritative.[43]

Për Rahmanin, tradita e hadithit kishte qenë një proces krijues në të cilin jursitët kishin kanalizuar autoritetin e Profetit për të udhëzuar bashkësinë e tyre. Hadithe të tilla, si ato që paralajmëronin përkeqësimin e besimit mysliman me kalimin e kohës, ishin projektuar për të drejtuar bashkësinë drejt disa qëllimeve të lavdërueshme.[44] Por, sipas tij, hadithet që gjenden tek Buhariu dhe Muslimi dhe që parashikojnë të ardhmen, qartësisht ishin sajuar nga myslimanët pas vdekjes së Profetit. Por, këto hadithe nuk ishin trillime dashakeqe dhe korpusi i hadithevе nuk ishte një rrjet konspirativ gënjeshtrash, meqenëse pjesëmarrësit në traditën e hadithit nuk e panë asnjëherë veten si të angazhuar në një proces rigoroz të regjistrimit të historisë.[45]

Rahmani vazhdon duke thënë se fatkeqësisht formimi i kanonit të hadithit dhe nënshtrimi literal ndaj hadithevе, që u fut për herë të parë nga Imam Shafiiu, e ktheu Sunetin dinamik në një grup normash të ngurtësuara dhe të pandryshueshme. Ai pohon se hadithet kanë nevojë të rishqyrtohen nga pikëpamja kritike në përputhje me kriticizmin historik, në mënyrë që të përcaktohet nëse kanë qenë apo jo vërtet pjesë e Sunetit fillestar, “gjaku jetësor i të cilit ka qenë interpretimi i lirë dhe progresist.”[46]
Pasi të jetë përcaktuar kjo, atëherë myslimanët modernë mund të merren me interpretimin e ri, pikërisht duke filluar nga aty ku e kishin lënë juristët, nga aty ku Suneti ishte ngrirë në shekullin e IX. Rahmani e pranon vlerën e kritikës së senedit në zbulimin e falsifikimeve. Megjithëkëtë, kjo metodë nuk mund tjetër vetëm se të na thotë nëse një hadith *është* i trilluar, por nuk mund të na sigurojë se ai *nuk* është i trilluar. Për këtë të fundit, ne duhet të përdorim kriticizmin historik modern.[47]

2. Selefitë modernistë dhe kundërvënia ndaj perëndimit

Lëvizja **selefite** ishte emri që shumë ithtarë të kësaj shkolle mendimi e derivuan nga *selefët*
, ose ndryshe gjeneratat e para të devotshme të myslimanëve, përmes shembullit të të cilëve këta reformistë shpresonin të rindërtonin pastërtinë fillestare të Islamit. Në një masë të madhe, lëvizjet ripërtëritëse dhe reformuese të shekullit të XVIII ishin të gjitha selefite në qasje: për ta bashkësia e hershme myslimane paraqiste shpresën e tyre për të ardhmen. Ajo ishte e fuqishme, dinamike dhe i

paraprinte shumë prej atyre fenomeneve që reformatorët i shihnin si bestytni, bensikëri e verbër ndaj traditës, dhe shkatërrimit të hedhur mbi Islamin mesjetar nga shtesat e huaja kulturore, si p.sh. logjika greke dhe misticizmi persian. Nga ana konceptuale, duke nisur nga mesi i veteve 1800 (e.s.), këto lëvizje selefite ishin ndarë në dy degë kryesore, të cilat ne do t'i quajmë grupet selefe moderniste dhe ato tradicionaliste. Këto dy degë ndërvepruan dhe ndikuan te njëra-tjetra, sepse që të dyja ndanin vizionin e përbashkët të rigjetjes së Islamit të hershëm të *selefëve*. Por, ata propozonin mjete të ndryshme, dhe kishin qëndrime të kundërta ndaj modernitetit.

Prej shkollave moderne të mendimit islam, tendenca e selefëve modernistë ka qenë më e fuqishmja dhe më e madhja nga aspekti i ndikimit. Megjithatë, në thelb ajo ishte një kundëreagim ndaj modernitetit. Ithtarët e saj hodhën vështrimin prapa në historinë e Islamit të pastër arab të kohës së Profetit, por ajo që ata rikrijuan, duke huazuar në mënyrë josistematike nga tradita e pasur e civilizimit islam, ishte një Islam i thurur enkas për t'iu përshtatur botës moderne. Ndoshta selefiu modernist më me ndikim ka qenë indiani Sir Sejid Ahmed Khan (vd. 1898), mendimi i të cilit synonte të realizonte objektivin e dyfishtë të racionalizimit të dogmës islame dhe "liberalizimin e ligjit islam".[48]
Një nënpunës si i "British East India Company", ashtu edhe i dinastisë mogule, pas rebelimit indian të vitit 1857 Khan mbeti një besnikë i flaktë i britanikëve. Ai mendonte se Islami mund të mbijetonte vetëm duke u pajtuar me modernitetin dhe sundimin perëndimor. Në vitin 1868, ai përvetësoi një stil perëndimor jetese, dhe në vitin 1875, në Aligarh të Indisë, themeloi me mjaft sukses "Kolegjin oriental anglo-muhamedan" (Anglo-Muhammadan Oriental College), i cili u bë qendra më e suksesshme e edukimit reformist islam.[49]

Khan shkroi një mori librash, përfshi edhe një komentar të Biblës dhe një komentar të Kuranit, dhe themeloi një revistë me ndikim në gjuhën Urde të titulluar "*Tahdhib el-Akhlak*". Në përgjithësi, Khani ndoqi refuzimin që Shah Valiullah el-Dehleviu i bëri *taklidit* (imitimit të verbër) dhe risive (*bidat*) në adhurimin dhe besimin islam[50]. Ai i mbushi, gjithashtu, veprat e tij me nocione karakteristike moderne, të tilla si pranimi i evolucionit darvinian dhe qëndrimi se asgjë në Kuran nuk mund të interpretohet si në kundëreshtim me ligjet e natyrës. "Nëse fjala [e Kuranit] nuk është në përputhje me veprën [ligjin e natyrës], atëherë fjala nuk mund të jetë Fjala e Zotit"[51] Natyrisht, vëren ai, njerëzit sapo kanë filluar t'i kuptojnë ligjet e natyrës![52] Po ashtu, ai refuzoi pohimin se *ixhma*-ja (konsensusi) është një argument në ligjërimin akademik.[53]

Në vitet 1860 (e.s.) Khan u ndesh me kritikën e haditheve të bërë nga Muir-i dhe u alarmua menjëherë nga ky sulm i papritur mbi Islamin që vinte nga armiku i tij i jashtëm. Në vitin 1870 ai filloi të shkruante një refuzim të librit të Muir-it, ndonëse ai pranoi shumë prej kriticizmave të orientalistëve.[54]
Për shembull, ai pranoi se dijetarët klasikë myslimanë nuk kishin zhvilluar siç duhet kritikën e përmbajtjes së hadithit (ai pretendon se ata kishin ndërmend që kjo të bëhej nga dijetarët e mëvonshëm) dhe se vonesa historike në shkrimin e haditheve kishte rezultuar në falsifikime të bollshme, shumë prej haditheve u sajuan për të shenjtëruar dhe glorifikuar Muhamedin. Ai vërente, gjithashtu, se lejueshmëria e "transmetimit jo fjalëpërfjalë, por me kuptim të përgjithshëm" kishte sjellë ndryshimin e paqëllimshëm të shumë haditheve.[55]

Përgjatë gjithë jetës së tij, Khan u përpoq të zgjidhte problemin e haditheve, por ai pohonte në mënyrë të vazhdueshme se korpusi i haditheve duhej rishqyrtuar nga e para, në përputhje me metodën e re të kritikës së përmbajtjes, të cilën ai e kishte marrë pjesërisht nga shkolla hanefite e ligjit dhe nga mutezilizmi, si edhe, pjesërisht, nga kriticizmi historik perëndimor. Pikësëpari, hadithet që nuk përputheshin me arsyen moderne, që ishin nënçmuese ndaj Profetit dhe që kundërshtonin Kuranin, duheshin refuzuar[56]. Ai përqafoi kushtin hanefit sipas të cilit të gjitha transmetimet e një hadithi duhet të ishin nga specialistë kompetentë të ligjit (*fukaha*). Vetëm hadithet *muteuatir* ishin të imunizuar nga

këto standarde klasike, dhe ai i përkufizoi këto transmetime si hadithe që janë pranuar si të besueshëm nga dijetarët myslimanë përgjatë historisë – ai pohonte se hadithet *muteuatir* ishin vetëm pesë në numër. Ai shtonte se hadithet duheshin kontrolluar për të parë nëse përshkruanin mrekulli që nuk mund të besoheshin në mënyrë të arsyeshme apo ngjarje historike që nuk mund të kishin ndodhur. [57]

Metoda kritike e Khanit për vlerësimin e hadithit e çoi atë drejt një shkëputjeje revolucionare me traditën islame. Ai besonte se Suneti i Profetit ishte me vend vetëm përsa i përket çështjeve fetare, dhe jo atyre politike apo civile.[58] Ai doli në përfundimin se udhëtimi i mrekullueshëm i Profetit, gjatë natës së Miraxhit, nga Meka në Jeruzalem, ishte kryer në ëndërr (si Sunitët ashtu edhe Shiitët kanë besuar përgjithësisht se gjatë këtij udhëtimi Profeti është transportuar fizikisht) dhe se ai nuk kishte kryer asnjë mrekulli gjatë jetës së tij. Njësoj si Chiragh Ali, edhe Khani argumentonte se përmendja e xhindëve në Kuran nuk nënkuptonte në të vërtetë se ata ekzistonin si qenie të mbinatyrshme. Ata mund të ishin shumë mirë një tjetër fis semit.[59]

Tekembramja, qëllimi i Khanit ishte mbrojtja e Islamit kundër skepticizmit infektues perëndimor. Ndonëse ai pranoi shumë prej kritikave që orientalistët i bënin traditës së hadithit, gjithsesi ai kuptoi, gjithashtu, se hadithet ishin thelbësor për mbrojtjen e botëvështrimit themelor islam. Kur Muir-i sugjeroi se pjesë të Kuranit mund të kenë humbur, Khan u mbështet në hadithe për të argumentuar të kundërtën.[60] Kur propozoi se Kurani duhet të jetë standardi kundrejt të cilit duhej gjykuar përmbajta e haditheve, Khani po përpiqej që të gjente një letër lakmuesi mbi të cilin mund të binin dakord si myslimanët ashtu edhe orientalistët perëndimorë (duke qenë se edhe orientalistët besonin, gjithashtu, se Kurani ishte dokumenti islam më i besueshmi nga pikëpamja historike)[61] Madje, preokupimi i Khanit me mbrojtjen e fesë nga moderniteti e çoi atë në mbrojtjen e Biblës kundër kritikëve evropianë. Pretendimeve se përmbytja e Noeut (Nuhut) ishte e pamundur dhe historikisht e pasaktë, Khani iu kundërpërgjigj se përmbytja kishte ndodhur vërtet, por ajo kishte qenë rajonale e jo globale.[62]

Ndërkohë që Khani ishte duke shkruar në Indi, Egjipti përjetoi një lulëzim të njëkohshëm të lëvizjes moderne selefite. Në fakt, pjesëmarrësit më me ndikim në mendimin islam në fund të shekullit të XIX dhe fillimshekullin XX ishin egjiptiani selefi Muhamed Abduhu (vd. 1905) dhe studenti i tij sirian Rashid Rida (vd. 1935). Abduhu u edukua në universitetin e mirënjohur të Kajros, “El-Ez’her”, por në vitin 1882 u dëbua nga Egjipti për shumë vite për shkak të përfshirjes së tij në rebelimin anti-britanik. Ai udhëtoi gjerësisht në botën myslimane dhe në Francë, dhe eventualisht u kthye në atdhe, ku u bë edhe kryemyfti i Egjiptit nën sundimin Britanik.

Ndonëse Abduhu nuk u morr asnjëherë në mënyrë sistematike më çështjen e haditheve, gjithsesi ai i qëndroi besnik qëndrimit ortodoks mysliman (*ehli sunneh*) sipas të cilit Suneti i Profetit ishte burimi i dytë madhor i ligjit dhe dogmës në Islam. Megjithatë, ai pranoi se metodat tradicionale të kritikës së hadithit ishin të pamjaftueshme dhe se korpusi i haditheve duhej rishqyrtuar kritikisht.[63]Ai pohonte se teorikisht të tregoje mosbindje ndaj asaj që njihej si Suneti i Profeti ishte anatemë (*kufr*). Megjithëkëtë, për të kjo ishte e vërtetë për "vetëm disa prej traditave". Në rastin e haditheve jo *muteuatir*, cilido që ndjehej komod me to mund t'i besonte atyre, por askush nuk mund të detyrohej të besonte në to apo të deklarohej jobesimtarë për shkak se i refuzon ato. Për shembull, nuk ka hadith që duhet besuar nëse ky minon transcendencën totale të Zotit[64] Abduhu ishte, gjithashtu, shumë skeptik rreth haditheve që parashikonin të ardhmen, fundin e botës ose *israilijatet*, dhe pranonte si autentike shumë pak raportime të tilla.[65] Nocioni se myslimanëve u duhet kërkuar që të besojnë vetëm hadithet *muteuatir* do të jetë një karakteristikë si e modernizmit ashtu edhe e selefizmit modernist. Dekada më pas kjo do të elaborohej në një gjykim fetar zyrtar nga "Komisioni i Fetvave të Ez'herit".[66]

Studenti i tij më i rëndësishëm, Rashid Ridaja, u vërtetua se ishte ndihmësi më i madh i Abduhut, dhe revista e tij "*el-Menar*" u bë forumi kryesor për shkrimet reformiste. Ridaja u mor me hadithet në mënyrë shumë më të detajuar se sa mësuesi i tij. Njësoj si Aduhu, ai argumentonte se Kurani është baza e Islamit, dhe se vetëm mbi hadithet *muteuatir* mund të mbështeteshe pa mëdyshje.

Në fund të fundit, hadihet *ahad* nuk ofronin asgjë tjetër vetëm se probabilet në njohuri, ndërkohë që siguria e vërtetë vinte vetëm nga raportimet *muteuatir*. Ai i barazoi hadithet *muteuatir* me sunetin e gjallë "praktik" që të gjithë myslimanët e njohin, të tillë si lutja rituale (namazi), rituali i pelegrinazhit (haxhi) dhe disa prej thënieve të Profetit. Kapitujt e librave të hadithit që rreshtojnë detajet e errta të fjalëve dhe veprave të Profetit, si p.sh. kapitujt mbi sjelljen (*edeb*-in) përbëhen të gjithë nga hadithe *ahad* dhe nuk janë domosdoshmërisht të besueshëm.[67] Njësoj si Sir Sejid Ahmed Khani, edhe Rashid Ridaja besonte se lejueshmëria e të transmetuarit të haditheve jo fjalëpërfjalë, por me kuptim të përgjithshëm kishte bërë të mundur futjen e shumë gabimeve në korpusin e haditheve, duke qenë se opinionet e transmetuesve mund të integroheshin gabimisht në tekstin e hadithit.

Pranimi i *israilijateve* ishte një tjetër burim kequdhëzimi. Ndonëse ata janë përdorur në disa përmbledhje kanonike hadithesh, Ridaja i konsideron si jo të besueshëm Kab el-Ahbarin dhe një tjetër trasmetues të heshëm, Uehb b. Munebbihun, për shkak të transmetimeve tolerante të *israilijateve* nga ana e tyre. Në mënyrë interesante, Ridaja argumentonte se dijetarët modernë ishin të justifikuar në përmbysjen e aprovimit të hershëm që u ishte dhënë këtyre dy transmetuesve sepse, ndryshe nga kritikët e hershëm myslimanë, ata mund t'i krahasonin transmetimet e *israilijateve* me Shkrimet e Shenjta reale hebraike. Kësodore, Ridaja i konsideroi Kabin dhe Uehbin si transmetues jo të besueshëm, sepse përshkrimi i Torahut (Teurat) nga ana e tyre ishte në të vërtetë i pasaktë.[68] Njësosj si reformistë të tjerë, ai bëri thirrje që hadithet *ahad* t'u nënshtroheshin edhe një herë kritikës së përmbajtjes së haditheve, një proces ky që ishte fillimisht pjesë e metodës kritike të juristëve myslimanë, por që ishte lënë pas dore. Në një farë pike, Ridaja madje pohon se kritika përmbajtësore e zhvilluar nga dijetarët klasikë myslimanë ishte pararendëse e "kriticizmit analitik" historik modern [69].

Në revistën "El-Menar" ai i kushtoi artikuj të shumtë trajtimit të haditheve problematike. Ndonjëherë ai deklaronte si jo të besueshëm hadithe që tradicionalisht ishin konsideruar si të besueshëm, kjo për shkak se sipas tij përmbajtja e tyre ishte e papranueshme për të. Megjithatë, duker përdorur dijen e tij të gjerë në lidhje me kritikën e senedit, Ridaja mund t'ia atribuonte këtë mospranim ndonjë problemi në zinxhrin e transmetimit të hadithit.[70] Historia e mirënjohur sipas së cilës Zoti urdhëron Hënën që në mënyrë të mrekullueshme të ndahet në dysh, si një provë për mesazhin e Muhamedit drejtuar

kundërshtarëve të tij në Mekë, ka qenë një kusht besimi në islamin sunit (kjo ngjarje është përmendur në mënyrë jo të prerë në Kuran). Megjithatë, Ridaja është shprehur se hadithet e ndryshme që përshkruajnë këtë ngjarje kishin kaq shumë dallime ndërmjet tyre saqë ishte e pamundur që dikush të bazonte besimin e tij mbi to.[71] Një tjetër hadith i diskutueshëm, i gjendur në Sahihun e Buhariut, sipas të cilit kur Dielli perëndon kalon nën tokë dhe bie në sexhde para Fronit të Zotit, është deklaruar i gënjeshtërt nga Ridaja sepse ai bie haptazi ndesh me shkencën moderne.[72] Qëndrimi që besimi kërkohej vetëm në hadithet *muteuatir* i dha Ridasë liri veprimi të mjaftueshme për t'u marrë me disa hadithe të diskutueshëm. Për shembull, hadithi i mizës mund të jetë i rremë ose mund të jetë edhe i saktë, duke qenë se shkencëtarët kanë përdorur mishin e gjarprit për të ndihmuar në përgatitjen e kundërhelmit.[73] Sido që të jetë, ky hadith është *ahad*, prandaj myslimanët nuk janë të detyruar të besojnë në të.

Qasja e Muhamed Abduhut dhe Rashid Ridasë ndaj haditheve bëri për vete shumë ithtarë nga gjiri i reformistëve myslimanë. Selefi modernist egjiptian Mahmud Sheltuti (vd. 1963) fillimisht u persekutua nga dijetarët konservatorë për idetë e tij reformiste, por më pas eventualisht ai u caktua si kreu i Universitetit të Ez'herit nga qeveria egjiptiane (e cila kishte një axhendë reformiste). Ai besonte se myslimanët nuk mund të deklaroheshin jobesimtarë për shkak se mohonin ndonjërin prej kushteve të besimit, që ishin derivuar nga hadithet *ahad*.[74] Duke kundërshtuar njërin prej kushteve thelbësore të besimin në islamin sunit klasik, Sheltuti e ndoqi arsyetimin e tij deri në perfundimin e vet logjik, por të diskutueshëm: Myslimanët nuk mund të hidhen poshtë vetëm sepse mohojnë doktrinën e besuar për një kohë të gjatë të rikthimit të Jezusit në fund të kohërave, apo se mohojnë besimin në një Antikrisht (*Dexhall*).[75]Mbi të gjitha, ai argumentonte se nuk mund të përdorej konsensusi si provë për këto çështje të besimit, sepse edhe vetë konsensusi i bashkësisë myslimane nuk kishte asnjë domethënie për çështje që ishin të njohura vetëm nga Zoti[76].

Shkolla e Muhamed Abduhut dhe e Rashid Ridasë u vazhdua nga njëri prej nxënësve më të famshëm të Sheltutit, dijetari nga Ez'heri, Muhamed Gazali (vd. 1996), në serinë e librave të tij pjellorë, dhe jashtëzakonisht popullorë, rreth ripërtëritjes së Islamit në botën moderne. Njësoj si Sheltuti, edhe Gazali i përkujton lexuesit e tij për qëndrimin e teorisë ligjore klasike sipas së cilës hadithet *ahad* janë "thjesht të mundur në besueshmërinë e tyre dhe janë thjesht të mundur në treguesin e tyre", prandaj nuk janë të përshtatshëm për besimet themelore.[77] Ngjashëm, ai pohon epërsinë e Kuranit, duke thënë: Ne besojmë se Kurani është themeli dhe Suneti është ndërtuar mbi të"[78]

Shqetësimi kryesor i të gjithë punës së Muhamed Gazaliut është prania kanosëse e Perëndimit. Ndonëse ai përsërit respektin e tij të thellë për dijetarët klasikë, si Imam Buhariu, gjithsesi ai pranon se do ta refuzonte një hadith nga përmbledhjet kanonike "nëse ai prek pjesën më intime të fesë sonë, ose hap kufij të frikshëm përmes të cilëve armiqtë tanë mund të dynden."[79] Kur një student e pyeti atë rreth hadithit *sahih* që e përshkruan Musain (Moisiun) duke i nxjerrë syrin e engjëllit të vdekjes, ai u përgjigj se përmbajtja e këtij hadithi tregon se ai është i rremë, meqenëse Profeti i Zotit nuk mund të përpiqej që të shmangte fatin e tij. Megjithëkëtë, myslimanët duhet të shqetësohen për çështje më të rëndësishme, të tilla si "fakti se armiqtë e Islamit po na rrethojnë".[80]

3. **Selefitë tradicionalë dhe lartësimi i hadithit**

Ajo që ne kemi quajtur selefizmi yradicionalist buroi drejtpërsëdrejti nga lëvizjet e hershme moderne të ripërtëritjes dhe të reformës. Lëvizja më e qendrueshme dhe më aktivja politikisht selefe tradicionale është themeluar nga Muhamed b. Abdulvehabi, në mes të shekullit të XVIII në arabinë qendrore, duke u zgjeruar përmes aleancës së saj me familjen Saud, dhe duke u bërë eventualisht lëvizja mbizotëruese fetare në Gadishullin Arabik. Një shkollë e dytë selefite u shfaq në Jemen, në qytetin e Sanasë, me dijetarët ikonoklastë të hadithit el-Sana'ani (vd. 1768) dhe El-Sheukani (vd. 1834). Një shkollë e tretë u zhvillua në Damask, në gjysmën e dytë të shekullit të XIX, rreth dijetarëve ripërtëritës dhe reformatorë Xhemaludin el-Kasimi (vd. 1914) dhe Tahir el-Xhezairi (vd. 1920). Në të njëjtën kohë, një shkollë selefite me ndikim u formua, gjithashtu, në Bagdad përmes ripërtëritjes hanbelite të udhëhequr nga familja e mirënjohur Alusi.[81] Në Indi, një pjesë e ithtarëve të akademizmit ripërtëritës të Shah Valiullah El-Dehleviut i dhanë trajtë shkollës së tyre strikte selefite tradicionaliste, të quajtur *Elhu Hadith* (Ithtarët e hadithit), përfaqësuesi më i famshëm i të cilëve ishte Sidik Hasan Khani (vd. 1890). Disa trashëgimtarë të tjerë të trashëgimisë së Shah Valiullahut ndërthurën ripërtëritjen e tij të bazuar në hadith me përkatësinë shekullore të Indisë në shkollën ligjore hanefite. Kjo lëvizje rezultoi në themelimin e shkollës me mjaft ndikim ndikim në Deoband të Indisë.

Shembulli më ilustrues i selefive tradicionalistë është Muhamed Nasrudin Albani (vd. 1999), një shqiptar familja e të cilit emigroi për në Siri. I rritur në Siri, Albani u prek thellësisht nga artikujt e revistës "El-Menar" të Rashid Ridasë, veçanërisht rreth masës në të cilën hadithet jo të saktë ishin përdorur për të justifikuar praktikat sufite.[82]Ai filloi të flasë kundra atyre që ai i shihte si risi heretike të jetës fetare siriane të çdo epoke, dhe filloi të shkruante shumë vepra në përpjekje për të orientuar sërish praktikat sociale dhe fetare drejt Sunetit të pastër të Muhamedit, ashtu siç përcillej ai nga hadithet.

Njësoj si lëvizjet e tjera reformatore, edhe selefitë tradicionalistë kanë synuar të ringjallin pastërtinë dhe madhështinë fillestare të Islamit duke hequr zgjyrën e shtesave të mëvonshme kulturore. Ndryshe nga selefitë modernistë, të cilët huazonin në mënyrë eklektike nga teoria ligjore hanefite, mutezilizmi dhe racionalizmi modern, selefitë tradicionalistë janë orvatur literalisht të ringjallin Sunetin e Profetit duke u foksuar ngushtësisht mbi hadithet. Njësoj si homologët e tyre (selefitë modernistë), edhe ata i identifikojnë shkaqet e devijimit të bashkësisë myslimane nga Suneti në besnikërinë e tepruar ndaj shkollave ligjore në vend të përnderimit për burimin e tyre, në teprimin me teologjinë spekulative (*ilmu'l-kelam*) dhe në praktikat popullore sufite, siç ishte të vizituarit e varreve të evlijave.

Për të mjekuar këto sëmundje, selefitë tradicionalistë nuk janë angazhuar thjesht në studimin e haditheve, por janë përpjekur të kultivojnë shpirtin më kritik rigoroz të tij. Ata refuzojnë përdorimin e haditheve të dobëta në cilëndo çështje, duke shkuar, në këtë mënyrë, kundër praktikave të dijetarëve klasikë myslimanë (shih kap. 3). Albani, në mënyrë retorike, pyet: “Nëse nuk i refuzojmë hadithet, pasi kemi përcaktuar se ata janë jo të besueshëm, cili është qëllimi i kritikës së hadithit atëherë?”[83] Si rrjedhojë, Albani botoi libra të shumtë duke i ndarë në të saktë dhe jo të besueshëm hadithet e gjendura në veprat klasike, si Suneni i Ebu Davudit, Nesaiut, Tirmidhiut, Ibn Maxhes, “Xhamia Sagir” të Imam Sujutit si edhe “el-Terghib ue el-Terhib” të El-Mundhiriut. Muhadithi saudit vehabit Abdullah el-Sa’di e refuzon metodën e vonshme sunite të forcimit të provave rreth autenticitetit të haditheve duke pëdorur transmetimet të tjera të dyshimta (shih kap. 3)[84] Muhadithi indian Shibli Numani (vd. 1916), një tradicionalist i asociuar me Ahmed Khanin, përpiloi një biografi të re të Muhamedit që e pastronte atë nga raportimet e transmetuara nga historianët e hershëm myslimanë të cilat kritikët e hadithit i kishin konsideruar jo të besueshme.

Njësoj si Selefitë modernistë, edhe tradicionalistët ishin të gatshëm të linin mënjanë institucionet e Islamit klasik, duke u mbështetur tek hadithet si burimi përfundimtarë për interpretimin e besimit. Suneti gjendet i ruajtur në hadithet autentike, të cilat janë të arritshme nga çdo mysliman. Njësoj si modernistët, edhe selefitë tradicionalistë kanë qenë skeptikë rreth pohimeve për *ixhma*, të cilat kanë shërbyer si një mbrojtje primare për përdorimin e haditheve të dobëta si prova dhe ligjshmëri për shumë praktika sufiste. Ata nuk dyshojnë vlerën teorike të provës që përmban konsensusi (*ixhmaja*), por numri i madh i mendimeve të ndryshme akademike përgjatë historisë islame nënkuptonte se, në të vërtetë, konsensusi ishte arritur shumë rallë.

Megjithatë, ndryshe nga modernistët, selefitë tradicionalistë shfaqin të njëjtin besim intensiv në hadithet njësoj si besimi që gjendet tek ithtarët e hershëm të *ehlu hadithi*. Ata nuk pajtohen me ritheksimin e Kuranit nga ana e modernistëve si arbitri përfundimtarë në çështjet e besimit dhe të ligjit. Njësoj si ithtarët e hershëm të *ehlu hadithit*, Albani pohon se si në ligj ashtu edhe dogmë “nuk mund të bëjmë dallim ndërmjet Zotit dhe Profetit të Tij”[85] Kësisoj, është krejtësisht e pranueshme për të derivuar nene besimi nga hadithet *ahad*, të cilat myslimanët duhet t’i pranojnë. A nuk dërgoi Profeti individë të veçantë si ambasadorë tek bashkësitë e konvertuara rishtazi, në mënyrë që t’u mësonte atyre besimet bazë islame?[86] Ndonëse tradicionalisët selefi janë të gatshëm të kritikojnë një hadith për arsye përmbajtësore, njësoj si edhe ithtarët e hershëm të *ehlu hadithit*, gjithsesi ata i shpjegojnë defekte të tilla duke gjetur gabime në sened. Kësodore, Abdullah Sad deklaron: “Është e pamundur që një hadith të ketë një kuptim të pavërtetë pa pasur aty një defekt në sened”[87] Ndryshe nga homologët e tyre modernistë dhe selefitë modernistë, këta tradicionalistë nuk e miratojnë kriticizmin që Aishja i ka bërë sahabëve të tjerë, për faktin se kanë transmetuar hadithe që duket sikur bien në kundërshtim me Kuranin. Duke qenë se këto hadithe janë të ngritur mbi senede të shumëfishta, kontrradikta të tilla në dukje nënkuptojnë se ajo thjesht nuk i ka interpretuar në me korrektësi fjalët e Profetit.[88]

Selefitë tradicionalistë ruajnë frymën e *ixhtihadit*. Për ta, kritika e hadithit nuk ka përfunduar me formimin e kanonit të haditheve gjatë periudhës klasike. Ajo vazhdon deri në ditët tona, dhe dijetarët modernë mund të arrinë një nivel po aq të lartë në mjeshtrinë e kritikës së hadithit sa edhe edhe dijetarët klasikë, të tillë si Darekutni apo Ibn Haxher el-Askalani. Tahir el-Xhezairi mbron të drejtën e dijetarëve modernë për të kritikuar kuptimet e haditheve që gjenden në dy Sahihët, duke refuzuar argumentin e atyre që paralajmërojnë se lejimi i kritikës së kuptimit të haditheve do t’i hapë dyert “njerëzve me axhenda sektare”. Ai nuk pajtohet me këtë arsyetim, duke thënë se kriticizmi i duhur është një praktikë e vlefshme.[89] Kur u pyet rreth kriticizmit të diskutueshëm që ai i kishte bërë një

transmetuesi klasik hadithesh, Albani u përgjigj se shkenca e kritikës së hadithit “nuk është thjesht e lënë në dorë të librave”, por është një proces dinamik i rishqyrtimit kritik.[90] Albania shpjegoi se një prej parimeve të akademizmit mysliman është se “dija fetare nuk mund të bjerë në ngurtësim”[91]

Kjo frymë e ringjalljes së traditës klasike të hadithit në pikën e saj më kritike dhe aplikimi i saj në ditët tona ka sjellë arritje thelbësore nga ana e dijetarëve selefi tradicionalistë. Albani përfundoi dy seri librash “Seria e haditheve të dobëta dhe efekti negativ i tyre në bashkësinë myslimane” dhe “Seria e haditheve autentike”, në të cilat ai rivlerëson mijëra hadithe. Shumë hadithe që ai ka konsideruar si të saktë, më parë kishin qenë deklaruar si jo të besueshëm, dhe shumë hadithe që ai kritikoi, më herët kishin gëzuar aprovimin e kritikëve të mëdhenj klasikë, të tillë si Buhariu dhe Muslimi. Një nga studentët e Albanit, jemeniti Mukbil el-Ubadi (vd. 2001) përpiloi në mënyrë të ngjashme një vepër të stërmadhe të titulluar “Përmbledhje e haditheve sahih që nuk gjenden në Sahihun e Buhariut dhe Muslimit”

Po ashtu, selefitë tradicionalistë kanë ringjallur zhanrin e terminologjisë teknike dhe rregullave të kritikës së hadithit (*mustalah el-hadith*). Dy prej kontribuesve më të mirënjohur në këtë aspekt janë Xhemaludin el-Kasimi, me veprën e tij “*Kauaid el-tehdith min funun mustalah el-hadith*” (“Parimet e përtëritjes nga disiplina teknike e studimit të hadithit”), dhe Tahir el-Xhezairi, me veprën e tij “*Teuxhih el-nadhar ila usul el-athar*” (“Ekzaminimi i parimeve të raportimeve të transmetuara”). Këto vepra janë vazhdime të librave klasikë *mustalah el-hadith*, të tilla si ato të shkruara nga Ibn Salahu, por janë të mbushura me tema selefe. Për shembull, Tahir el-Xhezaiiri e bën objekt të kritikës së tij tradicionalizmin e tepruar të shkollave ligjore sunite: “Juristët kanë interpretuar çdo hadith që nuk pajtohej me shkollën e tyre, apo e kanë kundërshtuar atë përmes një tjetër hadithi, madje edhe nëse ky i fundit nuk është i mirënjohur, madje edhe nëse hadithi i parë gjendet tek dy sahihët”.[92]

Për shkak se qasja Selefe ndaj akademizmit islam përqendrohet në anashkalimin e shekujve të ngritjes së konsensusit ndërmjet dijetarëve. Dhe, në vend të kësaj, i qaset sërish Kuranit dhe haditheve, ajo mund të prodhoj rezultate kontradiktore. Një grup vëllezërish nga Maroku, të cilët kanë dëshmuar se janë muhadithët më të aftë të kohrave tona, Ahmed b. el-Siddik el-Ghumari (vd. 1960) dhe vëllezërit e tij më të vegjël, Abdullah (1993) dhe Abdulhaj (1995), ndoqën metodologjinë selefe tradicionaliste.Ata ndjenin se kishin të drejtën të përmbysnin gjykimet shumëshekullore rreth autenticitetit të haditheve specifike, dhe arritën në gjykime ligjore që ishin në kundërshtim me të katër shkollat islame të ligjit. Abdulhaj ka argumentuar në mënyrë bindëse se asnjë prej themeluesve të katër shkollave të ligjit nuk ka pasur qasje në të gjithë hadithet e nevojshme (për të gjykuar një çështje), kësisoj ishte krejtësisht e pranueshme të refuzoje gjykimet e tyre ligjore në bazë të provave të gjendura në hadithe. Abdullah el-Ghumari në mënyrë të përsëritur ka shkruar se *taklidi* nuk sjell asnjëherë dobi[93]. Ahmed el-Ghumari arriti në përfundimin se hadithi i mirënjohur në të cilin Profeti ka shpjeguar se “**Xhihadi më i madh**” është “**përpjekja [individuale] kundër nefsit**” është një hadith autentik, ndonëse kritikët klasikë të hadithit e kanë konsideruar të dobët ose të sajuar.[94]

Pavarësisht nga këto ngjashmëri në qasje me selefitë tradicionalistë, si puna e Nasrudin Albanit, gjithsesi vëllezërit Ghumari dolën me pozicion krejtësisht të kundërt. Selefitë, si ata modernistë, ashtu edhe ata tradicionalistë, kanë qenë në mënyrë konstante kundërshtarë të thellë të sufizmit dhe intolerant ndaj përnderimit që Shiat kishin ndaj personit të Aliut. Megjithatë, analiza e Kuranit, haditheve dhe traditës akademike myslimane, nga ana e vëllezërve Ghumari, i çoi ata në pranimin e faktit se Aliu ishte më i miri dhe më i dituri i të gjithë sahabëve (dhe në rastin e Ahmed el-Ghumarit, kjo shkoi deri në deklarimin qafir, apo të pafe, të Muavijes), si edhe në mbrojten me forcë të praktikave sufite, të tilla si vizita e varreve dhe angazhimi në dhikre (grupe liturgjike), të cilat nuk ishin praktikuar në kohën e Profetit.[95] Abdullah el-Ghumari e ka akuzuar Albanin për kufër të hapuir, dhe së paku një

muhadith vehabi e ka quajtur qafir Abdullah el-Ghumarin.

Ndryshe nga modernistët dhe selefitë modernistë, selefitë tradicionalistë nuk shqetësohen aspak për presionin e modernitetit. Ata besojnë që nëse myslimanët i kthehen Sunetit autentik të Profetit, ashtu siç është ruajtur ai në korpusin e haditheve, atëherë bota myslimanë do të gëzojë edhe njëherë tjetër favorin e Zotit, pavarësisht nga çdo lloj superioriteti i perceptuar me të cilin mburret Perëndimi. Selefitë tradicionalistë i konsiderojnë shkollat e tjera të mendimit, të diskutuara derimëtani në këtë kapitull, si të kequdhëzuara nga ndikimi prëndimor. Kësisoj, Albani i quan Ebu Rejan dhe Muhamed Gazalin si "Oksidentalistë (*mustegribun*)" dhe "imitues të orientalistëve"[96]

Në kohën moderne, konflikti më i furishëm ndërmjet shkollave sunite të mendimit ka ndodhur midis selefive tradicionalistë dhe tradicionalistëve të vonë Sunitë (shiko më poshtë). Për shkak se selefitë e lejojnë që një dijetar të kundërshtojë normat e mirëpërcaktuara të shkollave ligjore sunite dhe të performojë *ixhtihad*, tradicionalistët e ëonë sunitë i akuzojnë ithtarët e kësaj lëvizjeje se pretendojnë në mënyrë arrogante se janë të barabartë me dijetarët e të shkuarës. Muhamed Zahid el-Keutheri (vd. 1951), një zyrtar i lartë fetarë në Perandorinë Osmane që po lëshonte grahmat e saj të fundit, shkruante se ishtë nje gabim i pastër dhe kequdhëzim të besoje se në ditët tona, "në fundin e kohërave", dikush mund të korigjonte dijetarët e mëdhenj të hershëm të Islamit.[97] Mbi të gjitha, ithtarët e shkollave të ligjit islam (*medhhebet*) i akuzojnë selefitë tradicionalistë për padituri të plotë rreth teorisë ligjore (*usul fikh*) dhe, kësisoj, edhe për faktin se ndjekin në mënyrë të paditur hadithe të rastit në vend se të kuptojnë se si këto hadithe përshtaten në procesin e nxjerrjes së ligjit. Në sytë e tradicionalistëve të vonë sunitë këto faktorë kombinohen për të krijuar një kaos interpretativ. Për shembull, Muhamed Gazali pranon se ai nuk e pëlqen bindjen e verbër ndaj një shkolle të veçantë ligji, por kjo "është më pak e dëmshme se sa *ixhtihadi* fëminor" i lëvizjes selefe, si ai i kryer nga Vehabizmi, të cilin ai e quan thjesht "mendim ligjor beduin".[98] Përkundër deklaratave të tilla polemike, në fakt dijetarët selefitë tradicionalistë e përkrahin studimin e librave themelorë të teorisë ligjore (Albani, p.sh., citon parime të avancuara ligjore, të tilla si "Prova që kundërshton analogjinë nuk mund të përdoret si bazë për një tjetër analogji").[99] Megjithëkëtë, argumenti egalitar i Selefive Tradicionalistë, sipas të cilit çdo dijetarë mund të kundërshtojë një normë ligjore të mirëpërcaktuar nëse mendon se disa hadithe relevante me temëm nuk janë marrë parasysh, ka çuar padyshim në përhapjen e vendimeve ligjore të gabuara.

4. **Tradicionalistët e vonë sunitë**

Të gjitha qasjet,që kemi diskutuar derimëtani për të kuptuar Islamin në periudhën moderne kanë përkrahur refuzimin e përbërëseve domethënës të Islamit Sunit, ashtu siç kanë ekzistuar në botën mesjetare deri në vitet 1600 (e.s.). Anasjelltas, ajo që ne quajmë tradicionalizmi i vonshëm sunit argumenton se pikërisht këto institucione janë thelbësore për të jetuar ashtu siç duhet si mysliman në ditët tona. Me fjalë të tjera, ndjekja nga afër e një prej shkollave të pranuara të ligjit islam, besimin në shkollën akidore (teologjike) tradicionale sunite esharite dhe pjesëmarrja në tarikatet sufite (vëllazëritë mistike) i pajis myslimanët modernë me të gjitha mjetet ligjore, shpirtërore dhe teologjike që ata kanë nevojë për të qenë të suksesshëm. Nëse kuptohen në mënyrë të duhur dhe kombinohen në mënyrë korrekte, atëherë këto institucione u lejojnë myslimanëve t'u përgjigjen të gjitha sfidave të modernitetit. Përkrahësit e tradicionalizmit të vonë sunit përgjithësisht i referohen shkollës së tyre të mendimit si

“Islami Tradicional” ose “Sunizmi në formën e tij më autentike” (*ehlu el-sunna ala el-meshrib el-asil*). Ndër përfaqësuesit e spikatur të kësaj shkolle gjejmë Muhamed Zahid el-Keutheri, Muhamed el-Ghazali dhe myftiun aktual të Egjiptit, Ali Xhumanë.

Tradicionalizmi i vonë sunit pranon lehtësim në gjykimet ligjore që duken të papërputhshme me modernitetin, duke huazuar nga diversiteti kolektiv i katër shkollave ligjore sunite dhe nga trashëgimia intelektuale e teorisë ligjore sunite. Ndonëse angazhimi në transaksione tregtare që përmbajnë fajde është përgjithësisht i ndaluar në ligjin islam, një opinion minoritar në shkollën hanefite u lejon myslimanëve që të marrin dhe të paguajnë interes nëse jetojnë në një shtet jomysliman.[100]
Një parim i teorisë ligjore së vonë sunite, që thotë: “Atë person që është prekur nga ndonjë nevojë, lëre që të marrë gjykimin ligjor lejues”, i lejon myslimanit të veprojë sipas këtij gjykimi ligjor minoritar. Siç ka pohuar edhe Muhamed Gazali, “Kur unë jam duke mbrojtur Islamin… unë duhet të zhvendosem ndërmjet opinioneve të të gjithë imamëve dhe të përfitoj nga gama e plotë e kuptimeve”[101]
Si rezultat i kësaj metodologjie, tradicionalizmi i vonë sunit prodhon një manifestim të Islamit që i përshtatet shumë vështirësive të shfaqura në botën moderne, ndërkohë që mbetet i rrënjosur në traditën “autentike” islame.

Kjo shkollë mendimi përdor, gjithashtu, marrëdhënien ndërmjet ligjit dhe etikës në mënyrë që t’u shmanget elementëve në dukje të ashpra të ligjit islam. Për shembull, ligji i martesës islame duket se bie ndesh me ndjesitë bashkëkohore me kërkesat e saj ligjore që gruaja të përmbushë nevojat seksuale të bashkëshortit dhe që bashkëshorti të mbartë barrën e plotë të përgjegjësisë financiare të një familjeje. Megjithatë, tradicionalistët e vonë sunitë argumentojnë se Sheriati u drejtohet vetëm të drejtave strikte ligjore të njerëzve dhe se bashkëshortët duhet t’i kthehen traditës sufite, në mënyrë që të mësojnë se si duhet ta trajtojnë njeri-tjetrin me dashuri dhe dhembshuri.

Pikërisht siç selefitë tradicionalistë kanë ringjallur qasjen e *ehlu hadithit*, tradicionalistët e vonë sunitë kanë ringjallur metodën e juristëve të *ehlu rejit*. Ata ia nënshtrojnë hadithet traditave interpretuese të shkollave ligjore dhe teorisë ligjore sunite. Tradicionalistët e vonë sunitë pohojnë besimin e tyre të plotë në metodën klasike të kritikës së hadithit; sikundër është shprehur edhe [Muhamed] Gazaliu: “Nuk di diçka të barabartë me të në historinë e kulturës njerëzore, përsa i përket vendosjes së parimeve të verifikimit”[102] Megjithatë, ata ia besojnë juristëve, dhe jo muhadithëve, autoritetin përfundimtar në përcaktimin e autenticitetit dhe nënkuptimeve të një hadithi. El-Keutheri shpjegon se muhadithët dhe juristët i kanë ndarë detyrat e kriticizmit të hadithit, ku këta të fundit janë përgjegjës për kritikën e përmbajtjes së hadithëve.[103] Në një analogji të ngjashme me atë mjekut kundrejt farmacistit, të përmendur në kapitullin e pestë, [Muhamed] Gazali pohon:

“Përgjatë historisë sonë intelektuale, juristët kanë qenë liderët e bashkësisë… dhe dijetarët e hadithit kanë qenë të kënaqur që t’i pajisnin ata me raportimet që transmetonin, njësoj siç materialet e papërpunuara të ndërtimit i jepen një inxhinieri që ndërton strukturën”.[104]

Muhamed Gazaliu shton se kriteret klasike për pasjen e një hadithi *sahih* kërkojnë që ai të mos përfshijë asnjë të metë të fshehtë (‘*il-le*) apo të kundërshtojë evidencat akoma më të besueshme. Ndonëse dijetarët e hadithi mund të kritikojnë senedet, janë juristët ata që gëzojnë trajnimin e duhur për të vënë në dukje gabime të tilla në tekstin e një hadithi dhe të japin gjykimin përfundimtar mbi besueshmërinë e tij. Kësisoj, [Muhamed] Gazaliu ka deklaruar të rremë hadithin, të cilin Albani e ka konsideruar të saktë, në të cilin thuhet se “**Në mishin e lopës gjendet sëmundja**“, sepse Kurani vëren

begatinë e mishit të viçit. Prandaj, hadithi është i pavërtetë, “cilido qoftë senedi i tij”[105]

Tradicionalistët e vonë sunitë, duke u mbështetur në konceptimin juridik klasik mysliman të praktikës së përbashkët ose interpretimit, anashkalojnë, gjithashtu, hadithet që duket se janë problematike në botën moderne. Pikërisht siç Imam Maliku ka injoruar hadithet që ai i pranonte si të saktë sepse bashkësia myslimanë nuk kishte punuar asnjëherë me to në sferën e ligjit, po ashtu edhe tradicionalistët e ëvonë Sunitë të kohës së sotme përdorin gjykimet ligjore kolektive të juristëve myslimanë për të anuluar hadithe. Ali Xhumaja pranon se ekzistojnë hadithe të shumta autentike që i urdhërojnë myslimanët për të vrarë apostatët (*murted*), si “**Vrisni këdo që ndryshon fenë e tij [duke lënë Islamin]**“[106]. Fakti që as Profeti dhe as kalifët e hershëm nuk i kanë zbatuar në të vërtetë këto gjykime në rastet kur individë të veçantë kanë lënë Islamin, do të thotë se këto hadithe i adresohen çështjes së tradhëtisë ndaj bashkësisë myslimane, dhe jo zgjedhjes individuale personale të besimit.[107] Një tjetër dijetar egjiptian modern dhe me ndikim, Jusuf Kardavi, e pranon nevojën për përdorimin e interpretimit juridik për të kontrolluar zbatimin kategorik të haditheve. Përshembull, ai ka përdorur interpretimin e dijetarit dhe historianit të mirënjohur mysliman, Ibn Haldun (vd. 808h/1406) për të anuluar urdhërimin në dukje profetik se: “**Liderët e bashkësisë sime (imamët) duhet të jenë prej fisit të kurejshëve (fisit të Muhamedit)**“. Kardavi pranon interpretimin që Ibn Halduni i ka bërë këtij hadithi, d.m.th. se ketu Profeti ishte duke urdhëruar që myslimanët të merrnin si udhëheqës së tyre grupin e unifikuar më të fuqishëm, që në atë kohë përbëhej nga fisi i kurejshëve. Në ditët tona mund të jetë një grup tjetër.[108]

vazhdimësia ndërmjet debateve klasike dhe moderne mbi hadithet

Ia vlen të shënohet se në botën moderne myslimane debatet rreth haditheve i kanë bërë jehonë ose ose kanë rimodeluar debatet që kanë ngjarë në periudhën formative të mendimit islam. Sidki dhe ithtarë të tjerë të lëvizjes “Vetëm Kuran” kanë ripërpunuar debatin ndërmjet racionalistëve të hershëm myslimanë dhe sunitëve, si Imam Shafiiu në shekullin e VIII. Njësoj si kundërshtarët në debat të Shafiiut, edhe Sidki argumenton se Kurani e përshkruan veten si “sqarues të gjithçkaje” (*tibjan li kuli shej’*) (Kuran 16:89). Kështu që, si mund dikush të argumentojë se myslimanët kanë nevojë për hadithet në mënyrë të kuptojnë më së miri besimin e tyre? Argumenti kryesor i përdorur nga sunitët konservatorë, si p.sh. el-Sibai, kundër shkrimeve të lëvizjes “Vetëm Kuran”, është huazuar drejtpërsëdrejti nga kundërshtimi që Imam Shafiiu i ka bërë kësaj pike: Nëse refuzon Sunetin e Profetit, nga e di atëherë se si duhet të falesh dhe të agjërosh?[109]

Debati i ndezur ndërmjet selefive tradicionalistë dhe tradicionalistëve të vonë sunitë i ngjan polemikës së shekullit të VIII ndërmjet *ehlu hadithit* dhe *ehlu rejit*. Parimi i parashtruar nga modernistët islamikë se korpusi i haditheve i duhet nënshtruar kritikës së përmbajtjes ringjall debatin e fjetur për shumë kohë ndërmjet mutezilitëve dhe sunitëve të hershëm; të njëjtën gjë bën edhe thirrja specifike për të përdorur Kuranin si kriter gjykimi. Hadithi që Hejkeli e përdor si evidencë për rolin përcaktues të Kuranit – **“Do t’ju vijnë shumë hadithe prej meje, kështu që çka përputhet me librin e Zotit pranojeni dhe çka nuk përputhet refuzojeni”** – është përdorur si evidencë nga mutezilitët e hershëm, si el-Xhahidh. Madje edhe besueshmëria dhe devotshmëria e Ebu Hurejrës ka qenë një pikë kryesore mosmarrëveshjeje ndërmjet mutezilitëve dhe sunitëve të hershëm të shekullit të VIII. Në një dëgjesë para kalifit abasit Harun el-Rashid, suniti i hershëm Umer b. Habib (vd. 204h/819-20) iu përgjigj

argumenteve të mutezilitëve dhe *ehlu rejit* kundër Ebu Hurejrës duke thënë se nëse do të hapej dera e kriticizmit të sahabëve të Profetit, atëherë myslimanët do të humbisnin Sheriatin në tërësi.[110] Madje, edhe para mjekësisë moderne, hadithi i mizës ka ngrejtur pikëpyetje skeptike, dhe ka nxitur vetëmbrojtjen sunite që në shkrimet e hershme të Ibn Kutejbes (vd. 276/889).[111]

Natyrisht myslimanët bashkëkohorë e kanë përdorur këtë trashëgimi klasike në mënyra të padëgjuara më parë. Mahmud Sheltuti ka përdorur dallimin ndërmjet niveleve të ndryshme të sigurisë që përftoheshin nga hadithet *ahad* dhe ata *muteuatir* – një dallim pastërtisht akademik në mendimin klasik mysliman – si pretekst që myslimanët të mos besonin në besime "të prapambetura" dhe "irracionale". Përpara Mernissi-t, asnjë dijetar mysliman klasik nuk ka përdorur raportimet historike rreth Ebu Hurejrës dhe Ebu Bekras për të pretenduar se në themel të ligjit islam shtrihet një konspiracion misogjenist.

Sugjerime për lexime të mëtejshme

Librat më të dobishëm rreth debateve mbi hadithet në botën moderne myslimane janë vepra madhështore e Daniel Brown-it, "*Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*" (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) dhe G.H.A. Juynboll "*The Authenticity of the Tradition Literature* " (Leiden: Brill, 1969). Për diskutime më të përgjthshme të mendimit modern mysliman shih Albert Hourani, "*Arab Thought in Liberal Age*" (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) dhe Aziz Ahmed, "*Islamic Modernism in India and Pakistan*" (London: Oxford University Press, 1967). Për informacione të mëtejshme rreth lëvizjeve reformiste të shekullit të XVIII dhe XIX shih "John Voll, "Foundations of Renewal and Reform: Islamic Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", në "*The Oxford History of Islam*", ed. John Esposito, f. 509-548 (Oxford: Oxford University Press, 1999) dhe kapitujt hyrës të Barbara Metcalf-it "*Islamic Revivalism in British India: Deoband 1860-1900*" (Princeton: Princeton University Press, 1982).

Një përkthimi i vështirë për t'u gjendur i veprës së Ebu Reja-s "*el-Adua ala el-suna el-muhamedije* " është publikuar në anglisht me titullin "*Lights on the Muhammadan Suna*", përk. nga Hasan Najafi (Qum: Ansariyan Publications, 1999). Biografia e Profetit e shkruar nga Husejn Hejkeli dhe e përkthyer nga Ismail Faruki është publikuar shumë herë si Husayn Haykal "The Life of Muhammad". Vepra me ndikim e Jusuf Kardavit "*Kejfe neteamel mea suna el-nebevije*" është përkthyer në anglisht si Jusuf Qardawi "*Approaching the Sunna: Comprehension and Controversy*", përk. Nga Jamil Qureshi (Washington DC: International Institute of Islamic Thought, 2007) (Në gjuhën shqipe kjo vepër është botuar si Jusuf Kardavi, "*Të bashkëvepruarit me Sunet*"). Përgjigja që Khani i ka dhënë kritikës që Muir i ka bërë jetës së Profetit është publikuar si: Sayyid Ahmad Khan "*A Series of Essays on the Life of Muhammad*" (Lahore: Premier Book House, 1968), ndërsa biografia e Profetit e shkruar nga Shibli Numani është publikuar si "*Sirat un-Nabi: The Life of the Prophet*", 2 vëllime. (Dehli: Idarat Adabiyat Deli, 1979).

[1]Al-Sana'ani, "Irshad al-Nukad ila tejsir el-Ijtihad", fq. 58.

[2]Al-Sana'ani, "Divan el-emir el-Sana'ani", fq. 168.

[3]Abdullah al-Ghumari, "El-Khauatir el-Dinijeh", vëll. 1, fq. 123; Ahmed b. Muhamed el-Saui, "Hashijeh el-Sawi ala tefsir el-xhelalejn", vëll. 3, fq. 9.

[4]Aziz Ahmad, "Islamic Modernism in India and Pakistan", fq.60-61.

[5]Ibid., fq. 63

[6]Ibid., fq. 59.

[7]Daniel Brown, "Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought", fq. 38-39.

[8]Ibid., fq. 98

[9]Ibid., fq. 46-47.

[10]Muhamed Teufik Sidki, "El-Islam hue el-Kuran uahdehu", fq. 516-517. Idem, "El-Islam hue el-Kuran uahdehu: radd li radd (teksti gjendet në Rida ed., el-Menar 9, nr. 7 dhe 12).

[11]Sidqi, "El-Islam hue el-Kuran uahdehu: radd li radd", fq. 910.

[12]Sidqi, "El-Islam hue el-Kuran uahdehu", fq. 524.

[13]Sidqi, "El-Islam hue el-Kuran uahdehu: radd li radd", 911.

[14]Juynboll, *"The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt",* fq. 28-30; Brown, *Rethinking Tradition,* fq. 89.

[15]*Suneni Ebu Davudit, "Kitab al-at'ima bab fi el-dhubab jekeu fi el-ta'am. Ky hadith shfaqet po ashtu ne Sahihun e Buhariut, por jo si jo si një hadith i p*ërzgjedhur *nga autori por si një* titull kapitulli. Shih Sahihun e Buhariut, "Kitab bad'u el-khalk, kafq. 16.

[16]Juynboll, "*Authenticity",* fq. 141.

[17]Brown, "*Rethinking Tradition",* fq. 4 7.

[18]Muhammad Husayn Haykal," *Hajat Muhammed",* fq. 67.

[19]Ibid., fq. 64-66.

[20]Ebu Raja, *Adua' 'ala el-sunna el-muhammadije,* fq. 350-351.

[21]Ibid., pfq. 252 ff.. 278.

[22]Juynboll, "*Authenticity",* pfq. 41-43; shih Sahihun e Buhariut, "Kitab el-edhan", bab "fadl el-te'dhin". Ibn Haxher el-Askalani vëren se ky hadith nuk duhet kuptuar në mënyrë të fjalëpërfjalshme. Ibn Haxher, "Fat' el-bari", vëll.2, fq. 108-109.

[23]Ebu Raja,"*Adua"* , fq. 233.

[24]Ibid., fq. 148.

[25]Ibid., pfq. 151 ff.

[26]Ibid., fq. 169.

[27]Juynboll, *"Authenticity",* pfq. 88, 133.

[28]Ebu Raja, *"Adua"*, fq. 169.

[29]Juynboll, *Authenticity,* fq. 130.

[30]Abu Rayya, *"Adwa"*, pfq. 140 ff.

[31]Juynboll, "*Authenticity",* pfq. 30-40.

[32]Brown, *"Rethinking Tradition",* fq. 57.

[33]Wadud nuk merret me hadithet gjatë analizës së saj, ndërsa Kugle shmang diskutimin e haditheve që urdhërojnë denim kapital për ata që kryejnw mwkatin e popullit të Lutit duke u argumentuar se ata nuk gjendet tek Buhariu dhe Muslimi (ata gjendet tek katër Sunenet). Shih Amina Wadud, "*The Quran and Woman"* (New York:Oxford University Press, 1999) and Scott Kugle, 'Sexuality, Diversity and ethics in the Agenda of Progessive Muslims, ed. Omid Safi (Oxford: One World, 2003), fq. 220-221.

.

[34]See http://www.yuksel.org/e/books/rtq.htm (last accessed 1111/07)

[35]Fatema Mernissi, *"Women and islam: An Historical and Theological Enquiry", fq. 77.*

[36]Ibid., fq. 43.

[37]*Sahih Muslim:"kitab el-salat", bab al-i'tirad bejne jedej el-musali. Sahih el-Bukhari, "Kitab el-Fiten", bab 18.*

[38]Mernissi, fq. 56 ff., 71-72.

[39]Ibid., fq. 60.

[40]Ibid., fq. 76.

[41]F~zlur Rahman," *Islamic Methodology in History",* fq. 6 33.

[42] Ibid. fq. 6, 12.

[43]Ibid., pfq. 15-16, 19.

[44]Ibid., fq. 56.

[45]Ibid., pfq. 72-73.

[46]Ibid., fq. 40.

[47]Ibid., fq. 72.

[48]Ahmad, "*Islamic Modernism",* fq. 53.

[49]Ibid., fq. 31.

[50]Ibid., fq. 4 I.

[51]Aziz Ahmad and G.E. von Grunebaum, eds. "Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968", fq. 34; Ahmad, "Islamic Modernism", fq. 43, 46.

[52]Ahmad and von Grunebaum, fq. 30.

[53]Ahmad, *islamic Modernism,* fq. 54.

[54]Christian V. Troll, "Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology", fq. 113.

[55]Ibid., pfq. 134, 139-140.

[56]Ahmad, *"Islamic Modernism",* pfq. 49 ff.

[57]Troll, pfq. 137-139.

[58]Brown, *"Rethinking Tradition",* fq. 64.

[59]Ahmad, *"Islamic Modernism",* pfq. 47-48.

[60]Troll, fq. 129.

[61]Ibid., fq. 141.

[62]Ibid., fq. 111.

[63]Juynboll, *"Authenticity",* fq. 15.

[64]Muhamed 'Abduh, *"The Theology of Unity",* pfq. 155-156.

[65]Rida, *Al-Manar,* 21, no. I, fq. 67.

[66]Muhamed el-Ghazali, "*Turathuna* el-fikri", fq. 176.

[67]Rida, *Al-Maniir,* 27, no. 8, fq. 616.

[68]Rida, Al-Manar, 27, no. 7, pfq. 539 ff., 615; ibid., 28, no. I, fq. 67.

[69]Rida,. *el-Manar,* 27, no. 8, fq. 615; ibid., fq. 3:620.

[70]Rida, *el-Manar,* 19, no. 2, fq. 100.

[71]Junboyll, "*Authenticity"* fq. 145-146·, 'Abdulmexhid el-Mahmud, *"Ebu Xhafer el-tahaui ue atharuhu fi el-hadith"* fq. 117.

[72]Rida, *el-Manar, 27 nr. 8, fq. 615; Sahih el-Buhari:" Kitab bed'u el-khalk", bab sifat el-shems ue el-kamer.*

[73]Juynboll, *"Authenticity",* fq. 143.

[74]Mahmut Sheltut, "el-Fetaua", fq. 52.

[75]Ibid .. pfq. 61 ff., 82.

[76]Ibid., fq. 79.

[77]AI-Ghazall, *Turathuna el-fikrl,* fq. 169.

[78]Ibid., fq. 181.

[79]AI-Ghazali, *el-Sunna el-nabauiyya,* fq. 190.

[80]Ibid., fq. 35-36.

[81]Brown, "*The Canonization of al-Bukhari and Muslim",* fq. 309-310.

[82]Al-Albani, *'Terxhemet el-shejkh el-Albani- Nash 'at el-Shejkh .fi Dimashq.'*

[83]El-Albanl, *"Sahlh el-Targhlb ue el-tarhib,* fq. 1:60.

[84]Abdullah al-Sa'd, *"Sherh el-Muqiza"* 3.

[85]El-Albanl, *Tefsir* 1.'

[86]El-Albanl, *Tefsir* 2.'

[87]Abdullah al-Sa'd, *'Sherh Kiab el-Tamjiz* 3.'

[88]El-Albanl,"*Tefsir"* 3.'

[89]Tahir el-Xhezairi, "Teuxhih el-nadhar ila usul el-ether", vëll. 1, fq. 331-332.

[90]El-Albani, "Silsilah as'ilah Ebu Ishaq el-huejni li shejkh Muhamed Nasirudin el-Albani".

[91]El-Albanl," Sahih el-Terghib ue el-Terhib", vëll. I, fq. 4.

[92]El-Xhezairi, “Teuxhih el-Nedher ila Usul el-athar”, fq. 1:320.

[93]‘Abdullah el-Ghumari, “Teuxhih el-inaje li ta’rif ilm el-hadith riuaje ue diraje”, fq. 15.

[94]Ahmed el-Ghumari, “Dar’u el-da’f an el-hadith men ashika fe-af”, fq. 121.

[95]‘Abdullah el-Ghumari, “Itkan el-San’a fi tahqiq ma’na el-bid’a”, fq. 41; Ahmad e1-Ghumari, “Xhu’nat el-attar”, vëll. 2, fq. 154.

[96]El-Albani, *“Mukhtesar Sahhih el-Bukhari”,* vëll. 2. fq. 8-9.

[97]El-Keutheri,” *Maqalat”,* fq. 225.

[98]Al-Ghazali, *“el-Sunna el-nebeijah”,* pfq. 14-15.

[99] *“Ma kane ‘ala khilaf el-qijas fe alejhi ghajruhu la jukas”, el-Albani, “el-Zeuaxh”.’*

[100]Ali Xhuma, “El-Bejan bima jushghelu bihi el-edhhan”, fq. 99 e meposhtë

[101]Al-Ghazali, “Turathuana el-fikri”, fq. 153.

[102]Al-Ghazali, “El-Sunna el-Nebeuijeh”, fq. 19.

[103]El-Keutheri, “El-Mekalat”, fq. 55.

[104]El-Ghazali, “El-Sunnah el-Nebeuijeh”, fq. 32.

[105]Ibid., pfq. 19-20.

[106]Sahih el-Bukhari, “Kitab el-Xhihad”, bab 149.

[107]Ali Xhuma, “el-Bejan”, fq. 78-81.

[108]El-Karadaui, “Kejfe neteamelu mea el-Sunnah el-Nebeuijeh”, fq. 129-130.

[109]El-Shafi, “el-Risaleh”, fq. 177.

[110]El-Khatib, “Tarikh el-Baghdad”, vëll. 11, fq. 197-198.

[111]Ibn Kutejbe, “Te’uil mukhtelef el-hadith”, fq. 228.

Date Created
25/05/2016
Author
jonathan-ac-brown