



## Premisa dogmatike: Metoda perëndimore të kritikës së hadithit

### Description

Jonathan Brown

### Parathënia e Autorit

Disa vite më parë isha përfshirë në një debat në radio me një historian të shquar britanik i cili kohët e fundit kishte shkruar një libër të bujshëm mbi origjinën e Islamit. Ai pohoi, me një ton të qartë e krenar jo të rrallë në mesin e akademikëve, se lutja pesë herë në ditë nuk kishte qenë fillimisht pjesë e mesazhit të Profetit, por ishte, në fakt, e importuar në Islamin e hershëm nga të konvertuarit Zoroastrianë si një imitim i lutjes Zoroastriane e cila kryhej pesë hereë në ditë [1]. Së bashku me shumë studiues të tjerë perëndimorë, ai argumentoi se, meqenëse burimet myslimane si koleksionet Sira dhe Hadith përbëheshin nga materiali i përpiluar në rastin më të mirë disa dekada pas ngjarjeve që përshkruajnë, atëherë studiuesit nuk mund të mbështeten tek këto literatura si burime të besueshme historike për jetën e Profetit (a.s.) ose për fillimin e Islamit. Për më tepër, ato u përpiluan nga myslimanë të cilët kishin çdo interes për të mbështetur pretendimet e fesë së tyre. Por provat në të cilat u mbështet ky studiues kur bëri pretendimin e tij për origjinën 'e vërtetë' të lutjes myslimane vijnë nga një libër i shkruar nga një rabin në Francë në shekullin e dymbëdhjetë dhe ai madje nuk përmend lutjen. Teksti përmend se si zoroastrianët e konvertuar në Islam shpesh vazhdojnë të pijnë pije alkolike dhe pasi bëhen myslimanë. Ndërkohë, një Hadith që përshkruan detyrën e faljes së namazit pesë herë në ditë shfaqet në librin më të hershëm të Hadithit, Muuatta të dijetarit Medinas Imam Malik (vd. 796) [2].

Pse ky studiues britanik përçmoi mbështetjen myslimane në prova nga disa dekada pas jetës së Profetit, të mbledhura nga një dijetar në qytetin e vetë Profetit, ndërsa argumentoi se spekulimet në lidhje me një deklaratë të bërë nga një rabin hebre shekuj më vonë në Evropë ishte një dëshmi më e mirë për origjinën e Islamit? [3] Pse, jo shumë kohë pas kësaj interviste, ky dhe disa studiues të tjerë

perëndimorë argumentuan se Kurani mund të kishte ardhur nga një periudhë shumë më vonshme sesa pretendojnë myslimanët ose shumë më herët nga sa pretendojnë ata, por jo nga koha aktuale e Profeti Muhamed në shekullin e shtatë?

Përgjigja është se mënyra në të cilën studiuesit perëndimorë në përgjithësi i shikojnë raportimet për të kaluarën dhe raportimet për historinë e feve dhe shkrimet e shenjta, në veçanti, nuk është neutrale. Është produkt i një tradite specifike kulturore dhe politike. Megjithëse kjo metodë krenohet me hedhjen dritë në skutat e errëta të të gjitha të kaluarave njerëzore, ajo ka pikat e veta dogmatike. Ky artikull është një fragment nga libri im Hadith: Legacy of Muhammad in the Medieval and Modern World, botimi i dytë, (Oneworld, 2017). Konkretisht, është hyrja e kapitullit mbi studimin perëndimor të traditës së Hadithit. Ne kemi vendosur ta botojmë këtë veçmas sepse ofron një burim të rëndësishëm për ata që lexojnë shkrime historike perëndimore për historinë e hershme islame dhe, më gjerë, për formimin dhe zhvillimin e traditave fetare. Shkurtimisht, ky artikull ofron një përmbledhje të menaxhueshme të mënyrës se si dhe pse njerëzit 'modernë' kanë formuar një qëndrim unik skeptik dhe cinik ndaj shkrimeve të shenjta dhe ortodoksisë nëpër traditat fetare. – J. A. C. Brown

## Hyrje

Deri më tani, ne kemi diskutuar hadithet dhe funksionin e tyre në civilizimin islam ndërkohë që tradita zhvillohej nga një popull që pohonte se Muhamedi ishte profet, i fundit në vargun e profetëve dërguar njerëzimit nga Zoti i cili krijoi universin dhe i cili është i vetmi burim i së vëretetës. Deri më tani, tradita e hadithit është shpalosur si e tillë në gjirin e myslimanëve. Pavarësisht ata mund të kenë pasur mosmarrëveshje mbi përdorimin e përshtatshëm ose mbi interpretimin e haditheve, myslimanët i kanë kontrolluar caqet e diskutimit. Megjithatë, ky libër nuk e merr si të mirëqenë që lexuesit besojnë se Zoti ka ndikuar rrjedhën e historisë apo se Muhamed ka qenë profet. Në vend të kësaj, ju mund të keni vënë re (duke supozuar se unë e kam bërë mirë punën time!) se ky libër i diskuton hadithet në një ton "asnjëanës" dhe "objektiv", në përputhje me metodat e historianëve modernë të një tradite fetare.

Megjithëkëtë, njësoj si kritikët myslimanë të hadithit, metodat tona të kritikës historike në Perëndim kanë traditën e tyre me presupozimet e saj specifike. Ajo që duhet të pranojmë para çdo diskutimi të mëtejshëm është se për shkak se një libër nuk presupozon që Zoti ndërhyr drejtpërsëdrejti në ngjarjet njerëzore, se Muhamedi ka qenë profet, apo se hadithet janë në përgjithësi të sakta, kjo nuk do të thotë se ai presupozon automatikisht se Zoti *nuk* ndërhyr drejtpërsëdrejti në ngjarjet historike, se Muhamed ishte *thjesht një njeri* apo se ekzistojnë *dyshime reale* rreth besueshmërisë historike të krejt korpusit të haditheve. Për shembull, pak lexues perëndimorë të këtij libri do të pranonin shpjegimin se ne e dimë që tradita myslimane e haditheve është një regjistrim i saktë i fjalëve të Muhamedit, sepse Zoti nuk do ta linte asnjëherë të paruajtur fenë e përzgjedhur të Tij (shpjegimi standard mysliman ky). Kësisoj, siç mund ta imagjinoni, diskutimet rreth hadithit në Perëndim dallojnë në mënyrë dramatike nga ato të bëra nga pala autoktone myslimane.

Ky kapitull eksploron hulumtimin akademik perëndimor të historisë së hershme islame dhe kritikën radikale që ata i bëjnë traditës sunite të hadithit. “Çështja e Autenticitetit”, siç do ta quajmë ne atë, ka dy implikime që duhet t’i mbajmë mirë parasysh. Së pari, hulumtimi kritik i haditheve nga shkollarët perëndimorë dhe metodat që myslimanët kanë përdorur për t’i vërtetuar ato mund të shihen si diçka që avancojnë në mënyrë të lavdërueshme kuptimin tonë për origjinën e Islamit, dhe si pjesë e një përpjekjeje më të madhe njerëzore për të zgjeruar të gjitha sferat e dijes. Së dyti, megjithëatë, kritikizmi perëndimorë i traditës së haditheve mund të shihet si një akt dominimi, në të cilin një botëkuptim thekson fuqinë e tij mbi një botëkuptim tjetër duke diktuar termat përmes të cilave përcaktohet “dija” dhe e “vërteta”. Nisur nga kjo perspektivë, ne mund të pyesim se përse “drita” që shkollarët perëndimorë kanë hedhur mbi hadithin është domosdoshmërisht më e vlefshme për “përparimin e kuptimit njerëzor” se sa ajo që ofrohet, ndërkaq, nga tradita myslimane. Siç kanë treguar autorë si Edëard Said-i, dija është pushtet dhe studimi i një objekti është një akt i vendosjes së kontrollit mbi të. Kështu që, nuk është rastësi se dy prej tre rrugëve kryesore përmes të cilave studimi perëndimor i botës myslimane përparoi, ajo e osmanologjisë dhe ajo e studimit të kulturave persiane në Azinë Jugore, kanë qenë të lidhura fillimisht me ndjekjen nga ana e evropianëve të axhendave diplomatike dhe koloniale në Perandorinë Osmane dhe në Indi (rruga e tretë, ajo e studimeve semite, buroi nga studimet biblike, siç do ta shpjegojmë në vijim).[4]

Diplomatët evropianë në fund të shekullit të nëntëmbëdhjetë komplotuan se si të promovojnë një Islam ‘progresist’ në mesin e popullatave të tyre koloniale, ashtu si pasardhësit e tyre amerikanë në shekullin njëzet e një. Diskutimet perëndimorë rreth besueshmërisë së traditës së hadithit nuk janë kështu neutrale dhe ndikimi i tyre shtrihet përtej sallave të larta të akademisë. Kur u shfaqën raportet në vitin 2008 se qeveria Turke po përgatiste një rishikim radikal të kanoneve të haditheve Sunnite, media kryesore perëndimorë e përshëndeti këtë lëvizje drejt reformimit (thashethemet u vërtetuan të rreme) [5] Çështja e Autenticitetit është pjesë e një debati më të gjerë mbi fuqinë dinamike ndërmjet “Fesë” dhe “Modernitetit”, si edhe ndërmjet “Islamit” dhe “Perëndimit”. Në vend se t’i qasemi “çështjes së autenticitetit” nga një perspektivë teleologjike, ku të presupozojmë se vizioni brendshëm “mysliman” rreth traditës së hadithit është i gabuar dhe se shkollarët perëndimorë e kanë zgjuar atë nga gjumi njëmijëvjeçar dhe gradualisht po e avancojnë atë, ne do të presupozojmë atë që unë mendoj se është një qasje më e saktë: tradita e hadithit është kaq e gjerë, dhe përpjekja jonë për të vlerësuar autenticitetin e saj është pashmangshmërisht kaq e limituar në shembuj të vegjël, sa që çdo qëndrim kundrejt autenticitetit të saj është domosdoshmërisht i bazuar më tepër në botëkuptimin tonë kritik se sa në faktet empirike. Për shkak se, tekembramja, ne nuk mund të mësojmë në mënyrë empirike nëse Muhamedi ishte Profet, apo një personazh i formuar nga historia, apo nëse ka luajtur apo jo Zoti ndonjë rol në ruajtjen e fjalës së Tij për brezat e ardhshëm, atëherë ne nuk do ta analizojmë Çështjen e Autenticitetit si një çështje në të cilën ka një përgjigje të drejtë dhe një të gabuar. Në vend të kësaj, ne do të identifikojmë se cilat parime kanë marrë për bazë shkollat e ndryshme të mendimit në lidhje me këtë çështje, dhe se si i kanë sendërtuar teoritë e tyre në bazë të këtyre parimeve. Do të shqyrtojmë, gjithashtu, mënyrën se si disa shkolla mendimi kanë reaguuar karshi shkollave të tjera, dhe se si presupozimet e tyre hedhin dyshime mbi presupozimet e shkollave të tjera.

## Fillesat dhe presupozimet e studimit perëndimor të hadithit kundrejt traditës islame

Tradita myslimane e haditheve, nga njëra anë, dhe studimi akademik perëndimor i fillesave islame, nga ana tjetër, përfaqësojnë dy qasje diametralisht të kundërta në vlerësimin e autenticitetit të transmetimeve në lidhje me të kaluarën. Të dyja traditat janë kritike, sepse preokupohen me çështjen e besueshmërisë së burimeve historike, por ato nisen nga dy grupe presupozimesh që janë krejtësisht në kundërshtim me njëra-tjetrën.

Siç e kemi parë, tradita sunite e kritikës së hadithit bazohej mbi angazhimin për të ndarë hadithet e besueshmëm nga ato jo të besueshmëm duke u mbështetur mbi kritere që analizonin, njëherazi, burimin e transmetimit dhe përmbajtjen e tij. Megjithatë, në mungesë të fakteve kontradiktore, apo kundërshtimeve të forta, muhadithët dhe juristët myslimanë e kanë trajtuar një hadith që i atribuohet *prima facie* Profetit si diçka vërtet e thënë prej tij. Kësodore, është e mirënjohur thënia e Imam Hanbelit, sipas të cilit, madje edhe një hadith i dobët ishte një burim më i mirë për ligjin, se sa gjykimi i dhënë prej dikujt që mbështetej vetëm tek arsyeja. Një shqyrtim kritik i një hadithi kërkohej vetëm në rastin kur një dijetar kishte arsye bindëse për të dyshuar vërtetësinë e transmetimit. Madje edhe në këtë rast, autoriteti karizmatik i Profetit mund t'i jepte fund çdo shqetësimi kritik. Dijetari i famshëm egjiptian, Ibn Haxhi (vd. 737h/1336) shpërfilli normën ligjore të një hadithi, dhe menjëherë pas kësaj ai u prek nga sëmundja e lebrës. Kur në ëndërr iu shfaq Profeti, dijetari e pyeti atë se përse po ndëshkohej ndërkohë që ai e kishte analizuar hadithin, dhe kishte arritur në përfundimin se ai nuk ishte i besueshmëm. Profeti iu përgjigj: “Ty të mjafton që e ke dëgjuar atë prej meje”. Ibn Haxhi u pendua dhe u shërua nga Profeti në ëndërrën e tij”[6]. Krahas kësaj, besimi mysliman se Profetit i është garantuar dija e të padukshmes, dhe se ka kuptuar që trashëgimia e tij ka formuar bazën për civilizimin islam, ka nënkuptuar faktin se myslimanët i përnderojnë thëniet e Profetit para se t'i venë ato në dyshim. Skepticizmi kundrejt haditheve nuk ishte suaza model e kritikëve myslimanë të hadithit.

Qasja e dijetarëve perëndimorë ka qenë e kundërta. Sipas të famshëmit Lord Acton (vd.1902), historiani modern nuk mund të besojë në prezumimin e pafajësisë. Reagimi i tij i parë ndaj çdo raportimi historik duhet të jetë pasja e dyshimit [7]. Studimi modern perëndimor i historisë, i referuar shpesh (pavarësisht nga diversiteti i tij i brendshëm) si Metoda Historike Kritike, është një qasje ndaj së kaluarës që buron nga humanizmi i Rilindjes evropiane dhe qasja kritike ndaj burimeve të historisë dhe fesë që më vonë u zhvilluan në Gjermani në shekujt tetëmbëdhjetë dhe nëntëmbëdhjetë. Ruajtja e një perspektive “kritike historike” ndaj së kaluarës do të thotë se ne nuk i pranojmë pa i vënë në dyshim atë që na përçojnë burimet historike. Në vend të kësaj, ne i vëmë në pyetje dhe përpiqemi të përcaktojmë besueshmërinë e tyre sipas një sërë supozimesh rreth asaj se si funksionon shoqëria njerëzore. Siç deklaroi historiani i madh gjerman Leopold von Ranke (vd 1886), disiplina e historisë ka të bëjë me të vështruarit e asaj që qendron pas burimeve historike në mënyrë që të kuptojmë “Çfarë ka ndodhur në të vëretë” [8].

Libra të shumtë janë shkruar shumë libra mbi origjinën e botëkuptimit kritik modern dhe historik. Shkurtimisht, rrënjët e tij qëndrojnë në: 1) rizbulimin, nga ana e Rilindjes Evropiane, të trashëgimisë klasike të Greqisë dhe Romës; 2) Epoka e zbulimeve, sidomos zbulimi i Botës së Re; dhe 3) Reformimi Protestant. Rizbulimi i trashëgimisë klasike i dha studiuesve evropian një ndjenjë të

distancës historike nga e kaluara dhe vuri në pah ndryshimet historike të pësuar nga tekste të respektuara për një kohë të gjatë, si p.sh. Bibla. Në të njëjtën kohë, botëkuptimi bashkëkohor kritiko-historik afirmoi një natyrë të vazhdueshme, të pandryshueshme njerëzore – një mjet thelbësor për mënyrën se si dijetarët perëndimorë vërtetojnë tregimet nga e kaluara. Historianët grekë dhe romakë përhapën një skepticizëm kozmopolit që mendjet evropiane e gjetën si të papërmbajtshëm dhe prezantuan modelin e historianit si analist i shkëputur në krahasim me kronikanin e krishterë. Ironikisht, rimarrja me filozofinë klasike nuk e aktivizoi reflektimin mbi metafizikën dhe teologjinë, aq sa çoi në një fokus të ri në studimin e rregullave që qeverisin botën materiale. Ndërkohë, zbulimi i Amerikës hodhi ne erë në hartën ekzistuese të botës, e cila ishte krijuar duke u mbështetur në gjenealogjitë dhe gjeografitë e gjendura në Bibël. Reforma Protestante shkatërroi monopolin e Kishës në interpretimin e shkrimeve të shenjta, duke rezultuar në një pikëpamje të Biblës si një produkt historik i limituar në kontekstin e vet dhe jo si një burim i pagabueshëm dhe i përjetshëm i së vërtetës literale.

Rrënjët e metodës kritiko-historike u shfaqen nga shekulli i katërbëdhjetë deri në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, kur dijetarë humanistë dhe francezë u rivendosën në rangun e trashëgimisë klasike greko-romake nëpërmjet dorëshkrimeve të sjellura nga bota myslimane dhe Bizanti. Kjo i dërgoi studiuesit e Evropës Perëndimore drejt një perspektivë të re drejt trashëgimisë së tyre kulturore. Evropa Perëndimore gjithmonë e kishte konsideruar veten një vazhdimësi të traditës romake, duke e marrë ligjin dhe letërsinë romake si shembull. Por kjo marrëdhënie nuk kishte asnjë ide të distancës historike; artistët mesjetarë të para-renesancës i piktorinin heronjtë klasikë biblikë në parzmore të kalorësve anglez dhe portretizonin mbretërit francezë në shenja mbretërore romake [9]. Historia konceptohej sipas skemës së artikuluar nga Shën Agustini (vd.430) dhe e nxjerrë nga temat dhe shënuesit biblikë. Që nga koha e Adamit, historia ishte karakterizuar nga një ngjarje e madhe kozmike, jeta e Krishtit, dhe që nga kryqëzimi i tij njerëzimi kishte qenë në rënie të vazhdueshme, duke pritur ardhjen e tij të dytë

Një nga arsytet pas ringjalljes së interesit nga ana e Rilindasve evropiane për figurat romake si Ciceroni (vd. 43 p.e.s.) ishte se dijetarët italianë, si poeti Petrark (vd.1374), zhvilluan ndjesinë e thellësisë historike. Larg nga sinteza mesjetare e Agustinit të klasikëve me krishterimin, ajo që Petrarku gjeti kur ra në dashuri me prozën e letrave latine të Ciceronit ishte një perspektivë pagane mbi fenë. Shkrimet e Ciceronit zbuluan një kulturë të skepticizmit të shkëlqyeshëm krahas devotshmërisë publike. Senatori i famshëm romak pranonte lehtësisht se sa qesharake ishin praktikat fetare romake po kërkonte ende që ato të respektohen në publik.[10]

Askund nuk ishte distanca historike më e dukshme se sa në vetë gjuhën latine. Humanizmi i Rilindjes ishte para së gjithash një realizim se sa e ndryshme (ose, sipas humanistëve, sa dekadente) ishte Kisha Mesjetare Latine nga gjuha e Ciceronit. Kjo magjepsje me rimarrjen e latinishtes së pastër të romakëve të lashtë e udhëhoqi studiuesin italian të gjuhës ose filologun Lorenzo Valla (1457) drejt të kuptuarit se sa fjalë latine kishin marrë tjetër kuptim nga domethënia e tyre origjinale. Duke shqyrtuar një dokument të quajtur Dhurimi i Konstandinit, të cilin Perandori Romak Konstandini thuhej se e kishte shkruar në fillim të shekullit të katërt duke i dhënë papës kontrollin e mbi tokat në Perëndim, Valla vuri në dukje se prania e anakronizmave gjuhësorë (gjëra që duken jashtë vendit për

kohën – si p.sh. një letër e shkruar nga Jezusi në të cilën përmenden celularët) do të thoshte se ky dokument duhej të ishte një falsifikim i mëvonshëm. Dokumenti përmend “çiflig”, ose grante të tokës, por Valla thekson se kjo fjalë u shfaq deri shumë më vonë [11]. Duke vërejtur procesin e ndryshimit të gjuhës me kalimin e kohës, Valla arriti të zbulonte një falsifikim historik që kishte shërbyer prej kohësh si një shtyllë e pohimit të papatit për të drejtën për të vepruar si një fuqi e tokësore. Identifikimi i anakronizmit do të shërbejë si një shtyllë e metodës kritiko-historike.

Magjepsja e Rilindjes me gjuhën si një mjet për zbulimin e origjinës pati implikime edhe më mbresëlënëse për studimin e Biblës. Një nga pasardhësit e Valla-s në filologji, i mirënjohuri Desiderius Erasmus i Roterdamit (vd. 1536) e dyfishoi obsesionin e Valla-s me latinishten klasike duke e duplikuar atë në fushën e studimit të greqishtes së lashtë. Erasmus ia kushtoi karrierën prodhimit të versioneve më të besueshme dhe më të sakta të teksteve klasike greke duke krahasuar dorëshkrimet më të vjetra të mundshme të librave dhe duke i pastruar ato nga gabimet e bëra në kopjimin dhe keqkuptimet gjuhësore apo edhe ndërshtirjet e dijetarëve të mëvonshëm. Gjatë prodhimit të një botimi të ri të tekstit origjinal grek të Dhiatës së Re, Erasmus zbuloi se një varg që kishte qenë prej kohësh pjesë e Biblës Latine dhe ishte përdorur si një provë përfundimtare e trinitetit ishte një shtesë e mëvonshme që mungonte plotësisht në greqishten origjinale [12].

Jeta e Erasmus-it u shenjua nga zbulime mahnitëse dhe turbullira fetare. Përgjatë jetës së tij, dy kontinente të reja u shtuan në hartë. Jo vetëm që mendjet e mëdha të së kaluarës nuk e kanë përfytyruar ekzistencën e tyre, por banorët e tyre nuk kishin vend në gjenealogjinë biblike të bazuar në fëmijët e Adamit. Pasi globi i konceptuar nga etërit e Kishës u thërrmua, një rrugë u hap për shkollarizëm të ri. Protestanti francez Isak de la Peyrère (vd.1676) hodhi argumentin e diskutueshëm se Bibla duhet të ketë qenë më shumë lokale sesa globale. Adami nuk ishte njeriu i parë, por thjesht patriarku i një prej shumë fiseve (pasi Kaini ishte në gjendje të ikë dhe të martohej diku tjetër, shih Zanafilla 4:16). Në mënyrë të ngjashme, përmytja e Noesë (Nuh) nuk ishte globale, vetëm një ndëshkim lokal për tokën e Kanaanit [13].

Nga koha e Peyrère-së, Reforma Protestante hapi hapësirë të re për spekulime teologjike në sferat protestante si Anglia dhe Holanda. Ringjallja e filozofisë, ose nocioni se e vërteta metafizike mund të arrihet vetëm nga arsyeja, çoi në lulëzimin e deizmit në Anglinë e shekullit të shtatëmbëdhjetë, ose ndryshe në besimin në një Zot racional të njohur dhe të kufizuar nga arsyeja. Në përputhje me përbuzjen për papatin dhe me zbulimin e dorës njerëzore në formësimin e shkrimeve të shenjta, deistë anglezë si John Toland (vd.1722) argumentonin se krishterimi fillimisht ishte një fe thjesht racionale, por kisha e hershme e kishte korruptuar atë me supersticionet romake[14].

Reformatorët e mëdhenj protestantë kishin kërkuar që krishterimi të bazohej vetëm në shkrimet e shenjta, me Frymën e Shenjtë, jo me traditën e Kishës, që e udhëzonte besimtarin të arrinte një kuptim të saktë të Biblës. Në kundërshtim me etërit e Kishës, të cilët për një kohë të gjatë i kishin lexuar pasazhet biblike në përputhje me doktrinën e Kishës ose me parimet e zgjedhura të filozofisë aristoteliane, themeluesit protestantë si Gjon Kalvin (vd. 1564) këmbëngulën në një lexim të Biblës që që aderonte më ngushtësisht me kuptimin literal të pasazheve [15]. Ironikisht, kjo qasje krijoi një rritje të ndikimit protestant, perspektiva e të cilës për Biblën rezultuan jashtëzakonisht të rëndësishme. Quakers-at shpejt filluan ta shihnin frymëzimin e Frymës së Shenjtë si një udhërrëfyes më të rëndësishëm për të vërtetën sesa shkrimet e shenjta, kështu që kritikën e integritetit historik të Biblës

filluan të humbnin thumbimin e tyre [16].

Nga fundi i shekullit të shtatëmbëdhjetë, zhvillime të tilla kishin ngritur një pyetje kyçe në skajet e mendimit protestant. Nëse e vërteta mund të njihet nga burime jashtë shkrimit të shenjtë, ose nëpërmjet arsyes ose frymëzimit, dhe nëse vetë shkrimi i shenjtë dukej gjithnjë e më shumë si një produkt historik i një tradite të gabuar të kishës, atëherë a ishte vërtet Bibla një anije e përjetshme e së vërtetës universale? Benedikti Spinoza (vd.1677) i Amsterdemit dha përgjigjen më me ndikim. Në traktatin e tij teologjiko-politik, ai argumentoi se Bibla duhet të trajtohet si produkt i një kohe dhe vendi të caktuar, të formuluar në gjuhën dhe idiomën e audiencës së tij origjinale. Përshkrimi i Dhiatës së Vjetër i Zotit që ecën me njeriun (Zanafilla 5:24) ose mrekullitë e Jezusit në Dhiatën e Re nuk ishin pohime teologjike universale apo fakte historike. Ata ishin shprehje të mënyrës se si u kuptua feja nga audienca origjinale e Biblës. Kjo nuk do të thoshte se Bibla ishte e pakuptimtë, por nuk mbante më vendin suprem në hierarkinë e së vërtetës. Themeli universal i të gjitha feve, shkruante Spinoza, ishte të duash Zotin dhe fqinjin, “të mbrosh drejtësinë, të ndihmosh të varfrit, të mos vrasësh, të mos lakmosh pasurinë e të tjerëve etj [17]”. Por Bibla historikisht e limituar vetëm sa bashkëndante këtë të vërtetë, por nuk e monopolizonte atë. Krahasoje këtë me qendrimin e myslimanëve se Kurani është, siç kanë pohuar shkollarët myslimanë, “fjala më e vërtetë, e përshtatshme për të gjitha kohërat dhe për të gjitha vendet” [18].

Metodat kritike të Erasmusit dhe pikëpamja filozofike e Spinozës si edhe deizmi u rrënjosën dhe lulëzuan në qytetet universitare të Gjermanisë, ku metoda kritiko-historike u shfaq si një metodologji e qartë shkencore në fund të viteve 1700. Studimi filologjik i teksteve të lashta çoi në një sërë zbulimesh kritike rreth historisë greko-romake dhe Biblës. Duke shqyrtuar stilin grek në Iliadën dhe Odisenë e Homerit, në 1795 F.A Ëolf arriti në përfundimin se të dy veprat nuk mund të ishin produkt i një autori[19]. Studimet e ungjijve të Dhiatës së Re i bënë studiuesit gjermanë të konkludonin se larg së qeni dëshmitarë okularë për ngjarjet e jetës së Jezuit, shkrimtarët e ungjillit të Lukës dhe Mateut i kishin ndërtuar versionet e tyre të jetës së Krishtit duke u bazuar në materialin nga ungjilli i Markut. Siç raportoi Voltaire (vd. 1778), dijetarët tani e dinin se shumë ungjij jokanonikë që ishin zbuluar i paradatonin katër ungjijtë e Dhiatës së Re [20]. Një studiues gjerman, Hermann Reimarus (vd. 1768), bëri pohimin e kontesktueshëm, por përfundimisht me ndikim, se gjeneratat e para të të krishterëve kishin shpikur shumë nga jeta e Jezusit. Studiuesit kryesorë të teologjisë gjermane e pranuan qëndrimin se e vërteta e fesë ishte e ditur fillimisht dhe më së shumti nga arsyeja, ndërsa shkrimet e shenjta dhe mësimet e Kishës ishin të ndërtuara nga duart e njeriut. E vërteta e tregimit biblik nuk mërrej më për e mirëqenë. Ajo duhet të korrespondojë me arsyen dhe faktet.

Natyrisht, disa studiues gjermanë ende besonin në të vërtetën e pagabueshme dhe literale të Biblës. Të tjerët u përpoqën të racionalizonin mrekullitë e Biblës (Jezusi nuk ecën mbi ujë, për shembull, kjo ishte thjesht ajo që perceptuan apostujt). Por ajo që doli si qasja tradicionale, e ilustruar nga profesori i teologjisë Johan Semler (vd. 1791), ishte se funksioni i vërtetë i Biblës ishte të përcillte të vërtetën shpirtërore, jo faktin historik apo shkencor. Kanoni biblik ishte një zhvillim historik dhe domethënia e tij veçantë lidhej me botëkuptimin e audiencës së tij origjinale. Bibla nuk ishte më vendi ku ruhej evërteta për njerëzimin. Përkundrazi, ajo ishte vetëm një fazë në udhëtimin e njeriut drejt një të vërtetemë të madhe filozofike që kishte qenë në lëvizje gjatë historisë [22]. Zhvillimi i metodës kritiko-historikë mesin e studiuesve gjermanë kulmoi në librin kontroversial të David Friedrich Straussit, “Jeta e Jezusit” (publikuar më 1835). Ky libër bënte thirrje për një refuzim të plotë të historisë së ungjijve (mrekullitë e Jezuit ishin vetëm “mitet e kushtëzuara në mënyrë kulturore”) dhe një njohje se krishterimiduhet të bazohet në Krishtin e besimit e jo në atë të historisë [22].

Nga mesi i shekullit të nëntëmbëdhjetë, ajo që kishte qenë e diskutueshme shtatëdhjetë vjet më parë ishte bërë qendrim kryesor i shkollarizmit. Fokusi kryesor në shkollarizmin universitar në Gjermani ishte zhvendosur nga teologjia e krishterë në histori (megjithëse polemika vazhdonte të ndizej në kolegje më konservatore në Skoci dhe në Amerikë). Historianët nuk i shërbenin më Biblës dhe teologjisë, tani këto tema ishin thjesht objekte të studimit historik [23]. Një parim vendimtar i metodës kritiko-historike ishte se themeluesit fillestarë të të gjitha feve nuk ishin në të vërtetë përgjegjës për mësimet e mëvonshme të formalizuara të atyre feve. Kjo ide ishte tashmë e pranishme në vëzhgimin e Voltaire-s se etërit e hershëm të Kishës mbështeteshin në ungjijtë jo-kanonikë [24]. Por, përfundimisht kjo pikëpamje u formalizua nga sociologu gjerman Max Eber (vd. 1920), i cili argumentoi se ortodoksia e një feje organizohet nga gjeneratat e mëvonshme me qëllim institucionalizimin e autoritetit karizmatik të themeluesit. Krahaso këtë me besimin sunit se dijetarët e hadithit thjesht po ruanin mësimet origjinale të Profetit të tyre duke “eliminuar gënjeshttrat nga Suneti i të Dërguarit të Zotit”.

Kjo shkollë e re gjermane e historisë supozonte se hapi i parë i studimit të çdo teksti ishte të dyshohej besueshmëria e tij dhe të përcaktohej origjinaliteti i tekstit në fjalë. Me fjalë të tjera, vendosja e parazgjedhur për studiuesit ishte të dyshonte në besueshmërinë e materialit të transmetuar për të kaluarën. Sigurisht, ky parim i dyshimit nuk do të thoshte që historianët evropianë dyshonin gjithçka për të kaluarën. Por, siç ilustrojnë kritikët e tyre për integritetin tekstual të epikave të Homerit ose për vërtetësinë historike të Biblës, ata ishin të gatshëm të hidhnin dyshime themelore rreth gurthemeleve të historisë dhe fesë perëndimore në bazë të asaj që ata konsideronin anakronizma apo mospërputhje stilistike brenda një teksti. Krahasoje këtë me deklaratën e kritikëve sunitë të hadithit si Mulla’Al? al-K?r? (vd.1014 h/ 1606), i cili pohonte se “është qartë e qartë se nëse diçka është përcaktuar përmes transmetimit [nga Pejgamberi], atëherë nuk duhet ti kushtojmë vëmendje asnjë kontradikte [aparente të teksti, shën. i përk.] me perceptimin shqisitor apo arsyen “. [25]

Në kontrast me misionin e kronikanëve myslimanë – për të ruajtur mesazhin e Zotit dhe për të treguar historinë e komunitetit të zgjedhur të Zotit – nga shekulli i tetëmbëdhjetë historianët evropianë e shihnin veten si vëzhgues objektiv. Ata u frymëzuan nga historianët klasikë veprat e të cilëve Petrarku dhe të tjerët i risollën në periudhën e Rilindjes. Përgjatë shkrimit të veprës së tij të mirënjohur “Decline and Fall of the Roman Empire” (Përkulja dhe Rënia e Perandorisë Romake), Edëard Gibbon (vd.1794) i kanalizoi historianët romakë Tacit (vd. 117) (të cilin ai e quajti historianin e parë që “zbatoi shkencën e filozofisë në studimin e fakteve” [26]) dhe Polybius-in (vd. 118 p.e.s.), i cili këmbënguli se ishte detyra e historianit të kritikonte mikun dhe armikun në mënyrë të paanshme [27]. Larg nga mbrojtja e disa të



vërteta fetare, historianë si Giboni e panë veten si Ciceroni, duke qëndruar lart dhe jashtë traditave konfesionale të besuara të fesë, ndërsa vënë në dukje konstancat më të thella dhe themelore të historisë njerëzore.

Së bashku me dyshimin a priori për besueshmërinë tekstuale dhe për konstruksionin njerëzor të ortodoksisë fetare, metoda kritiko-historike mbështetej në themele të tjera metodologjike revolucionare. Rilindja evropiane i kishte njohur shkencëtarët evropianë me skepticizmin klasik të Sextus Empiricus (vd. rreth vitit 210 të e.s.), i cili hidhte poshtë të vërtetën e natyrshme dhe moralin universal duke i konsideruar si të panjohshme dhe nxiste njerëzit të përqendroheshin në mjedisin e tyre të menjëhershëm moral dhe fizik. Në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, qyteti italian i Padovës doli në pah si qendra e “filozofisë natyrore” (dmth. shkencës) ku vëzhgimi empirik i Aristotelit, jo metafizika e tij, ishte pararoja dhe qendra. Bazuar në këtë themel klasik, studiuesit në Padova zhvilluan procedurën e hipotezës dhe të demonstrimit që u bënë themeli i hetimit empirik [28].

Shkrimet e filozofit romak Lucretius (vd. rreth 55 p.e.s.), një materialist që besonte se ekzistonte vetëm bota materiale dhe se shkaqet natyrore (jo perënditë) qeverisin çështjet tona, u bë jashtëzakonisht popullor në shekujt e shtatëmbëdhjetë dhe tetëmbëdhjetë. Strofa i tij poetike “I gëzuar është ai që kupton shkaqet e gjërave” u bë një slogan i shumëcituar nga shkollarët iluminist. Ky slogan përfaqëonte një kuptim materialist të botës në të cilën ngjarjet rridhnin sipas ligjeve natyrore dhe jo sipas ndërhyrjes hyjnore. Shkencëtarët më me ndikim të shekullit të shtatëmbëdhjetë dhe tetëmbëdhjetë, të tillë si Blaise Pascal (vd. 1662), ende ishin të krishterë. Por për ta, për të mbrojtur besimin e krishterë nga kritikët, besimi duhej të vendosej përtej fushës së arsyes dhe studimit shkencor. Bota fizike, nga ana tjetër, u krijua nga Zoti sipas ligjeve fikse që mund të mateshin dhe mbi të cilat njerëzit mund të mbështeteshin. Në fund të viteve 1700 u shfaq një materializëm i vrazhdë që nuk kufizohej vetëm me vendosjen mënjane me respekt të metafizikës. Ai tallej me çdo besim në mbinatyroren (që i përngjan Lucretiusit vetë). Veçanërisht e dukshme në shkrimet e enciklopedistit francez Diderot (viti 1784), ky materializëm i vrazhdë do të bëhej një temë mbizotëruese kulturore në Evropë nga fundi i viteve 1800. Krahaso këtë me pozicionin e dijetarëve myslimanë (dhe të krishterëve mesjetarë) se shkrimet e shenjta dhe vëzhgimi empirik duhej të lexoheshin në përputhje me njëri-tjetrin, pasi si revelata ashtu edhe natyra ishin “shenja” të Zotit.

Revolucioni shkencor vulosi supozimin se mrekullitë ose përfshirja e drejtpërdrejtë e Zotit nuk mund të thirren për të shpjeguar historinë dhe shkrimet e shenjta. Historianët evropianë përfaqëuan urdhrin e poetit romak Horaci: “Asnjë zot të mos ndërhyjë (nus deus intersit)”; ishin ligjet e pandryshueshme të natyrës dhe shoqërisë njerëzore që formuan historinë njerëzore. Ata ndoqën shembujt e tyre greko-romakë, të cilët iu përmbaheshin qëndrimit të lashtë se natyra njerëzore ishte një konstante e pandryshueshme [29]. Herodoti (vd. rreth vitit 420 pes), “Ati i Historisë”, arriti në përfundimin se Helena nuk mund të kishte qenë në Trojë sepse njerëzit nuk do të zgjidhnin kurrë të luftonin një luftë dhjetë vjeçare për dorëzimin e një gruaje që kishin rrëmbyer gabimisht në vendin e pare [30]. Ashtu si Njutoni zbuloi ligjet e lëvizjes, Voltaire përshkroi shoqërinë njerëzore të qeverisur nga ligjet e veta të vazhdueshme [31].

Një nga parimet qendrore të metodës kritiko-historike ishte Parimi i Analogjisë (ndonjëherë i quajtur, në mënyrë të trashë, uniformitarizëm), i cili dikton që, megjithëse kulturat mund të ndryshojnë në mënyrë dramatike nga vendi në vend dhe nga epoka në epokë, shoqëritë njerëzore gjithmonë funksionojnë në thelb në të njëjtën mënyrë. Si rezultat, ne mund të rindërtojmë se si dhe pse ngjarjet ndodhën në Greqi mijëra vjet më parë bazuar në kuptimin tonë se si individët dhe grupet funksionojnë në shoqëritë tona

sot. Nëse njerëzit në përgjithësi tentojnë të ndjekin interesat e tyre dhe të avancojnë agjendat e tyre sot, atëherë ata e bënë këtë në kohët greke ose në kohën e Krishtit dhe askush nuk mund të jetë realisht i shpirtë nga këto motivime [32]. Krahaso këtë me pikëpamjen sunite myslimane të historisë në të cilën, siç ka thënë Pejgamberi, “brezi më i mirë është ai në të cilin unë u dërgova, pastaj i ardhshmi, pastaj i ardhshmi” (ose, krahaso këtë me këndvështrimin e krishterë të historisë së periudhës para-Renesancës). Për kritikët sunit të haditheve, koha e Profetit ishte e “shpirtë nga të ligat” [33]. Shokët e Tij ishin të paaftë të gënjejnë rreth tij dhe sigurisht jo të ngjashëm me askënd tjetër në histori.

Së bashku me Parimin e Analogjisë dhe zbulimin e anakronizmit për të identifikuar raportime jo të besueshme, metoda kritiko-historike, gjithashtu, është mbështetur në një mjet shpesh të referuar si Parimi i Pangjashmërisë. Artikuluar nga klasikisti holandez Jakob Perizonius (vd. 1715) ky parim pohon se një raportim që duket se bie në kundërshtim ose sfidon ortodoksinë ka shumë gjasa të jetë i saktë, pasi askush që ka si qëllim që të ndërtojë ose të mbrojë atë ortodoksi nuk do ta kishte shpikur një histori të tillë [34].

Në studimin e Biblës, këto linja mendimi çuan, në dekadat e para të shekullit të njëzetë, në zhvillimin e asaj që quhej Kritika e Formës (Form Criticism) në Gjermani. Kjo metodë kritike e kombinonte dyshimin e supozuar në integritetin e tekstit me besimin e kritikës moderne se ndërtimi i këtyre teksteve ishte prekur nga interesa shumë profane, të kësaj bote. Kritikët e formës identifikuan seksione më të vogla në librat biblikë nga të cilët narrativat e tyre më të mëdha u formuan. Secili prej këtyre përbërësve më të vegjël, të quajtur forma, i shërbeu një funksioni të caktuar në një situatë konkrete në jetën e kishës së hershme. “Qëllimi kryesor për krijimin, qarkullimin dhe përdorimin e këtyre formave nuk ishte ruajtja e historisë së Jezusit, por forcimi i jetës së kishës” [35].

Duke nisur nga mesi i shekullit të nëntëmbëdhjetë deri në fillim të shekullit të njëzetë, fillesat e ndryshme të mendimit evropian mbi shkencën, historinë dhe fenë u mbledhën së bashku për të formuar një botëkuptim menjëherë të njohshëm për ne sot. Shpesh i quajtur pozitivizëm, ky botëkuptim pohonte se nëpërmjet metodave të reja të shkencës dhe shkollarizmit rigoroz, njerëzit do të ishin në gjendje të linin mënjanë injorancën dhe bestytnitë dhe të zbulonin të vërtetën rreth mjedisit të tyre dhe të kaluarës së tyre. Po aq i rëndësishëm ishte pohimi se vetëm e vërteta e zbuluar kështu vlen të ndiqej. Ndonëse grimca të kësaj qasjeje u shfaqën përgjatë Rilindjes Evropiane dhe Revolucionit Francez, gjithsesi një shtyllë e rëndësishme e pozitivizmit ishte nocioni i progresit – që qytetërimi njerëzor po përmirësohej. Ndryshe nga pothuajse çdo gjë tjetër e përmendur deri tani, ky besim ishte i pashembullt. Ai ishte njësoj i huaj si për grekët, romakët ashtu edhe për Shën Agustin. Përkundër dy luftërave botërore, pozitivizmi mbetet i gjallë edhe sot. Ai shfaqet menjëherë nga karakteri popullor i Sherlock Holmes, metoda e detajuar shkencore e të cilit i lejon atij të rindërtojë ngjarjet e kaluara dhe të përcaktojë karakterin e saktë të çdo personi.

Siç është përmbledhur në mënyrë të kujdesshme nga Voltaire, historianët që aplikojnë metodën kritiko-historike besonin se raportimet që vijnë nga njerëz në të kaluarën janë të sakta nëse “ato që thonë ata për veten e tyre janë në disavantazh të tyre, kur tregimet e tyre kanë ngjashmëri me të vërtetën dhe nuk bien në kundërshtim me rendin normal të natyrës” [36]. Supozimet dhe metodat kryesore që së bashku kanë mundësuar metodën kritiko-historike të studiuesve në Evropë dhe më vonë në Amerikë janë:

1) Një prezumim i dyshimit për vërtetësinë ose besueshmërinë e një teksti historik ose raportimeve historike.

2) Një dyshim i përgjithshëm ndaj rrëfimeve ortodokse të paraqitura në këto tekste ose raportime.

3) Bindja se duke analizuar burimet historike përmes përdorimit të metodave të përmendura më sipër, një studiues mund të shohisë informacionin e besueshëm nga ai jo i besueshëm duke identifikuar se cilat pjesë të tekstit i shërbejnë agjendave historike dhe cilat jo.

Zhvillimi i metodës kritiko-historike do të kishte pasoja të menjëhershme për çështjen e autenticitetit në traditën islame. Shekulli i nëntëmbëdhjetë, në veçanti, i gjeti studiuesit francezë dhe britanikë duke hetuar jetën e Muhammedit dhe origjinën e Islamit si pjesë e përpjekjeve të tyre për të dominuar popullsinë e kolonizuar muslimane. Për studiuesit gjermanë të Lindjes së Mesme të periudhës së lashtë, studimi i Islamit ishte një nënprodukt i studimeve biblike. Në përpjekjet e tij për të kuptuar më mirë zhvillimin historik të Dhiatës së Vjetër, studiuesi gjerman i Biblës Julius Eöllhausen (vd. 1918) ëërejtë se studimi i Islamit ishte mënyra më e mirë për të përafuar kontekstin semitik të Biblës. Por, duke kërkuar të “zbulojnë” origjinën e Islamit dhe shkrimin e tij të shenjtë, këta dijetarë gjermanë, edhe nëse ishin nisur nga qëllime të mira, ishin duke angazhuar në fakt në një akt të vetëdijshëm dominimi. Siç u njoftua me krenari në vitin 1902 në një konferencë orientaliste gjermane, “errësira e antikitetit është ndriçuar” dhe “drita është bartur në pyjet e errëta” të Indisë, Afrikës dhe Lindjes së Mesme nga evropianët të cilët kanë zbuluar origjinën dhe zhvillimet e feve të këtyre popujve. Siç e ka theksuar një dijetar, libri me influencë i Theodor Nöldeke (vd. 1930), i publikuar në vitin 1860, mbi origjinën e Kur’anit përfaqësonte “besimin e ri të Evropës në njohuritë e saja superiore të teksteve dhe traditave orientale.” [37] Më e rëndësishme për qëllimet tona, këta orientalistë po bënin një supozim imponues: se ajo që ishte vërtet e vërtetë për Krishtërimin dhe Biblën duhet të jetë e vërtetë për të gjitha fetë e tjera dhe të gjitha tekstet e tjera të shenjta. Së shpejti metodat e dijetarëve biblikë do të silleshin për të interpertuar edhe traditën arabo-islamike.

Historianët perëndimorë kanë krejtësisht të drejtë kur vënë në pah anakronizmin e dyshimtë të një hadithi në të cilin thuhet se Profeti (a.s.) ka thënë: “Nese e shihni Muavijen në minber, writeni atë” ose hadithin akoma më problematik sipas së cilit supozohet se Profeti (a.s.) ka thënë: Në bashkësinë time do të jetë një njeri i quajtur Muhamed b. Idris [al-Shafi] dhe fitnja që ai do të sjellë do të jetë me e keqe se ajo e shejtanit”. Por, kritikë prominente të hadithit si Ibn Adi (vd. 975), al-Xheuzakani (vd. 1148-9) dhe Dhehebi (vd. 1348) e kanë konsideruar të pabesueshëm ose të shpikur hadithin për Muavijen. Ndërsa hadithi rreth Imam Shafiut është përdorur nga dijetarët myslimanë si një shembull tipik shpikjeje hadithi [38].

Ndonëse dijetarët myslimanë i kanë konsideruar të fabrikuara, hadithet që dënojnë kaderitët (kadarija) shfaqen në koleksione të nderuara hadithesh, si p.sh. katër sunenet. Sigurisht, siç dihet termi kaderitë doli në dritë vetëm një shekull pas Profetit [39]. Por, nxitimi për ti konsideruar këto hadithe si të shpikura si pasojë e anakronizmit që përmbajnë, d.m.th. e Profetit që “parashikon” daljen e këtij sektit, është e nxituar. Studiuesit perëndimorë mund të mos pranojnë se Profeti ka qenë i aftë të njohë të ardhmen, por qartësisht çështja e vullnetit të lirë dhe paracaktimit është trajtuar në Kuran. Disa myslimanë gjatë kohës së Profetit mund ta kenë zemëruar atë duke mbrojtur idenë se Zoti nuk i kontrollon veprimet njerëzore. Kështu që, nuk është e paarsyeshme që Profeti ti ketë paralajmëruar ata kundër këtij qendrimi. Më e rëndësishmja, për çdo hadith në të cilin Profeti dënon kaderitët me këtë emërtim specifik, ekziston një tjetër hadith korrespondues jo anakronik në të cilët njerëzit që mbajnë qendrimet të tilla quhen “njerëzit e kaderit” ose “ata që besojnë në kader”. Në fakt, sipas dijetarëve myslimanë, këto transmetimet jo anakronike janë më të besueshme. Ajo që studiuesve perëndimorë i duket si një rast i qartë anakronizmi mund shumë mirë të jetë një rast ku Profeti dënon një herezi ekzistuese. Më pas disa transmetues jo të përpiktë hadithesh e kanë zevëndësuar shprehjen “njerëzit e kaderit/ ata që besojnë në kader” me emërtimin konvencional “kaderitët” i cili u shfaq më vonë në kohë. [40] Kritikë perëndimorë që nga koha e Goldziher (vd. 1921) e më pas i kanë qortruar kritikët myslimanë të hadithit për faktin se nuk kanë marrë në konsideratë përmbajtjen (metn) të hadithit gjatë analizës së vërtetësisë së transmetimeve profetike. Por, siç e kemi parë, kritikët myslimanë të hadithit, si Imam Buhariu (vd. 870) e kanë përdorur, në fakt, përmbajtjen e haditheve për të provuar se transmetimet nuk ishin të besueshme, ndonëse grada e skepticizmit e tyre nuk ka arritur asnjëherë nivelin e kritikëve që përdorin metodën kritike historike.

Pa dyshim, kritikët myslimanë të hadithit dallojnë nga kritikët modernë perëndimorë në faktin se ata besonin që Profeti mund të njihte të ardhmen, por ndoshta studiuesit perëndimorë mund të përfitojnë nga kjo qasje e matur e dijetarëve myslimanë. Arsyet e ofruar nga studiuesit perëndimorë për të treguar që hadithi rreth të vizituarit të tre xhamive është i trilluar mbështetëj mbi faktin se dukej sikur ky hadith promovonte axhendën e Emevitëve, dhe në faktin se në zinxhirin e këtij hadithi gjendej Imam Zuhriu, i cili asociohej me oborrin mbretërorë emevit. [41] Por, ekzistojnë senede të tjera të këtij hadithi në të cilat Imam Zuhriu nuk është i pranishëm. [42] A duhet ta rivlerësojmë përfundimin tonë, apo të supozojmë, pa asnjë arsye, se edhe këto zinxhirë të tjerë të transmetimit janë të trilluar? Xhamia Aksa është përmendur në Kuran, kësodore a është kaq e pakonceptueshme që Profeti t'i ketë urdhëruar ndjekësit e tij që t'i kushtojnë një vëmendje të veçantë asaj, krahas Haremit të Mekës dhe xhamisë së tij në Medinë?

Ekziston njëfarë logjike “veza apo pula” në qasjen perëndimore ndaj besueshmërisë së hadithit. Goldziher-i dhe të tjerë krahas tij kanë kritikuar në mënyrë të rregullt një hadith, i konsideruar sahih nga myslimanët, në të cilin thuhet: “Kur të shohësh flamujt e zinj që vijnë duke u afruar nga Horasani, shko tek ata, sepse në të vërtetë Mehdiu është në gjirin e tyre”. Studiuesit perëndimorë e kanë konsideruar këtë hadith si produkt i një propagande revolucionare Abasite (Abasitët mbanin flamuj të zinj dhe, si lëvizje, kishin dalë nga Horasani). [43] Por, duhet të pranojmë faktin se Muhamedi, pavarësisht nëse e konsiderojmë profet, apo jo, mund të ketë vepruar si i tillë, dhe herë pas herë mund të ketë profetizuar. A e kanë trilluar, vërtet, Abasitët këtë hadith rreth flamujve të zinj dhe Mehdiut, apo ata thjesht

përfituan nga një hadith ekzistues dhe i zgjodhën flamujt e tyre në atë mënyrë që të përshtateshin me imazhin mesianik që Profeti kishte përshkruar në hadith?

Për shembull, nëse e hedhim vështrimin jashtë traditës islame, gjejmë se në Dhjatën e Vjetër, në librin e Zekerias lexojmë: “Ngazëllehu me të madhe, o bijë e Sionit, lësho britma gëzimi, o bijë e Jeruzalemit! Ja, mbreti yt po të vjen; ai është i drejtë dhe sjell shpëtimin, i përlurur dhe i hipur mbi një gomar, mbi një gomar të ri.” (Zekeria 9:9). A mos do të thotë fakti që ungjijtë e përshkruajnë Jezusin duke hyrë në Jeruzalem mbi një gomar apo gomar të ri (Marku 11:1-11; Mateu 21:1-4) se të krishterët e kanë sajuar këtë pjesë pjesë të Librit të Zekerias për të mbështetur idenë se Jezusi ishte Mesia? Ne e dimë që kjo nuk është e vërtetë, sepse libri i Zekerias është shkruar para ekzistencës së krishterimit. Apo Jezusi ka hyrë vërtet në Jeruzalem (dhe kjo nuk është aspak e pagjasë) hipur mbi gomar, mjeti normal i transportimit në kohën e tij, ngjarje të cilën ungjillorët e përshkruan në gjuhën e shkrimeve të Dhjatës së Vjetër për të treguar se si jeta e Jezusit ishte pjesë e profecisë së Dhjatës së Vjetër (Zekeria 9:9), e cila po përmbushej tek personi i Jezusit? Nëse shkojmë një hap më larg, hyrja e Kuaker-it James Nayler (vdiq më 1660) në qytetin anglez të Bristol në 1656, hipur mbi një gomar me gra që shpërndanin gjethë palmash dhe duke kënduar ‘I Shenjtë, i Shenjtë, i Shenjtë’, padyshim nuk do të thotë që Kuakerët e sajuan historinë e ungjillit të hyrjes së Jezusit në Jeruzalem [44]. Ngjashëm, disa prej anakronizmave, në pamje të parë, që gjendet tek hadithet mund të jenë thjesht rezultat i faktit që myslimanët e kanë ideuar historinë dhe veprimet e tyre duke i modeluar sipas teksteve shkrimore, në mënyrë që t’i përputhnin ato me pohimet e bëra nga Muhamedi.

Si dijetarët myslimanë ashtu edhe studiuesit perëndimorë kanë rënë dakord se ekzistojnë shumë hadithe të trilluara, apo të rrejshme. Sipas mendimit tim, të shpjegosh se si ndodhi kjo ka të bëjë më shumë me të kuptuarit e zgjedhjes së bërë nga tradita akademike sunite se sa me efikasitetin sistematik të metodës së tyre të kritikës së hadithit. Në teori, si edhe në praktikë, sistemi me tre nivele i të kërkuarit të burimit, hetimi i besueshmërisë së hadithit dhe kërkimi i evidencave konfirmuese, është një rrugë efektive për të përcaktuar autenticitetin e një raportimi. Në fund të fundit, reporterët modernë përdorin një metodë të ngjashme. Juynboll dhe Cook kanë cituar praktikën e *tedlisis* si një rrugë përmes së cilës hadithet i atribuoheshin transmetuesve të mirënjohur, ose pajiseshin me senede shtesë. Juynboll-i pohon se *tedlisi* “vështirë të jetë zbuluar ndonjëherë” [45] Por, muhadithët myslimanë, që nga mesi i shekullit të VIII e më tej, kanë qenë të obsesionuar me identifikimin e transmetuesve që kishin rënë në *tedlis*, dhe me atë se kur e kishin bërë një gjë të tillë. Shu’ba (vd. 160h/776) ka thënë se *tedlisi* është vëllai i gënjeshtres, dhe ai ka studiuar imtësisht transmetimet e mësuesit të tij Katade b. Diama, në mënyrë që mësonte se kur e kishte dëgjuar ky i fundit një hadith drejtpërsëdrejti nga personi që kishte cituar dhe kur ishte e paqartë nëse kishte një ndërmjetës të paspecifikuar në mes. Jahja b. Seid el-Katani (vd. 198h/813) u sigurua që të identifikonte *tedlisiin* madje edhe në rastet kur ai kryhej nga figura të nderuara si Sufjan el-Theuriu. Mjeshtra të mëvonshëm të hadithit, si p.sh. Ali b. El-Madini (vd. 234h/849), Husejn el-Karabisi (vd. 245h/859) dhe figura të tjera, shkruajtën vepra shumëvëllimëshe ku identifikonin emrat e atyre që kishin kryer *tedlis* dhe shkallën e tyre të neglizhencës. [46]

Juynboll-i pohon se metoda kritike e muhadithëve nuk ka marrë parasysh mundësinë që senedet të jenë fund e krye të trilluara. Por, përqendrimi intensiv në gjetjen e konfirmimit për të vlerësuar një transmetues kishte si synim izolimin e atyre individëve të cilët kishin cituar senede që nuk mbështeteshin nga studentët e tjerë të të njëjtit mësues. Nëse një transmetues sajonte senede te plota, ai mund të identifikohet si dikush i cili “nuk ishte i konfirmuar” (*la jutebe’u alejhi*) ose si dikush që transmeton hadithet “të papranueshëm (*munker*)”. Siç e kemi diskutuar në kapitullin e dytë, numri i

haditheve të transmetuara nga Ibn Abasi duket sikur është rritur në mënyrë të pabesueshme vetëm kur harrojmë të bëjmë dallimin ndërmjet numrit relativisht të vogël të haditheve që Ibn Abasi ka dëgjuar vërtet prej Profetit dhe haditheve në të cilat ai ka thënë: “Profeti ka thënë...”, duke lënë jashtë sahabët më të vjetër se ai që në realitet ia kishin thënë atij hadithin.

Qartësisht, vendimet e dijetarëve myslimanë rreth besueshmërisë së haditheve të veçanta nuk mund të pranohen pa një analizë të kujdesshme. Por, siç ka treguar Motzki, dhe të tjerë krahas tij, metoda klasike islame e filtrimit të haditheve të rremë ishte shumë më efektive se sa ç’besonin studiues më të hershëm si Goldziher-i dhe Juynboll-i. Megjithëkëtë, dijetarët sunitë nuk e kanë aplikuar metodën e tyre kritike në mënyrë konstante për të gjitha hadithet njëloj. Mjeshtrat e hershëm sunitë të kritikës së hadithit, si Sufjan el-Theuriu, Ibn el-Mubareku, Ibn Hanbeli, Ibn Maini dhe Ebi Hatim el-Razi, kanë theksuar të gjithë se ata kanë analizuar në mënyrë rigorozë senedet e haditheve që merreshin me ligjin dhe dogmën, por ishin treguar më të butë me hadithet që kishin të bënin me historinë (*meghazi*), virtytet e njerëzve dhe akteve (*fadail*), këshillën e mirë (*vaz*), shenjat e kjetimit (*melahim*), sjelljet e mira dhe kuptimin e termave kuranorë (*tefsir*). Siç ka pohuar edhe Abbeot, ky lloj materiali ka kaluar me lehtësi nëpër filtrat kritikë të muhadithëve. Këto ishin dyert që dijetarët sunitë lanë të hapura për materialin e trilluar.

Për shembull, në kapitujt e librit “*Xhami*”, të Imam Tirmidhiut, që merren me ligjin e trashëgimisë (*fera'id*), autori vëren se vetëm shtatë përqind e haditheve që ai rendit kanë një konfirmim të kufizuar (*garib*). Në kapitullin e tij rreth edukatës dhe sjelljes së duhur (*birr ue sile*), Imam Tirmidhiu vëren se tridhjetë e pesë përqind e haditheve të përmendura nga ai kanë konfirmim të kufizuar. Nëse konfirmimi ishte gurëkyçi i kritikës myslimane të hadithit, atëherë, në kapitullin e dytë Imam Tirmidhiu e ka ulur qartësisht vigjilencën e tij kritike në krahasim me kapitullin e parë. Është një fatkeqësi fakti që shumë prej fushave që studiuesit perëndimorë i kanë konsideruar si temat më të rëndësishme të studimit – historia politike, vizioni apokaliptik dhe ekzegjeza kuranore – thjesht nuk kanë qenë prioritet i muhadithëve sunitë. Është e mundur të ketë qenë dhënia përparësi ligjit mbi sferat e tjera ajo që çoi në përfshirjen e një numri të madh hadithesh jo të besueshëm në përmbledhjet sunitë të hadithit, dhe jo dështimi i metodës kritike sunitë të hadithit.

Përktheu: Rezart Beka

## Bibliografi

- Acton, John Lord. *A Lecture on the Study of History*. London, MacMillan & Co., 1905
- Al-‘Ajl?n?, Ism?’?l b. Ahmad. *Kashf al-khaf?’*, ed. Ahmad al-Qal?sh. Cairo, D?r al-Tur?th, [n.d.]

- Bentley, Jerry. *Humanists and Holy Writ*. Princeton, Princeton University Press, 1983
- Brooke, Rosalind and Christopher. *Popular Religion in the Middle Ages: Western Europe 1000–1300*. New York, Barnes and Noble, 1984
- Brumfitt, J.H. *Voltaire, Historian*. Oxford, Oxford U. Press, 1958
- Cicero, Marcus. *The Nature of the Gods (De Natura Deorum)*, trans. Horace McGregor. New York, Penguin, 1967
- Al-Dhahab?, Shams al-D?n. *M?z?n al-i'tid?l f? naqd al-rij?l*, ed. 'Al? Muhammad al-Bij?w?. [Beirut], D?r lhy?' al-Kutub al-'Arabiyya, n.d.
- Ehrman, Bart D. *The New Testament*, 2nd ed. New York, Oxford University Press, 2000
- Frampton, Travis. *Spinoza and the Rise of Historical Criticism of the Bible*. New York, T&T Clark, 2006
- Frei, Hans. *The Eclipse of Biblical Narrative*. New Haven, Yale University Press, 1974
- Gay, Peter, ed. *Deism: An Anthology*. Princeton, D. van Nostrand Co., 1968
- Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. New York, The Modern Library, n.d.
- Gilmore, Myron P. *Humanists and Jurists*. Cambridge, MA, Belknap Press, 1963
- *The Histories*, trans. Aubrey De Sélincourt. London, Penguin Books, 1996
- Howard, Thomas A. *Religion and the Rise of Historicism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000
- Al-Humayd?, Abdall?h b. al-Zubayr. *Al-Musnad*, ed. Hab?b al-Rahm?n al-A'zam?. Karachi, al-Majlis al-'Ilm?, 1963
- Ibn 'Ad?, 'Abdall?h. *Al-K?mil f? du'af?' al-rij?l*. Beirut, D?r al-Fikr, 1985
- Ibn Hajar al-'Asqal?n?. *Fath al-b?r? sharh Sah?h al-Bukh?r?*, ed. 'Abd al-'Az?z b. B?z and Ayman Fu'?d 'Abd al-B?q?. Beirut, D?r al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997
- Al-Isbah?n?, Ab? Nu'aym. *Hilyat al-awliyy?' wa tabaq?t al-asfiy?'*. Beirut, D?r al-Fikr, 2006
- Al-Jawzaq?n?, al-Husayn b. Ibr?h?m. *Al-Ab?t?l wa al-man?k?r wa al-sih?h wa al-mash?h?r*, ed. Muhammad Hasan Muhammad. Beirut, D?r al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001
- Juynboll, G.H.A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Had?th*. London, Cambridge University Press, 1983
- Al-Khat?b al-Baghd?d?. *Al-J?mi' akhl?q al-r?w? wa ?d?b al-s?mi'*, ed. Muhammad Sa'?d. Mansoura, Egypt, D?r al-Waf?', 2002
- ——. *Al-Kifaya f? ma'rifat us?l 'ilm al-riw?ya*, ed. Ab? Ish?q Ibr?h?m al-Dimy?t?. Cairo, D?r al-Hud?, 2003
- ——. *T?r?kh Baghd?d*, ed. Mustaf? 'Abd al-Q?dir 'At?. Beirut, D?r al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997
- Lecker, Michael. 'Biographical Notes on Ibn Shih?b al-Zuhr?', *Journal of Semitic Studies*, 41, 1996, pp. 21–63
- Von Leyden, W. 'Antiquity and Authority: A Paradox in the Renaissance Theory of History,' *Journal of the History of Ideas* 19, no. 4, 1958, pp. 473–92
- Livy, Titus. *The Early History of Rome*. London, Penguin Books, 1960
- Al-Makk?, Ab? T?lib. *Q?t al-qul?b*. Cairo, Matba'a al-Anw?r al-Muhammadiyya, [1985]
- Marchand, Suzanne L. *German Orientalism in the Age of Empire*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009
- Massad, Joseph A. *Islam in Liberalism*. Chicago, University of Chicago Press, 2015
- Momigliano, Arnaldo. *Studies in Historiography*. London, Weidenfeld & Nicolson, 1966
- Morgan, Robert and John Barton. *Biblical Interpretation*. Oxford, Oxford University Press, 1988
- Perrin, Norman. *What Is Redaction Criticism?* Philadelphia, Fortress Press, 1969
- Petrarch, Francesco. *The Secret*, trans. William H. Draper. London: Chatto & Windus, 1911

- *The Histories*, trans. Mortimer Chambers. New York, Washington Square Press, 1966
- Q?r?, Mull? 'Al?. *Al-Asr?r al-marf?a f? al-akhb?r al-mawd?a*, ed. Muhammad Lutf? Sabb?gh. Beirut, al-Maktab al-Isl?m?, 1986
- Randall, John Herman Jr. *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*. Padua, Editrice Antenore, 1961
- Von Ranke, Leopold. *Sämtliche Werke*(1868–90), vol. 33
- Rice, Eugene F. Jr. and Anthony Grafton. *The Foundations of Early Modern Europe, 1460–1559*. 2nd ed. New York, W.W. Norton, 1994
- Scholder, Klaus. *The Birth of Modern Critical Theology*, trans. John Bowden. Philadelphia, Trinity Press, 1996
- Spinoza, Benedict. *Theological-Political Treatise*, trans. Michael Silverthorne and Jonathan Israel. Cambridge: Cambridge University Press, 2007
- Troeltsch, Ernst. 'Historical and Dogmatic Method in Theology.' In *Religion in History*, ed. and trans. James A. Luther and Walter Bense. Minneapolis, Fortress Press, 1991
- *Essai sur les moeurs*. Paris: Éditions Garniers et Frères, 1963
- ——. *La Philosophie de l'Histoire*. Utrecht, n.p., 1765
- Wolf, Friedrich August. *Prolegomena to Homer*, ed. and trans. Anthony Grafton, Glenn W. Most and James E.G. Zetzel. Princeton, Princeton University Press, 1985

## Shënime

[1] Tom Holland, *In the Shadow of the Sword*, 405.

[2] *Muwatta': kitab salat al-layl, bab al-amr bi'l-witr*.

[3] For more on this, see [here](#).

[4] Expanding on Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1, p. 40.

[5] Joseph Massad, *Islam in Liberalism*, pp. 65–73. See

<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7264903.stm>;

<http://blogs.reuters.com/faithworld/2008/03/07/turkeyexplains-revision-of-hadith-project/> (last cited July 2016).

[6] Al-'Ajl?n?, *Kashf al-khaf?*, vol. 1, p. 12 al-Makk?, *Q?t al-qul?b*, vol. 1, p. 177.

[7] Lord Acton, *A Lecture on the Study of History*, pp. 40–42.

[8] Leopold von Ranke, *Sämtliche Werke* (1868–90), vol. 33, pp. v–viii.

[9] For example, twelfth-century paintings of Gospel scenes in the Swiss church of Zillis show characters dressed in medieval clothes; Rosalind and Christopher Brooke, *Popular Religion in the Middle Ages*, p. 137; Myron P. Gilmore, *Humanists and Jurists*, pp. 1–10.



- [10] Cicero, *The Nature of the Gods*, pp. I:60–62, 71–73; Petrarch, *The Secret*, pp. 68–69.
- [11] Eugene F. Rice, Jr. and Anthony Grafton, *The Foundations of Early Modern Europe*, p. 82.
- [12] This verse reads: ‘And there are three that bear record in heaven, the Father, the Word and the Holy Ghost: and these three are one...’ King James Bible 1 John 5:7–8. Only four Greek manuscripts mentioned this famous ‘Johannan comma,’ and all were historically late; Jerry Bentley, *Humanists and Holy Writ*, pp. 45, 152–153.
- [13] Klaus Scholder, *The Birth of Modern Critical Theology*, p. 67; Travis Frampton, *Spinoza and the Rise of Historical Criticism of the Bible*, pp. 208–216.
- [14] Peter Gay, ed., *Deism*, pp. 72–77.
- [15] Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, pp. 25–26.
- [16] Scholder, *Birth of Modern Critical Theology*, pp. 37–40.
- [17] Benedict Spinoza, *Theological-Political Treatise*, pp. 170–171.
- [18] See for a version of this, al-Khat?b al-Baghd?d?, *T?r?kh Baghd?d*, vol. 6, p. 115.
- [19] F. A. Wolf, *Prolegomena to Homer*, p. 233.
- [20] Voltaire, *Essai sur les Moeurs*, p. 1:288.
- [21] Frei, *Eclipse of Biblical Narrative*, pp. 56–57, 162; Robert Morgan and John Barton, *Biblical Interpretation*, p. 48. See also Pico’s (d. 1494) *Oration on the Dignity of Man*.
- [22] Robert Morgan and John Barton, *Biblical Interpretation*, p. 47; Thomas Howard, *Religion and the Rise of Historicism*, p. 34.
- [23] Howard, *Religion and the Rise of Historicism*, pp. 2, 12–13.
- [24] Voltaire, *Essai sur les moeurs*, p. 1:288.
- [25] Mull? ‘Al? al-Q?r?, *al-Asr?r al-marf?’a*, p. 407.
- [26] Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 1, p. 186.
- [27] Polybius, *The Histories*, p. I:14.
- [28] John Herman Randall, *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, pp. 18, 46–47.
- [29] Livy, *The Early History of Rome*, p. 3:1.
- [30] Herodotus, *The Histories*, p. II:120.

- [31] J. H. Brumfitt, *Voltaire, Historian*, p. 103.
- [32] Ernst Troeltsch, 'Historical and Dogmatic Method in Theology,' pp. 13–14; W. Von Leyden, 'Antiquity and Authority: A Paradox in the Renaissance Theory of History,' p. 488.
- [33] The scholar al-Kirmānī (d. 786/1384) said that it is an essential belief in Islam that there was no 'evil (*sharr*)' in the time of the Prophet ﷺ; Ibn Hajar, *Fath*, vol. 13, p. 26.
- [34] Bart D. Ehrman, *The New Testament*, pp. 204–205; Arnaldo Momigliano, *Studies in Historiography*, p. 21.
- [35] Norman Perrin, *What Is Redaction Criticism?*, p. 16.
- [36] Voltaire, *La Philosophie de l'Histoire*, p. 121.
- [37] Suzanne Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire*, pp. 157, 174, 183–184, 187; Nöldeke's *Geschichte des Qorans* has been translated as *The History of the Qurʾān*, trans. Wolfgang Behn (Leiden, Brill, 2013).
- [38] Al-Jawzaqānī, *Al-Abʿat*, pp. 114–115; al-Dhahabī, *Mʿzʿn*, p. 3:277; Ibn ʿAdī, *Al-Kʿmil*, vol. 5, pp. 1744, 1751, 1756.
- [39] See the Caliph ʿUmar b. ʿAbd al-Azʿz's (d. 720) letter on the subject, where he refers to them as those who hold '*al-qawl bi'l-qadar*'; Abū Nuʿaym, *Hilyat al-awliyʿ*, vol. 5, p. 351. Compare with Mʿlik b. Anas referring to them as the *qadariyya* in his *Muwattaʿ: kitāb al-qadar, bʿb al-nahy ʿan al-qawl bi'l-qadar*.
- [40] For the corresponding versions of these hadiths, see *Sunan Ibn Mʿjah*: introduction, *bʿb fʿ al-qadar*; *Musnad Ibn Hanbal*, vol. 2, p. 125, etc.
- [41] Michael Lecker, 'Biographical Notes on al-Zuhri,' p. 38.
- [42] Al-Humaydī, *Al-Musnad*, vol. 2, p. 330.
- [43] Al-Suyūṭī, *Al-Jʿmiʿ al-saghʿr*, # 648.
- [44] *A True Narrative of the Examination, Tryall, and Sufferings of James Nayler* [London], n.p. 1657, pp. 4–5.
- [45] G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition*, pp. 52, 73, 75.
- [46] Khatīb, *Al-Kifʿya*, p. 2:371–378; idem, *Al-Jʿmiʿ*, vol. 2, p. 312.

## Date Created

08/03/2021

## Author

erasmusi