



Paradoksi i kuranistëve

Description

Jonathan A.C. Brown

Refuzimi i tërësishëm i traditës ka qenë një temë e zakonshme në thirrjet e Martin Luterave myslimanë për më shumë se një shekull. Një pasojë e këtij fenomeni ka qenë shfaqja e një shkolle të mendimit modernist islam të quajtur shpesh lëvizja 'Vetëm Kur'ani'. Në Egjipt, Teufik Sidki propozoi se Islami duhej kuptuar vetëm përmes Kuranit, duke e quajtur veten 'një nga Kur'anistët', por ai u tërhoq shpejt nga ky qëndrim. Bashkëkohësit e tij në Indinë Britanike ishin më të suksesshëm në këtë drejtim. Një lëvizje e njohur si Ithtarët e Kur'anit (Ehli Kur'an) u shfaq në sallonet letrare dhe revistat e reja në gjuhën urdu duke nisur nga vitet 1890 e tutje. Të përqendruar veçanërisht në rajonin e Punxhabit të Indisë Veriore, disa breza intelektualësh myslimanë indianë, shumë prej të cilëve të arsimuar në shkolla misionare, u zhgënjyen me hadithet pasi hasën transmetime si hadithi i mizës apo ai i shejtanit që lëshon gazra nga prapanica.

Ithtarët e lëvizjes "vetëm Kurani" përfaqësoheshin nga intelektualë si Ahmed Din Amritsari, Mistri Muhamed Ramadan dhe, më së famshmi, nga nëpunësi i lartë civil pakistanez Ghulam Ahmed Parvez (v. 1985) dhe nga organizata e tij 'Tulu-e Islam' (Agimi Islamik). Artikuluesit e hershëm të lëvizjes "Ithtarët e Kuranit" argumentuan se detajet se si të kryhen namazet e përditshme dhe bazat e tjera të ligjit islam, në fakt mund të derivoheshin nga Kurani pa iu drejtuar haditheve. Këto derivime përfshinin sforcime [interpretative] jashtëzakonisht të dobëta, dhe figura të mëvonshme si Parvezi e braktisën idenë e një Sheriati gjithëpërfshirës në favor të një versioni të zbutur. Sipas këtij këndvështrimi, myslimanët duhej tja përshtasnin jetët e tyre "ligjit moral" bazik që gjendet në Kuran dhe që rroket dhe aplikohet përmes arsyes. Ashtu si Sidki-u, ata besonin se korpusi i hadithit ishte fatalisht i pabesueshëm dhe se kështu Suneti nuk mund të ishte normativ. Parvezi, dhe autorë të tjerë të një mendjeje me të, shkruan komente voluminoze mbi Kur'anin bazuar në parimin qendror se teksti i shenjtë ishte një mesazh i pavarur që mund të kuptohej pa shtesa të jashtme, madje edhe vargjet e tij të çuditshme ose të paqarta mund të shpjegoheshin duke iu referuar pjesëve të tjera të Kuranit.

Me prejardhje nga lëvizja reformiste indiane e Sir Sayyid Ahmad Khan, Ithtarët e lëvizjes "Vetëm

Kurani” në fund u përpoqën të krijonin një hapësirë fetare dhe kulturore për elitën muslimane të Azisë Jugore, të prodhuar dhe të punësuar nga infrastruktura e sundimit britanik. I përcaktuar më shumë nga roli i tyre i dikurshëm si komprador të pushtetit kolonial sesa nga pasuria, më shumë një grup kulturor sesa një klasë, ky trup elitar kundërshtoi integrimin e plotë të një identiteti të importuar perëndimor dhe gjithashtu nuk e pëlqeu thellësisht Islamin tradicional, jashtëzakonisht konservator, të kontrolluar dhe propaganduar nga ulematë. Lëvizja Agimi Islam e Parvez-it bëri jehonë midis elitës burokratike dhe ushtarake të Pakistanit. Për Parvez-in dhe pasuesit e tij, Kurani solli një mesazh që ishte racional (mrekullitë ishin metafora, engjëjt ishin forca të natyrës), ‘civilizues’ (dënimet e penale [hudud] ishin menduar si tavane të thjeshta për dënimin, të cilat normalisht duhet të ishin proporcionale me krimin) dhe shpirtërisht përmbushës. Për ta, Kurani predikonte mbi të gjitha një orientim drejt Zotit dhe një ligj moral (monogamia ishte ideale dhe burrat dhe gratë ishin të barabartë, megjithëse vendi i duhur grave ishte në shtëpi). Parimet e këtij ligji moral përfshiheshin tërësisht në Kur’anin e shenjtë: liria, toleranca, drejtësia, përgjegjësia dhe kufizimi i seksit në martesë.^[1] Sipas kësaj lëvizjeje, shtyllat rituale të Islamit, si namazi dhe agjërimi, u përcollën brez pas brezi përmes praktikës së gjallë. Korpusi obskurantist i haditheve dhe i Sunetit më gjerësisht ishin manifestime të nxitjes së vazhdueshme të njeriut për të shkelur mesazhin çlirues të Zotit me zakonet njerëzor dhe dëshirën për kontroll. Suneti ishte simptomë e një sëmundjeje që dha metastaza te ulematë barbarë dhe klerikalizmi i tyre i prapambetur.

Mendimi i Parvezit nuk ka tërhequr kurrë ndjekës të shumtë. Ndonëse produkt i një grupi sociokulturor të ngecur nga fundi i perandorisë, mesazhi i përgjithshëm i Parvezit dhe ithtarëve të lëvizjes “vetëm Kurani” ka pasur një ndikim të theksuar dhe të qëndrueshëm, ndonëse të kufizuar, në shtresën e lartë pakistaneze. Mesazhi i kuranistëve ka pasur ndikim joproporcional në ligjin pakistanez. Kur Gjykata Federale e Sheriatit të Pakistanit vendosi në vitin 1981 se gurëzimi nuk mund të kërkohej si dënim islamik, dy nga gjyqtarët nga grupi mazhoritar i bazuan argumentet e tyre në idetë e Parvezit si dhe në ato të Ebu Raja-s.^[2]

Pakistani prodhoi Fazlur Rahman-in (vd. 1988), një mendimtar islam më i zgjuar se anëtarët e tjerë të lëvizjes “Vetëm Kurani”, i cili në vitin 1968 u detyrua të largohej nga vendi i tij për shkak të polemikave rreth shkrimeve të tij dhe përfundimisht u caktua si profesor në Universitetin e Çikagos. Ai artikuloi një vizion të ri për leximin e Kuranit dhe të kuptuarit e Sunetit që do të bënte jehonë mes modernistëve islamikë për dekada, një vizion që hodhi poshtë supozimin klasik sunit (dhe shiit) se një lexim autoritar i Kuranit dhe mësimet e tij ishte përcaktuar nga rregullat dhe praktikët e bashkësisë profetike të idealizuar.

Ashtu si partizanët e lëvizjes “Vetëm Kurani”, Rahman pranoi përfundimet e nxjerra nga historianët perëndimorë: hadithet ishin historikisht të pabesueshme dhe kryesisht falsifikime. Por Rahmani nuk arriti në përfundimin se Suneti ishte i pavlefshëm ose i panevojshëm. Në vend të kësaj, ai e ripërcaktoi atë. Sipas tij, Suneti nuk ishte menduar kurrë të përbëhej nga vendime ligjore (hukme) fikse të transmetuara nga Profeti. Për të, Suneti ishte një kufi në lëvizje, përpjekja vazhdimisht në zhvillim e dijetarëve myslimanë për t’ia zbatuar mesazhin kuranor sfidave të jetës njerëzore dhe shoqërisë. Falsifikimi i haditheve nuk kishte qenë një akt mashtrimi i qëllimshëm nga ana e ulemave. Përkundrazi, ata kishin vendosur vendimet e tyre ligjore ose doktrinale në gojën e Profetit të tyre, sepse ata po vepronin si zbatuesit e gjallë të autoritetit të tij, duke folur me zërin e tij. Ishte vetëm zelli i tepruar tekstualist i sunitëve të hershëm, si Imam Shafiu, që e ngurtësoi këtë Sunet të gjallë dhe të adaptueshëm duke e vendosur në hadithe të pandryshueshme në koleksione autoritare. Zgjidhja e Rahman-it ishte se korpusi i Hadithit duhej të rishqyrtohej në mënyrë kritike sipas kritikës moderne historike. Pasi të bëhej kjo, muslimanët mund të vazhdonin atje ku dijetarët më të hershëm myslimanë

e kishin lënë d.m.th. kur Suneti ishte ngrirë në shekullin e nëntë. Ata mund ta ripërcaktonin Sunnetin: “Gjaku jetësor i të cilit ishte interpretim i lirë dhe progresiv.”[3]

Për të kuptuar mesazhin thelbësor të Islamit, Rahman iu drejtua Kuranit. Sipas tij, në vend që të lexohet libri varg për varg, ku çdo pjesë e tij është e kyçur brenda interpretimit të haditheve dhe ‘sebebeve të shpalljes’, Kur’ani duhej lexuar si një tërësi e unifikuar. Kurani është komentari më i mirë i vetes së tij. Sot muslimanët duhet të kuptojnë qëllimin e ajeteve Kur’anore dhe urdhrat që ato përçojnë. Kurani u shpall në momente të ndryshme në karrierën e Profetit për të trajtuar realitete specifike historike. Ajo që muslimanët modernë duhet të bëjnë është të ndërmarrin një ‘lëvizje të dyfishtë’ në të cilën ata së pari identifikojnë arsyen morale ose qëllimin etik pas një ajeti kuranor, dhe më pas të shohin se si ai synim dhe qëllim duhet të realizohet në ditët e sotme. Sheriati nuk supozohej të ishte një grup vendimesh të pandryshueshme. Ai duhet të ripërcaktohet në kohët që ndryshojnë për të përmbushur mesazhin bazë të Kuranit, domethënë ‘drejtësinë socio-ekonomike dhe egalitarizmin thelbësor njerëzor’[4]

Teorive të Rahman-it i është bërë jehonë e madhe nga një numër intelektualësh muslimanë që kontribuojnë në zhanrin e analizës tekstuale postmoderniste. Në një seri vëllimesh të dendura, studiuesi i letërsisë egjiptiane, Nasr Hamid Ebu Zejd si edhe inxhinieri dhe intelektual i solist sirian Muhamed Shahrur, kanë dëshmuar se janë dy nga mbrojtësit më të diskutueshëm dhe më të botuar të qasjes Vetëm Kur’ani. Ata i ndërtojnë thirrjet e tyre për reformë mbi parimin se as gjuha dhe as tekstet nuk kanë kuptim të fiksuar, por përkundrazi ripërcaktohen vazhdimisht nëpërmjet aktit të komunikimit ndërmjet tekstit, kontekstit dhe lexuesit.

Për Ebu Zejdin, kjo do të thoshte se përpjekja për ta imponuar Kur’anin fjalë për fjalë në peizazhin e jetës dhe mendimit modern, thyen unitetin origjinal midis shpalljes dhe kontekstit të tij paraislamit arab, duke e burgosur në mënyrë efektive librin e shenjtë me pritshmëri të gabuara të pakohësisë. Duke e fiksuar interpretimin e Kuranit me prangat e falsifikuara të haditheve, studiuesit klasikë muslimanë e bënë atë anakronik dhe të pazbatueshëm në çdo botë të ardhshme. Për ta riparuar këtë, muslimanët modernë duhet ta çlirojnë Kuranin duke e historicizuar dhe lexuar brenda kontekstit të tij origjinal, duke përdorur arsyen dhe përmbajtjen gjuhësore të librit për të kuptuar parimet e larta që ai përparoi fillimisht. Vetëm atëherë mund të përcaktojmë se cilat aspekte të mesazhit të tij janë specifike për audiencën e tij origjinale dhe cilat mund të përgjithësohen dhe zbatohen në kontekstet e mëvonshme. Këto aspekte të fundit përbëjnë thelbin, mesazhin e përjetshëm të Kuranit. Meqenëse asnjë grup lexuesish nuk mund të pretendojë se leximi i një teksti nga ana e tyre është më i frymëzuar apo autoritar se ai i çdo grupi tjetër, Ebu Zejdi arriti në përfundimin se të gjitha leximet e Kuranit janë njëlloj njerëzore. Interpretimi i mesazhit të Zotit midis komunitetit të hershëm musliman, i cili shërbeu si themeli i Sheriatit, nuk përbënte përjashtim. Kështu, Sheriati ishte ‘një prodhim i bërë nga njeriu’ me ‘asgjë hyjnore rreth tij’. Rregullat dhe referencat e tij specifike nuk e meritojnë autoritetin e shenjtë të pretenduar nga ulematë. Ajo që muslimanëve u nevojitet sot është një “hermeneutikë demokratike dhe e hapur”, pohoi Ebu Zejd, e cila mbështetet në arsye për të lexuar Kuranin.[5]

Trendi “Vetëm Kur’ani” ka mbirë nga puna e studiuesve individualë dhe revistave lokale që nga Arizona deri në Cape Town. Ky trend ka pasur ndikim të fortë në Turqi, ku ka gjetur një shkallë të pranimit në sferën publike të laicizuar të vendit. Megjithatë nuk ka krijuar një lëvizje të organizuar fetare, intelektualë publike si predikuesi Mustafa Islamoğlu dhe ish-profesori i teologjisë dhe dikur deputeti i parlamentit turk Yaşar Nuri Öztürk kanë prodhuar përkthime popullore të Kuranit në gjuhën turke të ndikuara fuqishëm nga lëvizja “Vetëm Kurani”. Mbrojtësi më produktiv i kësaj qasjeje në vitet e

fundit ka qenë një profesor kolegji i komunitetit turko-amerikan në Arizona, i quajtur Edip Yüksel. Së bashku me disa kolegë të të njëjtin mendim, në vitin 2011, Yüksel ka botuar një përkthim të Kuranit titulluar “The Quran: A Reformist Translation” (Kurani: Një përkthim reformist). Ata premtajnë një përkthim ‘joseksist’ që mbështetet vetëm në ‘logjikën dhe gjuhën e vetë Kur’anit’, duke iu shmangur ‘hierarkive skollastikës dhe politikës mashkullore’ që gjendet e shprehur në hadithe.^[6] Kur ballafaqohen shprehje unike ose të pazakonta kuranore, përkthimi i bërë nga Yüksel skanon me zgjuarsi kuptimin e fjalëve të tjera në Kur’an që rrjedhin nga e njëjta rrënjë arabe për të sjellë një përkthim të përafëruar. Në vend se t’u kthehet haditheve ose traditës islame të ekzegjezës (*tefsir*) për të shpjeguar referencat ndryshe të paqarta në Kur’an, përkthimi reformist i lë ato – singlerisht – të pashpjeguara. Diku tjetër, Yüksel dhe ekipi i tij interpretojnë lirshëm në vakumin pa traditë. Deklarata e Kur’anit ‘Vërtet Ne e zbritëm atë në Natën e Kadrit’ shpjegohet në mënyrë të njëtrajtshme nga literatura e tefsirit duke përshkruar atë si nata në të cilën Kur’ani u shpall për herë të parë. Sipas supozimit të Yüksel (ai e përkthen frazën si “Nata e Dekretit”), kjo shprehje i referohet në mënyrë arbitrare natës që vjen në jetën e “çdo personi mirënjohës” në të cilën “ata vendosin t’i përkushtohen vetëm Zotit duke përdorur plotësisht aftësitë e tyre intelektuale”.

Nuk ka shpëtim nga tradita

Spinoza nuk e besoi për asnjë moment pretendimin e rabinëve se ata zotëronin një traditë me një zinxhir të pandërprerë që shkonte pas deri tek vetë Moisiu, ose argumentimin papnor se mësimet e Kishës ishin garantuar nga pasardhja e frymëzuar apostolike. Ai bëri thirrje për një lexim të Biblës që i kushtonte vëmendje vetëm asaj që “thoshte” teksti, jo asaj që brezat e interpretuesve rabinikë pretendonin se ishte kuptimi i tekstit kur deshifrohej përmes prizmit të traditës. Megjithatë, mendimtari revolucionar u ndesh shpejt me kufijtë e misionit të tij. Edhe nëse do të mund të hiqte dorë nga tradita e Torah-ut oral që rabinët e kishin futur në tekst, ai nuk mund të shpëtonte nga gjuha në të cilën ishte shkruar tekstet. Si mund të lexohej Bibla Hebraike pa traditë kur vetë gramatika dhe leksiku i hebraishtes biblike ishte përcaktuar dhe transmetuar nga të njëjtët rabinë? Gjuha arkaike ishte një trashëgimi e së kaluarës dhe ishte subjekt i të njëjtit skepticizëm historik si tradita rabinike. Megjithëse ai parashtroi se ndryshimi i kuptimit të fjalëve është shumë më i vështirë sesa ndryshimi i mësimave fetare, Spinoza duhej të pranonte se edhe hebraishtja biblike ishte nën pushtetin e rabinëve. Ashtu si arabishtja, shkrimi hebraik ishte i paplotë (i mungojnë zanoret e shkurtra) dhe gramatika e hershme e hebraishtes ishte fluide. Dikush duhej të dinte se çfarë kuptimi kishin fjalët që të mund ti lexonte fjalët e shkruara. Edhe kuptimet e shumë fjalëve biblike njiheshin vetëm nëpërmjet mësimave të rabinëve. Për shkak se Spinoza ishte i përkushtuar ndaj një metode të interpretimit të Biblës që mbështetej vetëm në Bibël, ai duhej të pranonte se nëse teksti nuk jepte përgjigje të qarta në vetvete, ‘ne thjesht duhet të heqim dorë’ nga çështja në fjalë. Në fund të fundit, çështjet thelbësore të nevojshme për shpëtimin dhe lumturinë duhet të ishin të qarta, pasi Spinoza besonte se ato ishin gjithsesi universale.^[7]

Intelektualët e lëvizjes “Vetëm Kuran”, si p.sh. Parvezi, kishin ‘hequr dorë’ nga përpjekjet e kuranistëve për të ruajtur Sheriatin e detajuar. As specifikat e namazit dhe as ndonjë ligj i vërtetë gjithëpërfshirës nuk ishte i mundur pa hadithet dhe traditën e mbajtur nga ulematë. Edhe pas largimit të kësaj barre, një pengesë e papranuar nga kuranistët mbeti e pakapërcyeshme. Me gjuhën e tij arkaike dhe stilin eliptik, Kurani është ose i paarritshëm ose i pakuptueshëm jashtë kontekstit të tij. Parvezi dhe ithtarët e lëvizjes “Vetëm Kuran” besonin se Suneti ishte i panevojshëm dhe pamjaftueshmërisht i besueshëm për përpunimin e ligjit dhe teologjisë islame, por Parvezi megjithatë mbështetet në detajet e dhëna nga

hadithet për të përshkruar modelin e martesës së Profetit me Hatixhen dhe shumë aspekte të tjera të jetës së tij. Ai gjithashtu duhet t'u referohet ngjarjeve të hollësishme në Medine për të kuptuar referencat eliptike në librin e shenjtë.^[8] Në të njëjtën mënyrë, metodologjitë e propozuara të Rahman-it dhe Ebu Zejdit për të kuptuar mesazhin etik të Kur'anit janë gjithashtu të mbështetura në premisën e aftësisë për të kuptuar në detaje realitetet historike të Medinës në kohën e Profetit.

Çështja është se ato veçori historike u regjistruan nga të njëjtët studiues myslimanë nëpërmjet të njëjtave zinxhirë transmetimi dhe u pohuan me të njëjtën metodë kritike të përgjithshme si hadithet që këta intelektualë modernistë i hodhën poshtë si falsifikime. Nga shkolla e mendimit modernist islamik, Rahman ruan lidhjen më të fortë me traditën e Sunetit, duke pranuar se thirrja për një refuzim të plotë të të gjitha haditheve do të ishte e barabartë me djegien e të gjithë strukturës së Islamit, duke lënë 'një humnerë të mërzitshme prej katërmëdhjetë shekujsh mes nesh dhe Pejgamberit' dhe duke e bërë të pamundur interpretimin e Kur'anit. Ai dëshiron vetëm një rishqyrtim kritik të korpusit të Hadithit dhe detajeve të Sheriatit, jo një refuzim të shtyllave të besimit dhe praktikës islame. Në fakt, ai këmbëngul se këto shtylla janë ruajtur në traditën e gjallë të komunitetit mysliman. Megjithatë, vetë Rahman pranon mungesën e një demarkacioni të qartë midis korpusit të haditheve fosilizuese që ai beson se janë falsifikuar dhe atyre autentike që komunikojnë konceptet qendrore të Sheriatit ose ruajnë kontekstin e nevojshëm për leximin e Kuranit. Nuk ka asnjë mënyrë për të provuar se edhe këto nuk janë falsifikuar. Ndonjëherë, duket sikur skepticizmi i Rahman-it është i kufizuar jo nga metodologjia, por nga një mosgatishmëria sentimentale për të sakrifikuar thelbin e fesë së tij.^[9]

Përkthimi Reformist i Kuranit nga Yüksel bën një distancim më të qëndrueshëm me të kaluarën. Kur përballet me rrallësitë leksikore dhe referencat eliptike të librit të shenjtë, përkthimi reformist thjesht i përkthen ato fjalë për fjalë ose ofron fusnota me interpretime të sugjeruara. Por, ashtu si Rahman-i dhe Ebu Zejdi, kjo vepër ende mbështetet në përshkrimin kompleks të fesë, ligjit dhe shoqërisë arabe që ulematë krijuan si pjesë të interpretimit të tyre të mesazhit të Zotit. Në pikën ku Spinoza mund të ketë bërë thirrje për 'dorëzim', përkthimi reformist është joshur për të treguar një mbështetje të maskuar në traditën që pretendon se nuk i nevojitet. Një shembull i shkëlqyer për këtë është një grup vargësh Kur'anore që përmbajnë zakonet idiosinkratik arab të Dhiharit. Ai është jashtëzakonisht i padepërtueshëm dhe jep kuptim koherent vetëm nëse vendoset në sfondin e tij të lashtë. I përkufizuar nga hadithet si një burrë që heq dorë nga gruaja e tij duke deklaruar 'Ti je si shpina (dhahr) e nënës sime për mua', Dhihari ishte një formë e divorcit të njëanshëm para-islam. Yüksel jep kuptimin standard të këtyre vargjeve, në të cilat Kurani hedh poshtë vlefshmërinë e praktikës: 'As nuk i bëri gratë tuaja që ju i largoni si nënat tuaja...' (33:4, gjithashtu 58:3–4). Megjithatë, ky përdorim i foljes dhahara është unik. Nuk shfaqet askund tjetër në Kuran. Në të gjitha rastet e tjera në tekst, folja do të thotë 'të ofrosh ndihmë ose asistencë' (33:26, 60:9, 9:4). Sipas metodologjisë së deklaruar të përkthimit reformist, vargu duhet lexuar, në mënyrë të sikletshme, "Ai nuk i bëri gratë tuaja të cilave u keni dhënë ndihmë si nënat tuaja..."

Çuditërisht, përkthimi reformist nuk citon asnjëherë burimet e tij leksikore ose gramatikore për përkthimin e arabishtes arkaike të Kuranit (ai i bën një referencë të çuditshme fjalorit të famshëm Lisan al-Arab të shekullit të katërmëdhjetë të Ibn Manzur). Megjithatë, lidhja e Dhiharit me 'divorcin nga gruaja duke e deklaruar atë si nënë' vjen vetëm nga fjalorët klasikë arabë të përpiluar nga ulematë. Ata vërejnë se ky përdorim i rrallë vjen vetëm nga ky kontekst kuranor, i cili shpjegohet nga raportimet e tefsirit të transmetuara nga paraardhësit e dijetarëve të fillimit të shekullit të tetë, si Muxhahid bin Xhebr dhe Katada bin Di'ama, dhe të regjistruara saktësisht në të njëjtat vepra dhe pikërisht nga të njëjtët autorë që përpiluan edhe korpusin e haditheve.^[10]

Qasja "Vetëm Kur'an", në fund të fundit, nuk është një zgjidhje për burgun e presupozuar të traditës. Është vetëm një mbështetje selektive në të. Asnjë nga këta intelektualë nuk ka arritur një shkëputje sistematike me të kaluarën ose nuk e ka rilexuar Kuranin veçmas. Kjo mund të jetë e pamundur. Thellësisht antiklerikal, i frymëzuar nga racionalistët mutezilitë të shekullit të nëntë dhe i përkushtuar ndaj parimeve të gjera kuranore dhe jo një Sheriati konkret dhe të detajuar, tendenca e përgjithshme e lëvizjes "Vetëm Kur'an" është një shprehje e dëshirës për një Islam në përputhje me racionalizmin modern dhe ndjeshmëritë perëndimore. Është produkt i asaj se si një segment i caktuar i shoqërisë dëshiron që të jetë feja.

Përktheu: Rezart Beka

Referenca

1. Shoaib A. Ghias, 'Defining Shari'a: The Politics of Islamic Judicial Review in Pakistan,' chapter four. Falenderoj autorin që ndau me mua veprën e tij të ardhshme. Shih edhe Ali Qasmi, *Questioning the Authority of the Past*, 253–58.
2. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, 40.
3. Rahman, *Islam and Modernity*, 18–19.
4. Nasr Hamid Abu Zayd, *Nekd el-khitab el-dini*, 193, 202; idem, *Critique du discours religieux*, 186–89; idem, *Reformation of Islamic Thought*, 94, 99.
5. Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban and Martha Schulte-Nafeh, *The Quran: A Reformist Translation*, 7, 10–11.
6. Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 105–108, 111.
7. Parwez, *Islam*, 137, 342–45.
8. Rahman, *Islamic Methodology in History*, 44, 70.

9. Al-Suy???, *El-Durr el-manthur fi el-tefsir bi el-manthur*, vol. 5:196.

10. Kjo është një parafazim i hadithit : el-xhiran thelathe: xhar lehu hak ue hue el-mushrik lehu hak el-xhiuar, ue xhar lehu hakkani ue hue el-muslim lehu hak el-xhiar ue hak el-islam, ue xhar lehu thelathat hukuk xhar muslim lehu rahim lehu el-islam ue al-rahik ue al-xhiuar. Ekziston pajtim ndërmjet dijetarëve myslimanë rreth faktit se ky hadith është i dobët (daif). El-Axhluni e citon hadithin nga Musnedi i el-Bazzar-it dhe Theuab el-A'mal te Ebu el-Shaykh; El-Axhluni, *Kashf el-Khafa*, vol. 1, 393; Al-Albani, *Silsilat al-ahadith al-daifa*, vol. 7, pp. 488-90)no. 3493)

Date Created

01/10/2023

Author

erasmusi