



## Dekolonizimi i studimeve kuranore në akademitë perëndimore

### Description

Joseph Lumbard

Burimi: Joseph E. B. Lumbard, “Decolonizing Qur’anic Studies” *Religions* 13, no. 2 (2022): 176.  
<https://doi.org/10.3390/rel13020176>

Në dyzet vitet e fundit ka pasur një shumim shkrimesh që synojnë t’i përgjigjen dhe refuzojnë qasjet revizioniste ndaj Kuranit që janë shfaqur në akademinë euro-amerikane. Artikujt e shumtë në anglisht dhe frëngjisht, si dhe një bibliotekë gjithnjë e më madhe librash në arabisht dhe persisht, kritikojnë sulmet e perceptuara ndaj traditave tekstuale të Islamit dhe mënyrave me të cilat studiuesit myslimanë kanë punuar dhe analizuar tekstin kuranor.<sup>[1]</sup> Shumë prej këtyre veprave shprehin dyshime të mëdha ndaj shkencës perëndimore lidhur me Kuranin. Ky qëndrim shprehet më mirë në artikullin shpesh të përmendur të Parvez Manzoor-it (1987, faqe 39), “Metoda kundër së vërtetës: Orientalizmi dhe studimet kuranore”, i cili fillon me fjalët:

“Projekti orientalist i studimeve kuranore, pa marrë parasysh cilatdo merita që të ketë apo shërbime të ketë kryer, ka qenë një projekt i lindur nga urrejtja, u zhvillua në frustrim dhe u ushqye nga hakmarrja: urrejtja e të fortëve ndaj të pafuqishmëve, frustrimi i “racionales” ndaj “supersticionit” dhe hakmarrja e “ortodoksëve” kundër “jo-konformistëve”.

Shqetësime të ngjashme janë shprehur më vonë nga Muzaffar Iqbal në shqyrtimin kritik që ai ka bërë Enciklopedisë së Kuranit, ku ai mbështet qëndrimin se, kur shikohet si një tërësi, qasja e ndjekur në shumë artikuj të Enciklopedisë “anulon, injoron ose e konsideron si të pavlefshëm fenomenin e shpalljes (*vahj*), siç kuptohet në Islam” (Iqbal 2008, faqe 12). Ngjashëm, në librin e tij “Historia e tekstit Kuranor, M.M. Al-A’zami gjatë analizës që i bën mënyrës se si u regjistrua Kurani shprehet se, “Hulumtimi orientalist e tejkalon subjektivitetin për ta shfaqur veten si dogmë kundër-islame” (al-A’zami 2020, faqe 373). Mansour, Iqbal dhe al-A’zami adresojnë mënyrën në të cilën paradigmat e mendimit në akademinë euro-amerikane kanë dërguar në një prezantim të cunguar të shkencave kuranore, tefsirit, ose traditës së ekzegjesës islame. Në këtë artikull, unë përpiqem të tejkaloj këto përgjigje duke

u bazuar në aspekte të teorisë paskoloniale për të zhvilluar një strukturë analitike përmes së cilës mund të kuptojmë zhvillimet e studimeve kuranore në akademinë euro-amerikane dhe për të vendosur në kontekstin e duhur shqetësimet e shprehura nga shumë studiues myslimanë.

Pjesa më e madhe e shqetësimeve e shprehur nga studiuesit që kritikojnë qasjet ndaj Kuranit që janë shfaqur në akademinë euro-amerikane lidhen me faktin se studimet kuranore në shumë pjesë të botës islame shpesh injorohen në studimet kuranore euro-amerikane. Hulumtimet e gjera në arabisht, persisht, turqisht, në gjuhën indoneziane dhe në gjuhë të tjera, rrallëhere citohen në punimet në gjuhët evropiane<sup>[2]</sup>, dhe shumë nga burimet që kanë qenë në themel të traditës islame për rreth një mijë vjet vazhdojnë të vlerësohen pak ose aspak në studimin akademik euro-amerikan të Kuranit. Siç vërejnë Behnam Sadeghi dhe Uwe Bergmann,

Ka ende shumë punë për të bërë, dhe rrugët kryesore për të nisur detyrën janë të qarta. Është gjithashtu e qartë se punimet e kohëve të fundit në zhanrin e romanit historik nuk ndihmojnë fare. Me “roman historik” po i referohem punës së atyre autorëve të cilët, të kënaqur duke qëndruar ngjitur me malin e materialeve në literaturën parësore dhe dytësore myslimane që është relevante për periudhën e origjinës së Islamit, dhe më pas flasin për mungesë provazh (në traditën islame). Të liruar nga detyra për të analizuar në mënyrë kritike literaturën e disponueshme islame, ata mund të shpikin narrativa historike të imagjinuara, të bazuara mbi prova të dobëta, të përzgjedhura në mënyrë arbitrare, irrelevante, ose në disa raste nuk janë të mbështetura në asnjë provë. Ata e injorojnë malin si një produkt iluzor i një dogme fetare ose konspiracioneve të perandorive myslimane, amnezisë masive ose mashtrimit. Ata nuk e kuptojnë se nuk është nevoja që burimet letrare të merren gjithnjë në konsideratë në vlerën e tyre nominale për të vërtetuar një argumentim; ose ata thjesht kalojnë në heshtje mbi shumëllojshmërinë e provave (të ofruara nga tradita islame). (Sadeghi dhe Bergmann 2010, faqe 416).

“Heshtja” për të cilën flasin Sadeghi dhe Bergmann lindi që nga fillimi i shkencës euro-amerikane mbi Kur’anin me Abraham Geiger (vdiq në 1874), Gustav Weil (vdiq në 1889), Aloys Sprenger (vdiq në 1893) dhe Theodore Nöldeke (vdiq në 1930). Në pjesën më të madhe, studimet kuranore në akademinë euro-amerikane janë ndërtuar mbi një themel që injoron shumë kontribute metodologjike dhe faktuale nga shkencat kuranore dhe nga traditat e tefsirit (ekzegjzës) të islamit klasik. Duke u munduar të rrokë esencën e këtij trendi, Bruce Fudge (2006, fq. 127) vëren se “Studimet më të hershme mbi Islamit në Perëndim ishin të dominuara nga hetimi filologjik dhe një theksim mbi origjinën (e Islami) që favorizonte një interpretim evropian të Kur’anit mbi atë që vetë myslimanët mund të kishin për të thënë.”

Dhënia përparësi qasjeve dhe interpretimeve euro-amerikane të Kur’anit përshkon fushën e studimeve kuranore në Perëndim deri në masën që shumë nga studimet më të mira mbi Kur’anin në traditën akademike perëndimore kanë dështuar të marrin parasysh zhvillimin kumulativ të njohurive që ndodhet në zemrën e veprimtarisë akademike. Edhe provat faktuale që do të mund të bënin më komplekse teoritë bashkëkohore shpesh shpjegohen në mënyrë të thjeshtuar ose injorohen qëllimisht. Për shembull, Harald Motzki (2001, fq. 21) ka treguar se kur John Wansbrough u përball me koleksionet e haditheve që e komplikonin teorinë e tij sipas së cilës traditat lidhur me përpilimin e Kur’anit lindën vetëm në shekullin e tretë të hixhrit, në vend që të riskonsideronte teorinë e tij, Wansbrough zgjodhi të rishkruante historinë duke pretenduar se koleksionet në të cilat ndodheshin këto tradita “nuk ishin vërtet kompilime të shkruara nga autorët e tyre të presupozuar, por nga nxënësit e tyre ose brezat e mëvonshme.”<sup>[3]</sup>

Në një periudhë më të vonshme, Christoph Luxenberg (2007) ka ofruar një lexim më guximtar të historisë tekstuale islame, një lexim që kërkon që të besojmë se themelet e vetë gjuhës arabe kanë qenë të panjohura për vetë arabët, por këto themele janë zbuluar nga Luxenberg (me ndihmën e Alphonse Mingana dhe Gunter Lulling para tij) në fund të shekullit të 20-të. Leximi i Luxenberg-ut e dërgon atë të deklarojë se “tërë ndërtesa e shkencore e Islamit, e bazuar kryesisht në besueshmërinë e traditës gojore, është e pavlefshme” (Neuwirth 2003, fq. 9-10). Në të dy këto shembuj, teoria kërkon përjashtimin dhe rikonfigurimin e pjesëve të mëdha të të dhënave historike në mënyrë që të përshtaten me një narrativë paraprake. Një shembull më i ri i këtyre tendencave revizioniste ndodhet në librin e David Powers (2011) dhe librit të tij titulluar “Muhammedi nuk është babai i askujt nga burrat tuaj”, i cili duke teorizuar një amnezi gjuhësore kolektive ndërkombëtare për të avancuar teorinë e tij të falsifikimit të Kuranit, kërkon që të injorojmë parimet themelore të paleografisë, gjuhësisë dhe historiografisë.<sup>[4]</sup> Secila prej këtyre veprave tregon një shembull ekstrem të një tendence të përhapur në studimet euro-amerikane për të deklaruar strukturat interpretuese që dalin nga tradita islame si të pavlefshme, në mënyrë që ti jepet autorëve të traditës euro-amerikane autoriteti kryesor ose madje i vetëm për prodhimin teorik.

Brenda kësaj strukture të studimeve kuranore në Akademinë Euro-Amerikane, pjesëmarrësve i kërkohet ende që të pajtohen me një hierarki universale epistemologjike në të cilën qasjet sekulare eurocentrike ndaj tekstit zënë një vend të privilegjuar.<sup>[5]</sup> Një privilegj i tillë siguron që qasjet autoktone muslimane ndaj tekstit të kategorizohen thjesht në statusin e “dhënies së informacionit”. Ato shihen si efikase kur mund të integrohen në një hierarki epistemologjike euro-amerikane dhe tu shërbejnë qëllimeve të saj, por në vetvete qasjet autoktone muslimane nuk lejohen të gjenerojnë diskurse alternative epistemike, aq më pak të vënë në pikëpyetje themelet ideologjike të studiuesve euro-amerikanë të cilët përzgjedhin në mënyrë selektive nga bollëku i traditës Islame. Siç shkruan Sajjad Rizvi (2021, f. 124), “për ta thënë më shkoqurazi, vendasve naivë nuk mund t’i kihet besë kur është fjala për kuptuar formimin historik të traditës, ose kornizat gjuhësore të nevojshme për ta deshifruar atë, apo edhe aftësinë hermeneutike të nevojshme për të kuptuar shkrimin e shenjtë.” Nën këtë konfigurim, mundësia e asaj që Walter Mignolo (2012, f. ix) i referohet si “lokacione të ndryshme dhe legjitime teorike të shpalljes”, ku korniza të shumta epistemologjike nga paradigma të ndryshme kulturore përfshihen në dialog produktiv, refuzohet kategorikisht pa u marrë parasysh.<sup>[6]</sup>

Në shumë raste, qasjet euro-amerikane ndaj Kur’anit si një parim metodologjik kanë injoruar traditën e komentimit, e shkencave kuranore (“ulum al-qur’an”), e literaturës së haditheve dhe asaj të Sires.<sup>[7]</sup> Parimi i vazhdueshëm, në akademinë euro-amerikane, se akademizmi i vërtetë” nuk mund dhe nuk duhet të bazohet në traditën klasike të komentimit për studimin e Kur’anit, mbrohet në emër të ruajtjes së “saktësisë historike”. Për të arritur këtë synim të lavdërueshëm, shumë burime autoktone muslimane refuzohen *apriori*. Siç shkruan Andrew Rippin në lidhje me traditën islame të komentimit, “historia aktuale në sensin e ‘çfarë ndodhi në të vërtetë’ është plotësisht përfshirë brenda interpretimit më të vonshëm dhe është virtualisht në mos plotësisht e pandarë nga kjo traditë e mëvonshme e interpretimit” (Rippin 2001, fq. 156). Duke ndjekur shembullin e Wansbrough, Rippin pretendon se materialet e ofruara nga tefsirët (komentarët e Kuranit) dhe Sira (biografia e Profetit) nuk ofrojnë të dhëna historike, por janë thjesht “regjistra ekzistencialë të mendimit dhe besimit të brezave të mëvonshme” (Ibid). Siç vëren Angelika Neuwirth në lidhje me ata që përvetësojnë këtë qasje revizioniste,

“Të kufizuar nga konceptet e tyre paraprake revizioniste, këta studiues supozojnë se realiteti historik

është aq shumë i deformuar, sa sot është e pamundur të zbulohet çfarëdo informacioni i saktë në lidhje me historinë e hershme të shkrimit të shenjtë islam. Kështu, jo vetëm ideja se një komunitet origjinal ka dalë nga Hixhazi është konsideruar [nga këta studiues] si një legjendë e prodhur nga myslimanët, por çdo përpjekje për të bërë një shqyrtim mikrostrukturor të tekstit të shenjtë dhe historisë së zhvillimit së tij është etiketuar si e pavlefshme dhe është braktisur. (Neuwirth 2014, fq. 10)”

Një flakje e tillë metodologjike e traditës së tefsirit (ekzegjzës islame), shkencave të Kur’anit dhe traditës historiografike islame ka rezultuar në qasje ndaj tekstit të Kur’anit që, siç vëren Feras Hamza, “pothuajse tërësisht kanë hedhur poshtë përdorimin e tefsirit për rindërtimin e kontekstit historik të tekstit kuranor” (Hamza 2014, fq. 21).

Këto vërejtje mund ti aplikohen po aq edhe hulumtimeve filologjike dhe etimologjike që shpesh anashkalojnë burimet parësore nga tradita islame në përpjekje për të rikthyer kuptimin “origjinal” të një fjalë nga gjuhët e tjera të Lindjes së Mesme. Këto qasje ndaj materialeve të ofruara nga tradita klasike janë problematike në aspektin metodologjik dhe ideologjik. Në lidhje me mangësitë metodologjike të kësaj forme hulumtimi etimologjik për studimin e Kur’anit, Tohshihiko Izutsu (2002, fq. 17) shkruan se “Etimologjia, edhe kur kemi fatin e mirë ta njohim atë, mund të na ofrojë vetëm një ndihmë për “kuptimin bazë” të një fjale. Dhe, duhet të mbajmë ndërmend se etimologjia mbetet në shumë raste vetëm një hamendësim i thjeshtë dhe shpesh thjesht një mister i pazgjidhshëm”. Përdorimi i një qasje të fragmentuar në analizën etimologjike dërgon në krijimin e një imazhi të fragmentarizuar të Kur’anit. Siç vëren Angelika Neuwirth (2014, fq. 35), “Në fund të fundit, bazuar në literaturën filologjike perëndimore mbi Kur’anin, korpusi kuranik duket për syrin e papërgatitur si një grup i paformë i ajeteve pa asnjë arsye të dukshme të vetin”.

Walid Saleh (2010b, fq. 667) është më i qartë kur vëren se, që nga fillimi i studimeve serioze akademike të Islamit në akademinë evrop-amerikane në shekullin XIX, shumë studiues perëndimorë kanë vepruar brenda një strukture që paraqet Kur’anin si një “mishmash, derivativ në nivelin leksikor, kaotik në nivelin kompozicional, dhe në fund interesant në kuptimin që nuk do të jemi në gjendje asnjëherë të shpjegojmë fuqinë e tij paradoksale për të tërhequr vëmendjen e myslimanëve të shkretë”. Përfshirja e materialeve të tjera nga mjedisi i Lindjes së Mesme të periudhës së antikitetit të vonë ka pa dyshim vlerë për të kuptuar mjedisin në të cilin mori formë Kur’ani, por anashkalimi i burimeve islame në kryerjen e analizave etimologjike dhe filologjike përbën paragjykim ideologjik, pasi tradita klasike e tefsirit është qysh nga fillimi “e përkushtuar thellësisht në rikuperimin e kuptimeve në nivelin bazë të domethënies gramatikore dhe leksikografike të Kur’anit” (Zadeh 2015, fq. 39).

Aversioni metodologjik ndaj përfshirjes së burimeve primare islame në fund të fundit dërgon në pyetjen, “Nëse nuk mund të fillojmë nga fillimi, atëherë nga duhet të fillojmë?” Shumë studime euro-amerikane mbi Kur’anin fillojnë me presupozimin se një kontekst historik, dhe vërtetë arab për Kur’anin nuk mund të rikuperohet nga burimet primare, pasi ato janë shumë thellësisht të prekura nga legjendat e krijuara nga besimtarët dhe ndërhyrjet politike. Në këtë drejtim, Gabriel Said Reynolds (2010, fq. 13) argumenton se “Kur’ani – nga një perspektivë kritike së paku – nuk duhet të lexohet në bashkëveprim me atë që erdhi pas tij (d.m.th. tefsiri), por me atë që erdhi para tij (d.m.th. literatura Biblike)”. Reynolds e përqesh përdorimin e tefsireve nga studiues si Watt, Neuwirth dhe Abdel Haleem. Pastaj, duke u bazuar në hipotezat e Burton (1977, fq. 228), i cili sugjeron se nëse mund të imagjinohet një motiv teologjik për një raportim, atëherë raportimi në fjalë nuk mund të jetë historikisht i vërtetë, Reynolds vjen në përfundimin se rrëfimet historike të ofruara nga komentuesit myslimanë

“[M]und të jenë një udhërrëfyes i duhur për një lexim të Kur’anit për arsye devotshmërie. Por për studiuesit kritik, këto komente duhet të sugjerojnë se tefsiri është një arritje e jashtëzakonshme letrare që duhet vlerësuar më vete. Këto tradita të tefsirit nuk e ruajnë kuptimin e lashtë të Kur’anit, dhe të këmbëngulësh në të kundërtën i bën dëm si tefsirit ashtu edhe Kur’anit.” (Reynolds: 2010, f. 19)

Dikush me të drejtë mund të pyes veten se në çfarë mënyre mund të jetë një shërbim për studiuesit e komentarëve klasikë të Kuranit të pretenduarit se historia dhe filologjia që ata kërkuan të konstatojnë dhe ruanin duhet të reduktohen në “arritje letrare” që në fakt nuk shërbejnë për ruajtjen dhe përcjelljen e kuptimit burimor dhe original të Kuranit. Duke iu referuar zhvillimeve më të reja në fushë e studimeve të dorëshkrimeve kuranore, është gjithashtu e habitshme që Reynolds citon Burton në kontekste të tilla. Siç kanë treguar Behnam Sadeghi dhe Uwe Bergmann, tradita e dorëshkrimeve kuranore – dëshmia më objektive materiale që kemi – tregon se teza e Burton për përpilimin e Kuranit gjatë jetës së Profetit nuk mbështetet nga dëshmitë materiale të disponueshme.

“Dëshmia e dorëshkrimeve tani konfirmon raportimet para-moderne për ekzistencën e kodekseve [mus’hafe] të sahabëve [shoqëruesve të Profetit], renditjen e ndryshme të sureve që ata kishin, si edhe, në një masë, natyrën e dallimeve verbale të tyre. E refuzuar në mënyrë konkluzive është teoria e John Burtonit se të gjitha këto raportime ishin fikcione të periudhës pas kalifit Uthman që synonin të “kundërshtonin, shpjegonin ose madje shmangnin tekstin e Uthmanit” (Sadeghi dhe Bergmann 2010, fq. 412).

Ashtu si Rippin, Wansbrough, Mingana dhe të tjerë para tij, Reynolds propozon që autoriteti për të interpretuar tekstin nuk qëndron më brenda traditës klasike islame dhe se ai asnjëherë nuk ka qendruar brenda saj, sepse në rastin me të mirë kjo traditë është supozim dhe metodologjia e saj janë inferiore nga ana epistemologjike ndaj metodologjive të studiuesit modern euro-amerikan. Siç vëren Travis Zadeh për metodologji të tilla kritike historike dhe revizioniste, “Fuqia e kritikës historike zakonisht avancohet në kundërshtim të drejtpërdrejtë me atë që domosdoshmërisht konstituohet si një traditë interpretuese që është intelektualisht e dobët dhe është teologjikisht jo e besueshme” (Zadeh 2015, f. 340).

Kjo mënyrë e hedhjes poshtë të traditave akademike islame të së kaluarës dhe të së sotmes, pa harxhuar kohën e duhur për t’i vlerësuar ato, bazohet në kartografine epistemologjike të akademisë moderne, një kartografi që rezulton nga definicionet e veçanta që vijnë nga civilizimi euro-amerikan. Duke u themeluar në universalin e rremë të “njeriut perëndimor”, kjo formë e totalitarizmit intelektual euro-centrist konsiderohet të ketë të drejtën për të përcaktuar mënyrën se si vlerësohen të gjitha mënyrat e përfuturit të njohurive dhe se si skicohen në mënyrë subliminale në marrdhënie me njëra-tjetrën. Siç vëren Boaventura de Sousa Santos, kjo kartografi epistemologjike vendos fillimisht një vijë të dukshme që ndan epistemologjitë e ndryshme të pranuar nga mendimi modern, me shkencat natyrore në krye të piramidës. Pastaj, ka një “vijë të thellë e të padukshme që ndan nga njëra anë shkencën, filozofinë dhe teologjinë nga njohuritë që konsiderohen të pakrahueshme dhe të pakuptueshme për faktin se nuk i përmbushin kriteret e metodave shkencore të së vërtetës dhe njohuritë e tjera konkurruese në fushën e filozofisë dhe teologjisë” (de Sousa Santos 2007, fq. 47).

Çdo gjë që gjendet nga ana tjetër e vijës së vendosur nuk konsiderohet njohuri reale, por zbritet në fushën e “besimeve, opinioneve, kuptimeve intuitive ose subjektive, të cilat në rastin më të mirë mund të bëhen objekte ose materiale bazë të papërpunuara për hetimin shkencor” (Ibid, fq. 47), ose në rastin e studimeve kur’anore, këto njohuri konsideron material bazë i papërunuar për hetimin historik dhe

filologjik. Në qasjen e identifikuar nga Sousa Santos, tefsiri dhe shkencat kuranore konsiderohen si objekte të vlefshme për hetim historik dhe letrar, por nuk konsiderohen si burime të dobishme për studimin aktual të tekstit kuranor. Kartografia euro-centriste e njohurisë që është e pranishme në këtë qasje krijon një ndarje të madhe midis shumicës së atyre që e studiojnë tekstin kuranor në periudhën bashkëkohore ndërsa njëkohësisht vazhdojnë të angazhohen në traditën shkencore islame dhe shumicës së atyre që e studiojnë tekstin kuranor në universitetet perëndimore dhe ato të perëndimizuara që i dedikohen qasjeve të ndryshme që mbështeten nga paragjykimet sekulare rreth prejardhjes dhe natyrës së tekstit kuranor. Për të vendosur një zë autoritar, ata që janë të përfshirë në qasjet euro-amerikane ndaj tekstit kuranor angazhohen “në mohimin radikal të bashkëpranisë së qasjeve të tjera epistemologjike. (Ibid, 48).

Në sytë e atyre disiplinave të tjera brenda akademisë moderne euro-amerikane, ky mohim duket logjik, sepse është i bazuar në presupozime ndaj të cilave jemi mësuar ose “edukuar” që ti pranojmë apriori si të vërteta. Rezultati është që qasjet që rrjedhin nga akademia euro-amerikane pranohen si qasje “qytetërimore” ose “të ndriçuara” ndaj tekstit, ndërsa qasjet e përdorura në traditën klasike të ekzegjzës kuranore, që përfshijnë aspekte të saj, ose që mbajnë një lidhje kreative me të, shihen si defektoze për nga natyra, pasi ato janë të bazuara në epistemologji alternative, legjitimiteti i të cilave është denoncuar apriori për shkak të pozicionit të ngulitur që lind nga ajo që Boaventura de Sousa Santos e quan “fusha e besimeve dhe sjelljeve të pakuptueshme, të cilat nuk mund të konsiderohen në asnjë mënyrë si dije, qofshin të vërteta ose të pavërteta ” (Ibid, 51). Në rastin e studimeve kuranore, evidencat historiografike, leksikografike, filologjike ose arkeologjike që është përmendur për të mbështetur pozicionet besimore dhe argumentet teologjike tradicionale islame refuzohen, sepse konsiderohen se janë krijuar për t’i mbështetur ato pozicione dhe argumente.

Pozicionet teologjike konsiderohen kështu si përtej kognitives, dmth nuk mund të jenë rezultat i proceseve objektive të mendimit racional të ngjashme me ato të studiuesit modern. Çdo evidencë e përdorur për t’i mbështetur ato vlerësohet si një trillim, siç tregohet nga shembulli i Burtonit i përmendur më lart. Këtu, proceset e mendimit të studiuesve myslimanë klasikë dhe atyre modern portretizohen si të prapambetura. Paramendohet se ata nuk dinin si të nxirrin përfundime nga evidencat e disponueshme dhe se prandaj prodhuan evidenca për të mbështetur përfundimet e tyre. Nga kjo perspektivë, çdo dëshmi historiografike, leksikografike, filologjike ose arkeologjike që është përmendur për të mbështetur një pozicion teologjik nuk mund të ketë qenë tjetër veçse e krijuar për të mbështetur atë pozicion teologjik. Si rezultat i kësaj qasjeje abisimale në studimet kuranore, tradita akademike myslimane mbi njëmijë vjeçare është refuzuar duke u konsideruar si “një lexim subjektiv i motivuar nga besimi” dhe paraqitet si diçka thellësisht jokritike.

Një nga mjetet kryesore për të mbështetur premisën e padobishmërisë relative dhe irrelevancën e traditës studimore islame për studimin kritik është paraqitja e mospajtimit në lidhje me disa aspekte të Kur’anit, siç janë gërmat e ndara (almuqatta’at) në fillimin e 29 sureve, rastet e shkaqeve të zbritjes (esbab el-nuzul), dhe fjalët e ndryshme të Kur’anit, si dëshmi se “edhe komentuesit e parë myslimanë kanë qenë të paaftë të kuptonin elementet bazë të Kur’anit” (Reynolds 2010, fq. 19) dhe se “kur komentuesit myslimanë filluan punën e tyre, ata po merreshin me një tekst që ishte thellësisht i panjohur për ta” (Ibid, 21). Lawrence Conrad ilustron këtë linjë të mendimit kur shkruan:

“Edhe [kuptimi] i fjalëve që do të kishin qenë të një rëndësie të madhe dhe të menjëhershme përgjatë jetës së Muhamedit janë debatuar dhe supozuar, ndonjëherë për një kohë të gjatë, dhe pa një rezultat të kënaqshëm. Mund të prisnim që krahasimet të punës që u bë në rajone të ndryshme të tregonin se

studiuesit e 'ixhaz-it [e mrekullisë gjuhësore të Kuranit] të kishin ofruar të dhëna më të mira në arritjen e zgjidhjeve të besueshme, pasi etërit e tyre, të parët myslimanë, do ta kishin njohur të vërtetën e çështjes dhe do ta kishin transmetuar atë përmes pasardhësve të tyre. Por çështja nuk është kështu. Konfuzioni dhe pasiguria duket se është rregulli, dhe në qendër të gjithë kësaj është një tekst i shkruar në të cilin anomalitë tekstuale nuk mund të zgjidheshin, dhe për të cilin tradita gojore nuk ofronte ndihmë, dhe për të cilin konteksti qartësues ishte i panjohur." (Conrad 2007, fq. 13).

Arthur Jeffrey ia aplikon këtë paragjykim epistemologjik ditëve të hershme të Islamit, duke propozuar se vetë Muhamedi nuk e dinte vërtet çfarë po thoshte: Është vënë re jo rrallëherë se Profeti kishte një tendencë për fjalë të çuditshme dhe misterioze, megjithëse shpeshherë vetë ai nuk e kuptonte saktë kuptimin e tyre, siç shihet në rastin e fjalëve *furkan* dhe *sekina*. Ndonjëherë ai madje duket se ka shpikur fjalë, si p.sh. *gasak*, *tesnim* dhe *selsebil*. (Jeffery 2007, f. 39). Provat e ofruara nga Jeffrey për të mbështetur këto përfundime debatet midis mufesirunëve (ekzegjetësve të Kur'anit). Dallimet në mendime [midis ekzegjetëve myslimanë] që në shkencën euro-amerikane do të shiheshin si dëshmi e një debati të gjallë shkencor dhe e një atmosferë intelektuale të pasur, paraqiten nga Jeffrey si dëshmi e konfuzionit dhe pasigurisë, dhe më pas e paditurisë. Siç vëren Talal Asad (2009, f. 22), karakterizime të tilla janë qendrore për paraqitjet akademike euro-amerikane të "traditës", ku "argumentimi paraqitet përgjithësisht si simptomë e 'traditës në krizë', nën supozimin se 'tradita normale' ... përjashton arsyetimin ashtu si edhe kërkon bindjen e vërbër."

Në bazë të kësaj kartografie epistemologjike abisimale, ku "tradita" është kufizuar në fushën e "bindjes së verbër," vetëm ata që përdorin mënyra analize që rrjedhin nga akademia moderne euro-amerikane konsiderohen të aftë për mosmarrëveshje të vërteta ditunore. Disa studiues bashkëkohorë shkojnë aq larg sa që arrijnë në përfundimin se "studjuesit sot mund të ndjehen me të drejtë më të kualifikuar se mufesirunët (ekzegjetët e hershëm myslimanë) për të studiuar kuptimet e vërteta të fjalëve të Kuranit" (Reynolds 2010, f. 22). Kjo paraqet një mënyrë studimi ku, siç vëren Linda Tuhiwai Smith, studiuesi perëndimor paraqitet si subjekti njohës ndërsa studiuesi lindor paraqitet si objekti që duhet njohur (Smith 2012). Të parit i është dhënë fuqia për të përcaktuar të dytin, ndërsa të dytit i pranohet vetëm aftësia për ta njohur vetveten përmes kategorive të përcaktuara nga i pari.<sup>[8]</sup>

Ajo çka këto qasje propozojnë nuk është thjesht një proces ndarjeje i studimeve kuranore perëndimore nga disiplina tradicionale islame e tefsirit (ekzegjzës) dhe shkencave Kuranore ('ulum el-kuran) në disiplina të ndryshme. Përkundrazi, këtu kemi të bëjmë me një proces deklarimi të tefsirit dhe shkencave Kur'anore si mjet të paefektshme dhe të paligjshme për studimin e tekstit të Kur'anit.<sup>[9]</sup> Kjo është një formë e "kolonizimit epistemik" ku metodologjitë ose format e njohurive që paraqesin alternativa të mundshme ndaj epistemologjisë eurocentrike varfërohen dhe marginalizohen, ose madje "getoizohen", ndërsa forma të tjera të njohurive zhduken ose kufizohen derisa sfida epistemike që këto forma njohurishë mund të paraqesin për epistemologjitë dominuese mund të kufizohen lehtësisht në gjendjen e artefakteve të ekspozuara në muze si shembuj të të ashtuquajturave njohuri "tradicionale" (Nygren 1999, fq. 267-88). Ata që pastaj kërkojnë të rivendosin parësinë ose madje vlefshmërinë e mënyrave të interpretimit, përmes të cilave popujt jashtë Evropës kuptojnë vetveten, historinë e tyre dhe tekstet e tyre, dhe përmes të cilave ata paraqiten para të tjerëve, paraqiten si "naivë" dhe etiketohen si "apologjetë", "esencialistë", "tradicionalistë", "romantikë" ose çfarëdo termi **pejorativ** tjetër që mbizotëron për momentin.

Këto forma të kolonizimit epistemik në Studimet Kuranore kanë dërguar në një linjë kërkimi ku vetëm teoritë e origjinës euro-amerikane, dhe shumë spekulime të tjera që nuk arrijnë nivelin e teorisë,

trajtohen seriozisht, ndërsa qasjet autoktone ndaj tekstit studjohen si artefakte kulturore që nuk kanë më aftësinë për të prodhuar kuptim të vetvetishëm të tekstit të Kuranit. Ata supozohen se janë zhvendosur dhe zëvendësuar me qasje “më të sofistikuara” kritike. Rrjedhimisht, epistemologjitë autoktone reduktohen nën kategorinë e artefakteve historike, pa pranimin më të vogël të faktit se qasjet akademike moderne ndaj tekstit janë po njësoj, në mos më shumë, historikisht dhe ideologjikisht të përcaktuara.<sup>[10]</sup>

Nuanca të paragjyqimeve epistemike që ndodhin si pasojë e pamundësisë dhe refuzimit për të vendosur kontributet themelore të komentuesve klasikë myslimanë në marrëdhënië me paradigmat që rrjedhin nga akademia euro-amerikane mund të gjenden në të gjithë fushën e studimeve kuranore.<sup>[11]</sup> Edhe studiuesit që tregojnë shumë vlerësim për tekstin e Kuranit pendohen për përdorimin e tefsirit (ekzegjezë) në këtë fushë. Duke diskutuar mbi prirjen e disa studiuesve për të përdorur tefsirin në studimet kuranore ose për të “kombinuar tekstin e Kuranit me komentet e tyre për të formuar një subjekt studimi të vetëm”, Angelika Neuwirth shkruan, “Fakti që një qasje analoge në studimet Biblike (për shembull, leximi i Biblës Hebraike së bashku me Midrashin ose leximin e Dhjatës së Re përmes lentës së etërve të hershëm të kishës) do të sillte rrudhjen e vetullave në kontekstet akademike, tregon qartë se çfarë statusi ekzotik i është përcaktuar, deri më tani, Kur’anit” (Neuwirth 2014, f. 38). Në një artikull tjetër, Neuwirth shkruan:

“Lërmëni të theksoj se një marginalizim i ngjashëm i vetë tekstit në favor të shpjegimeve të tij do të ishte i pakonceptueshëm në studimet serioze biblike. Askund në akademinë e sotme, shkencë kritike Biblike nuk ndërtohet mbi traditat ekzegjetike. As tekstet e Biblës hebraike nuk lexohen përmes diskutimeve midrashike, as Dhjata e Re nuk lexohet duke i referuar shkrimet të etërve të Kishës. Në të dy fushat e studimeve biblike, njësitë individuale të teksteve fetare kontekstualizohen përmes shkrimeve dhe traditave që ekzistojnë në mjedisin nga të cilat e kishin origjinën këto tekste” (Neuwirth 2007, f. 116)

Ne vend se të ndërtohet mbi një analizë të traditave tekstuale dhe interpretuese të Kuranit për të treguar pse kombinimi i tyre është problematik, ky argument përdor traditën e studimeve Biblike si normë. Pretendimi i Neuwirth mbështetet mbi premisën që traditat tekstuale dhe ekzegjetike të traditës Biblike dhe të traditës Kuranore janë të ngjashme. Ndërkohë që metodologji shumë të ndryshme duhet të përdoren për të trajtuar probleme të ndryshme, dhe korpusi ekzegjetik dhe shkencor më i gjerë i secilës traditë duhet të konsiderohet në mënyrë të pavarur. Përkatesisht, edhe pse Bibla dhe Kurani lindën në mjedisin e Lindjes së Mesme, historia e kompozimit, përpilimit, pranimin dhe transmetimit të Biblës dhe Kur’anit ndryshon ndjeshëm, ashtu siç ndryshon natyra e akademizmit klasik në traditat përkatëse. Bibla është një bibliotekë e librave të shumë autorëve të mbledhur gjatë shekujve, dhe procesi i kanonizimit të saj mbetet “i kuptuar vetëm në mënyrë të vagullt” (Brettler 2004, f. 2072).

Manuskriptet e vjetra të ruajtura të Dhjatës së Vjetër datojnë mbi një mijë vjet pas kohës kur tradita thotë se ato u kompozuan për herë të parë. Në kundërshtim, studimet më të fundit tregojnë se Kur’ani është një libër i vetëm që u përpilua dhe kanonizua shumë herët në shekullin e parë që nga koha kur konsiderohet se ka filluar kompozimi i tij (610 e.s).<sup>[12]</sup> Për më tepër, analiza më e hollësishme shkencore e tekstit të Kur’anit deri më tani, një analizë ku teksti nënshtrohet një hetimi rigoroz stilometrik, stilistik dhe statistikor kompjuterik, tregon se Kurani paraqet një gradë të lartë të rrjedhshmërisë së përsëritur, gjë e cila dëshmon se “stili i tij mbështet hipotezën e një autori të vetëm” (Sadeghi 2011, f. 288). Këto gjetje tregojnë se ndërsa Studimet Kuranore euro-amerikane janë angazhuar në spekulime të gjera lidhur me origjinën dhe autorësinë e tekstit të Kuranit, tradita klasike

islame, duke trajtuar Kur'anin si një tekst koherent të një autori, ka qenë shumë më afër shqyrtimit të tekstit ashtu siç ka lindur brenda kontekstit të tij historik origjinal.

Hulumtimet denigruese ndaj mënyrave të analizës së Kur'anit që shfrytëzojnë dhe inkorporojnë traditën islame klasike rrjedhin nga një perceptim i vjetër i studimeve kuranore në perëndim si një zgjerim ose nëndegë e studimeve Biblike, që duhet të ndjekin shumë nga metodologjitë dhe principet e njëjta si ato të studimeve biblike. Kjo qasje pretendon njëkohësisht se historitë e teksteve Biblike dhe atij Kuranor janë të ngjashme dhe se marrëdhënia mes traditës ekzegjetike dhe tekstit fetar në traditën islame duhet të reflektojë atë të traditave hebreje dhe krishtera. Nga një perspektivë, ky pretendim është një variacion sekular i tezës polemike sipas së cilës Islami është kryesisht, nëse jo tërësisht, i derivuar nga fe të mëparshme abrahamike. Megjithatë, një nga dallimet themelore mes traditave islame, krishtere dhe hebreje është se një pjesë qendrore e traditës ekzegjetike islame, që nga koha e zanafillës së saj, ka qenë prejardhja historike e tekstit. Pra, tashmë ekziston një traditë “kritike historike” që përpiqet të vlerësojë kontekstin dhe prejardhjen e tekstit. Ekzegjetët myslimanë e kuptuan që nga fillimi se “tekstet kanë kontekste” dhe duhet të kuptohen në përputhje me ato kontekste. Siç vëzhgon Emran El-Badawi, “Zhanri i lidhur i ‘shkaqeve të zbritjes’ (esbab el-nuzul) e mbështet idenë se muslimanët e hershëm kuptuan se shpallja ishte e ndërmjetësuar nëpërmjet kontekstit historik” (El-Badawi 2014, f. 44).

Në shekujt e parë të Islamit, studiuesit myslimanë kryen analiza të hollësishme të manuskripteve në përpjekje për të identifikuar formën origjinale të tekstit të Kur'anit.<sup>[13]</sup> Një nivel i këtille i ndërgjegjësimit historik nuk është i dukshëm në të njëjtën mënyrë në traditat e hershme hebreje dhe të krishtera. Si rezultat, argumenti se studimet kuranore nuk duhet të përdorin mjetet e shkencave kuranore dhe nuk duhet të punojnë me traditën komentuese të Kuranit dhe materialet e lidhura me këto disiplina duhet të kuptohet si krejtësisht i ndryshëm nga argumenti se studimet Biblike nuk duhet të punojnë me traditën komentuese Biblike. Siç vëzhgon Zadeh, “Ne gjithashtu mund të ndërtojmë pyetjen se në çfarë masë studimet kuranore duhet të imitojnë metodat dhe teoritë e specialistëve të studiuesve të Biblës. Sepse ndonëse ka mbivendosje të rëndësishme dhe të dukshme midis korpusit biblik dhe atij kuranor, gjithsesi ekzistojnë dallime të dukshme në historitë aktuale që rrethojnë tekstet në fjalë dhe komuniteteve të tyre interpretuese respektive” (Zadeh 2015, f. 340).

Ky proces i përjashtimit të mënyrave të studimit që janë autoktone për objektin, popujt, tekstet, ose civilizimet e studimit nuk kufizohet vetëm në studimet kuranore. Është një supozim themelor i akademisë moderne euro-amerikane që epistemologjitë jo-perëndimore janë të përshtatshme për të qenë objekt i hulumtimit ose analizës, por se ato nuk janë të përshtatshme për të shërbyer si mjete të analizës përmes të cilave mund të kuptojmë tekstet dhe botën, ose përmes të cilave madje mund të analizojmë epistemologjitë mbizotëruese eurocentrike. Paragjykime lidhur me inferioritetin epistemik dhe heuristik të metodologjive me origjinë jashtë-perëndimore janë veçanërisht problematike në fushën e studimeve kuranore, pasi historikisht ka mijëra studime që përcaktojnë qasje epistemike të ndryshme ndaj tekstit dhe ndërkombëtarisht ka shumë më shumë studiues të kuranit që ende përdorin metodologji të lidhura me traditën islame klasike se sa studiues që përdorin metodologji që rrjedhin nga modeli euro-amerikan.<sup>[14]</sup> Megjithatë, çdo orientim epistemik që nuk vjen nga orientimi i modelit eurocentrik është deklaruar nga një numër i madh i studimeve euro-amerikane është deklaruar si i pasaktë ose i pavlefshëm, dhe këtu i referohem të gjithë studimeve që pranojnë premisat themelore të metodës euro-amerikane, pavarësisht prej origjinës gjeografike të studimeve në fjalë.

Pavarësisht natyrës së saj të larmishme dhe policentrike, tradita e tefsirit shpesh paraqitet në akademinë euro-amerikane si një traditë monolitike. Por, po me aq lehtësi mund të vërejmë se mënyrat

e studimit të vetëshpallura të të ashtuquajturës “kritika e lartë” që mbrohen brenda akademisë moderne bazohen dhe përjetësojnë një kanon të ngushtë epistemologjik. Ky trend drejt stenoze epistemike në studimin euro-amerikan të Kur’anit reflekton procesin e përgjithshëm të kufizimit të kanonit në akademinë perëndimore. Që nga shekulli i pestëmbëdhjetë, ndërtimi i sistemit të botës moderne ka “qëndruar mbi ‘shkatërrime kreative të shumta’, shpesh të kryera në emër të projekteve ‘civilizuese’, çliruese, ose emancipuese, që kishin për qëllim zvogëlimin e kuptimit të botës në logjikën e epistemologjisë perëndimore” (de Sousa et al. 2008, f. xxxiii). Në shumicën e rasteve, studimet kuranore në universitetet perëndimore dhe të perëndimizuara janë një zgjerim dhe vazhdim i këtij procesi. Prejardhja johyjnore e tekstit paraqitet si qasja e vetme e racionale, dhe metodologjitë e analizave që nuk përfshijnë këtë supozim themeltar shpesh hidhen poshtë që në fillim. Në këtë proces, siç u vërejt më lart, male me analiza historike, filologjike, leksikografike dhe letrare shpesh shpallen si gërmadha. Shkencat e Kur’anit dhe të gjithë metodologjitë e tyre shoqëruese kufizohen në “forma lokale të njohurive” të rëndësishme vetëm në masën që ofrojnë informacion që mund të përdoret nga teknikat moderne të “kritizimit të lartë”, i cili perceptohet si burimi i vetëm i “njohurive objektive”.

Ky reduksionizëm epistemologjik shumëpërmasor paraqet një formë ortodoksie konceptuale që është një veçori konstitutive dhe e vazhdueshme e kolonialitetit.<sup>[15]</sup> Popujt joperëndimorë nuk merren seriozisht kur ata konceptualizojnë dhe prezantojnë historinë apo traditat e tyre, ose tekstet e tyre në një mënyrë që iu referohet dhe evokon epistemologji “lokale” ose “autoktone”, dhe atyre iu mohohet të drejta për të vlerësuar traditat intelektuale euro-amerikane me kategori që vijnë nga traditat e tyre intelektuale. Efektivisht, ata konsiderohen joekzistent epistemologjikisht derisa të mësojnë të paraqesin veten, tekstet dhe traditat e tyre përmes mënyrave analitike euro-amerikane.<sup>[16]</sup>

Paaftësia për të marrë në konsideratë kontekstin dhe pjesshmërinë e qasjeve akademike euro-amerikane mbështetet në këto reduksione epistemologjike. Ajo është kaq e përhapur në studimin e Kur’anit në universitetet euro-amerikane, sa që edhe studiuesit që janë simpatikë ndaj Islamit dhe traditave të tij interpretuese shpesh janë të pavetëdijshëm përsa i përket presupozimeve lidhur me vlefshmërinë epistemologjike universale të qasjeve sekulare që gjenden në analizat e tyre. Siç vëren edhe Wael Hallaq ndërsa diskuton fenomenin më të gjerë të Orientalizmit, edhe pse qasjet më të reja aspirojnë “te vendosin një seri qendrimesh që tregojnë relativisht më shumë respekt dhe tolerancë se sa çdo periudhë e mëparshme,” megjithatë,

“Emëruesi i përbashkët i akademisë orientaliste mbetet pa dyshim ai i një e superioriteti epistemologjik, që do të thotë se respekti dhe toleranca vijnë me një dozë vetëbesimi epistemologjik (dhe shpesh arrogancë) që ende presupozon—me vetëdije ose jo—vlefshmërinë e projektit modern euro-amerikan, veçanërisht ashtu siç është udhëzuar ai nga parime paradigmatiche të Iluminizmit. “(Hallaq 2018, fq. 238–39)

Kështu, edhe shumë qasje “simpatike” ndaj tekstit kuranor i zgjasin strukturat paradigmatiche socio-epistemike që i kanë dhënë jetë qasjeve më “kritike” dhe revizioniste. Një qasje të tillë gjendet në librin e Carl Ernst (2011) “Si të lexojmë Kur’anin”, nga i cili, siç vëren Travis Zadeh (2015, fq. 331), “një lexues mund lehtësisht të mbetet me përshtypjen se studimet më të rëndësishme mbi Kur’anin sot vijnë nga jashtë sferës së mësimin islam, sado në një kuptim të gjerë të interpretohet ai.”<sup>[17]</sup> Zadeh vë në dukje se “Ernst qëllimisht synon të vendosë në një anë interpretimet që vijnë nga angazhimi fetar si një mënyrë për të avancuar atë që ai e quan një lexim jo-teologjik të përshtatshëm për një gamë të gjerë audiencash” (Ibid). Këtu jemi të detyruar të pyesim, përse një lexim teologjik do të ishte i paqasshëm për një gamë të gjerë audiencash. Duke parë se Kur’ani ka qenë subjekt i leximeve teologjike që

vazhdojnë të kenë ndikim mbi civilizimet myslimane nga Indonezia në Afrikë dhe më tej, ç'mund të jetë ajo që i bën leximet "teologjike" të paqasshme? A nuk përbëjnë lexuesit për të cilët leximet teologjike kanë qenë "të qasshme" një "gamë të gjerë audiencash"?

Përmes pretendimit të Ernst-it, ata për të cilët leximet teologjike do të ishin të aksesueshme dhe ata që interesohen për leximet teologjike janë bërë efektivisht joekzistues. Gjithashtu duhet të pyesim se a është e mundur vërtet një lexim i jo-teologjik i një teksti, i cili ka për subjekt kryesor, edhe në nivel gjuhësor, Zotin, dhe që është lexuar teologjikisht për më shumë se një mijë vjet. Duke iu referuar pranimit historik të tekstit, çdo përpjekje për të shmangur "leximet teologjike" privilegjon një qasje sekulare të tekstit që është e huaj për komunitetet fetare, për të cilat teksti ka shërbyer si dokumenti kryesor i adhurimit. Studime të tilla [si ai i Ernst] mund të ndihmojnë në kuptimin e tekstit, por duhet të pranohet se, nga njëra anë, ato fillojnë me shumë paragjykime të brendashkruara për tu konsideruar të pavarura teologjikisht, dhe nga ana tjetër, ato zakonisht shkruhen për një audiencë jo-myslimane, e cila mbetet një minoritet në mesin e atyre që angazhohen me Kuranin.

Leximi sekular i propozuar nga Ernst do të kishte në fakt pasoja thelbësore teologjike. Në një rast, duke ndjekur veprën e Nöldeke, e cila më pas u ndoq nga Kevin van Bladel, Ernst (2011, f. 138) e shpjegon historinë kuranore të Dhul Karnejnit si përvetësimi i një legjende siriake e cila më pas u integrua në një korpus më të hershëm të materialeve kuranore meqase gjatë periudhës medinase. Ky interpretim është në vetvete i diskutueshëm, siç ka vënë në dukje Travis Zadeh, pasi është "mjaft e paqëndrueshme të kërkosh të historicizosh rrëfimin kuranor duke përdorur materiale që nuk ka qenë një intertekst direkt për Kuranin" (Zadeh 2015, fq. 333). Më e rëndësishmja, përpjekjet e tilla për të historicizuar historitë kuranore shpesh paraqesin një pretendim lidhur me origjinën historike të tekstit kuranor, i cili nuk mund veçse të ketë pasoja teologjike. Çdo përpjekje për të zëvendësuar shpjegimet teologjike të tekstit me interpretime sekulare paraqet domosdoshmërisht pretendimin e një metafizike të përgjithshme që është në kundërshtim me metafizikën e përgjithshme që udhëzon pikëpamjet e botëkuptimit të konceptimeve myslimane klasike dhe post-klasike të Kuranit. Pyetjet teologjike nuk mund thjesht të "vendosen mënjandë", siç sugjeron Ernst. Vetë besimi se një gje e tillë është e mundshme, edhe pse jo haptazi një qëndrim teologjik, gjithsesi është i bazuar në besime, vlera dhe presupozime të trupëzuara në një botëkuptim që ka pasoja ideologjike dhe teologjike që kanë po aq ndikim në leximin e tekstit siç kanë edhe leximet haptazi teologjike. Duke i dhënë përparësi një qasjeje sekulare, studiuesi i përqaset tekstit me të njëjtën numër paragjykimesh sa edhe teologu i devotshëm. Dallimi themelor mund të jetë se shkencëtari sekular është më pak "konfesional" në lidhje me pikëpamjet e tij, edhe pse i kufizuar në të njëjtën mënyrë nga ato.

Qasja e Ernst paraqet një aspekt tjetër të procesit kur korpuse të caktuara njohurish nga konteksti euro-amerikan shpallen të kuptueshme dhe autoritative, ndërsa korpuset e njohurive që dalin nga jashtë kontekstit euro-amerikan shihen si të pakuptueshme dhe rrjedhimisht pa autoritet. Studiuesi euro-amerikan, me të cilin unë kuptoj çdo studiues që bashkëndan këtë qasje epistemologjike, qoftë me vetëdije ose pa vetëdije, autorizohet që të flasë seriozisht për Kuranin, të përcaktojë procedurat përmes së cilave vlerësohet besueshmëria e deklaratave, dhe në fund të përcaktojë cilat deklaratat dhe përfundime duhen trajtuar seriozisht dhe përbëjnë bazën e dialogut.

## **Përfundime**

Zhvillimet e fundit në fushën e studimeve kuranore në Perëndim tregojnë se kjo fushë është ende e zhytur në presupozimin e sovranitetit epistemik të mendimit Evro-Amerikan dhe si e tillë ajo vazhdon

projektin kolonialist të prodhimit të subjekteve epistemologjikisht të zbutura dhe paqësore. Në strukturën aktuale të studimeve kuranore në akademinë Evro-Amerikane, ende kërkohet që studiuesit të pranojnë ose të pajtohen me një hierarki të vetme universale, në të cilën qasjet sekulare eurocentrike ndaj tekstit gezojnë një pozitë të nderuar dhe qasjet autoktone myslimane ndaj tekstit janë reduktura thjesht në ofrimin e informacioneve që pastaj mund të inkorporohen në një hierarki epistemike e përqendruar në Perëndim. Këto qasje, qofshin ato të kohës së sotme ose ato paramoderne, nuk mund të shihen si krijuese të aplikimeve të dobishme të njohurisë në vetvete. Metodologjitë e zhvilluara në akademinë Evro-Amerikane prezantohen si qasje më “kritike”, “serioze” ose “rigoroze” ndaj tekstit. Në kundërshtim, metodologjitë të përdorura në shkencat kuranore dhe në traditën e komentimit klasik, ose ato që inkorporojnë aspekte të saj, shihen si thelbësisht defekte, sepse janë të bazuara në epistemologji alternative, legjitimiteti i të cilave denoncohet paraprakisht për shkak të kundërshtisë së ngulitur karshi asaj që konsiderohet “fusha e bindjeve dhe sjelljeve të pakuptueshme që në asnjë mënyrë nuk mund të konsiderohen njohuri, qofshin ato të vërteta ose të gabuara” (de Sousa Santos 2007, fq. 51).

Në këtë kohë, kur flasim për marrëdhënien mes metodologjive të studimeve kuranore të bazuara në traditën islame klasike dhe atyre që dalin nga academia euro-amerikane, shpeshherë ekziston një mosmarrëveshje, sepse shumica e studiuesve evro-amerikanë refuzojnë të konsiderojnë epistemologjitë jo-perëndimore si alternativa epistemologjike të rëndësishme.<sup>[18]</sup> Epistemologjitë alternative efektivisht bëhen “jo-kognitive” nëse nuk mund të përkthehen në paradigmen ose paradigmat sekulare mbizotëruese. Por ky proces i përkthimit i shpërfytyron dhe i ripërdor ato, kështu që ato nuk i plotësojnë më funksionet për të cilat u themeluan dhe zhvilluan. Përkundrazi, ato bëhen të nënrenditura ndaj paradigmas Evro-Amerikane dhe konsiderohen të vlefshme vetëm në masën që mund të kontribuojnë një ose dy observime në traditën euro-amerikane, ose në masën që këto epistemologji alternative kanë arritur në ndonjë pikë të ngjashme përfundimesh me ato të epistemologjisë euro-amerikane, në të cilën rast ato kuptohen si vërtetuese të paradigmës mbizotëruese.

Për të tejkaluar presupozimet e privilegjimit epistemik euro-amerikan dhe sovranitetit epistemik që sundon në këtë fushë, duhet të jemi të vetëdijshëm për pozicionimin e mendimit perëndimor-centrik dhe të çbëjmë kriteret mbizotëruese që shpeshherë kanë përcaktuar fushën e studimeve kuranore në akademinë euro-amerikane. Një proces i tillë kërkon që të shkojmë në rrënjët e këtyre kriterëve për të shqyrtuar dhe pyetur “presupozimet e tyre kulturore, epistemologjike dhe madje ontologjike” (de Sousa Santos 2014, fq. 237). Një proces i tillë mundëson “transformime emancipuese” që ndjekin kriterë jashtë atyre të zhvilluara nga teoritë kritike perëndimor-centrike.<sup>[19]</sup> Mënyra e zvogëlimit të ndarjes midis studiuesve euro-amerikanë dhe atyre në vende të tjera duke përkthyer “studimet bashkëkohore” nga gjuhë të ndryshme, siç propozohet nga Rippin (2010) dhe të tjerë, shpeshherë bëhet një mjet për zgjerimin e hegjemonisë epistemike euro-amerikane, kur një gjë e tillë funksionon për të përhapur mendim “abisimal” duke privilegjuar çdo qasje që favorizon epistemologjitë që dalin nga paradigmat dominante të akademisë euro-amerikane. Sipas këtij propozimi, nëse myslimanët duhet të përfshihen në diskutimet e studimeve kuranore euro-amerikane, kërkohet që ata të përcaktojnë qasjen e tyre ndaj tekstit Kur’anik në lidhje me metodologjitë që lindin nga universi epistemik i kolonizatorëve të tyre intelektualë. Kjo krijon një univers epistemik të ngjashëm me botën për të cilën W. E. B. Du Bois flet kur shkruan për njeriun e zi që jeton në “një botë që nuk i jep atij asnjë vetëdije të vërtetë, por e lë të shohë veten vetëm përmes revelatës të botës tjetër” (Du Bois 2008, f. xiii).

Për të krijuar një fushë transmoderne të studimeve kuranore, në të cilën shkencëtarë nga sfone të

ndryshme janë në dialog përgjatë ndarjeve metodologjike dhe epistemologjike, fusha e studimeve kuranore duhet të dekolonizohet. Ky dekolonizim mundëson zhvillimin e “ekologjive të njohurive” të reja që njohin vlefshmërinë e perspektivave të ndryshme. Njohja e ekologjive të ndryshme të njohurive do të lejojë një hierarki tjetër të vlefshmërisë që nuk privilegjon një metodologji mbi të tjerat vetëm për shkak të trashëgimisë së kolonizimit intelektual. Shumë më e rëndësishme se përkthimi është zhvillimi i qasjeve kundër-hegjemonike që lehtësojnë “barazi midis mënyrave të ndryshme të njohjes dhe llojeve të ndryshme të njohurisë” (de Sousa Santos 2014, f. 237). Kjo do të lejojë një rol shumë më të madh në studimet Kuranore për tefsirin dhe shkencat Kuranore, në krahasim me atë që ofrohet aktualisht nga shumica e qasjeve në akademinë euro-amerikane. Kur të jemi në gjendje të integrojmë më mirë metodologjitë e traditës islame dhe ato të akademisë euro-amerikane, ato që shumica i konsiderojnë tani si “mbetje të të kaluarës” mund të provohen në fakt të jenë farëra për paradigma intelektuale të reja në të ardhmen.

Përktheu: Rezart Beka

## Shënime

[1] Dhjetra libra dhe artikuj janë botuar në arabisht. Ndër më të dalluarit janë ?Abd al-Ra?m?n Badaw? (1997); Bamba (2015); ?Umar b. Ibr?h?m Ri?w?n (1992).

[2] Për një shembull konkret, shih Nicolai Sinai (2017), bibliografia e të cilit përfshin burime të gjera nga shumë gjuhë evropiane, por përjashton studimet e fundit në arabisht, persisht, turqisht dhe gjuhë të tjera islame, si dhe studime të shkruara nga muslimanë jashtë akademisë euro-amerikanëve në anglisht, si puna e M. M. al-A’zami.

[3] Analiza e Motzki-t për traditat që kanë të bëjnë me mbledhjen e Kur’anit, tradita për të cilat Wansbrough dhe studiuesit e mëvonshëm kanë pohuar se nuk kanë dale në dritë deri në shekullin e tretë, tregon se “Mund të arrimë deri diku me siguri në përfundimin se raportimet mbi mbledhjen e Kur’anit në emër të Ebu Bekrit dhe në botimin zyrtar të bërë me urdhër të Uthmanit ishin tashmë në qarkullim kah fundi i shekullit të 1-rë islamik dhe se al-Zuhr?u ndoshta i ka marrë disa prej këtyre raportimeve prej personave që ka përmendur në senedet e tij” (31).

[4] Për një kritikë gjithëpërfshirëse të argumentit të Powers, shihni konspektin e Walid Saleh (Saleh 2010a). Saleh shkruan: “Siç tregon monografia e Powers-it, revizionizmi në Studimet Islame është më tepër një artificë retorike sesa një analizë koherente e provave; funksionon si një ushtrim intelektual që ka pak të bëjë me historinë që synon të shpjegojë. Dikush fillon me supozimin aksiomatik se gjërat nuk janë siç na ka thënë tradita (dhe me traditë këtu nënkuptoj shkollarizmin kryesor perëndimor); atëherë ecim përpara me anë të supozimeve, të besueshme ose të pabesueshme, që janë të qëndrueshme vetëm sepse presupozojnë një realitet të ndryshëm nga ai i vërtetuar nga burimet tona, jo sepse janë bindëse në vetvete. Këto presupozime rezultojnë të jenë të imagjinueshme vetëm për shkak të vlerës së tyre si kundërpadi. I gjithë ushtrimi mbështetet retorikisht nga një ton mospërfilljeje” (Saleh 2010a, f. 256).

[5] Për një diskutim të të njëjtit fenomen në lidhje me Ligjin Islam, shih Lena Salaymeh (2021).

[6] Për një analizë më të gjerë të mënyrës në të cilën përjashtimi epistemik përjetëson padrejtësinë epistemike, shih Miranda Fricker (2009).

[7] Kjo tendencë bëhet edhe më e dukshme kur merret parasysh se sa pak nga komentet apo traditat e tefsirit janë lexuar në fakt nga studiuesit e akademisë euro-amerikane, e lëre më të analizohen. Për një diskutim të natyrës provincial të studimeve të tefsirit në akademinë euro-amerikane, shih Walid (Saleh 2010c).

[8] Siç vëren Elliot Bazzano, [Reynolds] pretendon se ekzegetët klasikë myslimanë kanë njollosur një interpretim të singertë të Kur'anit duke u mbështetur në hamendje dhe axhenda teologjike; ai madje i referohet disa prej këtyre ekzegetëve si "krejtësisht të paaftë" (Reynolds 2010, f. 21). Ai pohon se studiuesit sot mund të jenë më të kualifikuar se ekzegetët klasikë për të studiuar kuptimin origjinal të pjesëve kuranore, sepse studiuesit bashkëkohorë gëzojnë liri më të madhe për të spekuluar (Reynolds 2010, f. 22)" (Bazzano 2016, f. 89).

[9] Në këtë qasje, tefsiri përfaqëson traditën joelastike dhe jofleksibile të paraqitur si një karrikaturizim, kundër së cilës përfaqësuesit e "racionalizmit" mund të argumentojnë për epërsinë e qasjes së tyre ndaj tekstit. Kjo qasje varet nga avancimi i dikotomisë artificiale të "traditës" kundrejt racionalitetit që u zbërthye nga MacIntyre. Siç vëren Ovanmir Anjum, "Është për shkak të dështimit të tyre për të marrë parasysh apo vlerësuar arsyetimin e përdorur nga subjektet që ata i shohin të gjitha transformimet e traditës si të pakuptueshme, përveçse në termat e manipulimit" (Anjum 2007, f. 669).

[10] Kërkimet në fushën e hermeneutikës kulturore tregojnë se supozimet kulturore specifike për kohën dhe vendin në të cilin zhvillohen metodologji të veçanta akademike duhet të merren parasysh kur zbatohen metodologjitë e përmendura. Siç vëren de Sousa Santos, "Rëndësia e një objekti të caktuar analize nuk qëndron në vetë objektin, por në objektivin e analizës. Objektiva të ndryshëm prodhojnë kritere të ndryshme të rëndësisë" (de Sousa Santos 2014, f. 140).

[11] Qëndrimi se dikush nuk mund të mbështetet në traditën dijetare islame është aq i përhapur në studimet islame në përgjithësi, sa studiues të tillë si Aaron Hughes do të deklarojnë me pak analizë ose justifikim se "Është gjithashtu e rëndësishme të mos shkojmë në interpretimet e mëvonshme të Kuranit për të provuar dhe hedhur dritë mbi të" (Hughes 2015, f. 111).

[12] Njëzet vitet e fundit kanë qenë dëshmitare të zhvillimeve më domethënëse në të kuptuarit e zhvillimit të tekstit kuranor në historinë e akademisë perëndimore. Më kryesori ndër këto studime janë Déroche (2014); al-Azami (2020); Motzki (2001). Artikuj të tjerë që prekin datimin e dorëshkrimeve të hershme janë Dutton (2001, 2004, 2007); Rezvan (2000); Sinai (2014).

[13] Studimet e fundit kanë treguar se përpjekjet më të hershme për të identifikuar "umm" ose "burimin origjinal" të tekstit të shkruar kuranor në transmetimin el-Muqni'if rasm ma'if al-amuan të Ebu Amr al-Dani (vd. 444/1053) tregojnë për një transmetim gjenuin të tekstit kuranor nga një burim i vetëm origjinal në mesin e shekullit të shtatë; shih Cook (2004); van Putten (2019).

[14] For example, Bah' al-D'n Khurramsh'h? and Ahmad Pakatchi in Iran and F'ifil 'li? al-S'mir' and Fa'l ?asan ?Abb?s are but a few of the contemporary scholars whose extensive scholarship draws upon methodologies from the classical commentary tradition to produce new and

important observations regarding the language of the Qurʾan. Amin Ahsan Islahi (d. 1997) and his teacher Hamiduddin Farahi (d. 1930) in Pakistan have done groundbreaking work on coherence and order in the Qurʾan that is often ignored or occluded in Euro-American discussions of the order of the Qurʾan. Nonetheless, many of these scholars are rarely, if ever, referenced in studies of the Qurʾan in the Euro-American academy.

Për shembull, Bahāʾ al-Dīn Khurramshāh dhe Ahmad Pakatchi në Iran dhe Fāʾil al-Samir dhe Faʾl asan Abbās janë vetëm disa nga studiuesit bashkëkohorë, studimi i gjerë i të cilëve bazohet në metodologji të reja dhe të rëndësishme në lidhje me traditën klasike për të prodhuar observime të reja dhe të rëndësishme në lidhje me gjuhën e Kurʾanit. Amin Ahsan Islahi (v. 1997) dhe mësuesi i tij Hamiduddin Farahi (v. 1930) në Pakistan kanë bërë punë novatore mbi koherencën dhe rendin në Kurʾan që shpesh injorohet ose mbyllet në diskutimet euro-amerikane për rendin e Kuranit. Megjithatë, shumë prej këtyre studiuesve rrallë herë, për të mos thënë asnjëherë, përmenden në studimet e Kurʾanit në akademinë euro-amerikane.

[15] Kolonialiteti i referohet mënyrës në të cilën kolonializmi vazhdon pasi forma të ndryshme të “kolonializmit ngulitës” janë braktisur. Strukturat dhe paradigmat që sigurojnë vazhdimësinë e pushtetit perandorak mbeten. Siç shkruan Ramon Grosfoguel, “kolonialiteti i referohet vazhdimësisë së formave koloniale të dominimit pas përfundimit të administratave koloniale. Kolonialiteti i pushtetit i referohet një procesi të rëndësishëm strukturimi në sistemin botëror modern/kolonial që artikulon vendndodhjet periferike në ndarjen ndërkombëtare të punës, strategjitë politike të grupeve subalterne dhe mbishkrimin e emigrantëve të Botës së Tretë në hierarkinë racore/etnike të qyteteve metropolitane globale. (Grosfoguel 2002, f. 205).

[16] Për një analizë të mënyrës në të cilën kjo çon në analiza të cingura të tekstit kuranor brenda botës islame, shih Ta Ha ʾAbd al-Raʾmān (2006, fq. 175–206).

[17] Kjo është e ngjashme me Rippin (2010, fq. 7) që propozon që për të kapërcyer ndarjen mes myslimanëve dhe jomuslimanëve, studimet e Kurʾanit duhet të përkthehen nga gjuhët evropiane në gjuhët islame.

[18] Siç vëren de Sousa Santos (2014, f. 212), nga brenda paradigmave të akademisë euro-amerikane, individit nuk është në gjendje “të konsideroj kulturat joperëndimore si alternativa kulturore përkatëse në çdo kuptim të imagjinueshëm”.

[19] Çdo urë ndërmjet studimeve kuranore në botën myslimane dhe akademisë euro-amerikane që mbetet e bazuar në supozimet e sovranitetit epistemik dhe epërsisë heuristike të mendimit euro-amerikan do të shërbejë vetëm për të përjetësuar marginalizimin hermeneutik të studiuesve myslimanë. Të gjitha qasjet ndaj tekstit duhet të analizohen në lidhje me kontekstet epistemike në të cilat ato kanë lindur.

## Bibliografia

1. ʾAbd al-Raʾmān Badawī. 1997. Difʾ al-Qurʾān ʾidd muntaqidʾhi. Cairo: Dār al-Jalīl. [Google Scholar]

2. al-Aʿzami, Muhammad Mustafa. 2020. *The History of the Qurʾanic Text: From Revelation to Compilation A Comparative Study with the Old and New Testaments*. London: Turath Publishing. [Google Scholar]
3. Anjum, Ovamir. 2007. Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27: 656–72. [Google Scholar] [CrossRef]
4. Asad, Talal. 2009. The Idea of an Anthropology of Islam. *Qui Parle* 17: 1–30. [Google Scholar] [CrossRef]
5. Bamba, Adam. 2015. *al-Mustashriqʿn wa daʿwʿ al-akhʿ??? al-lughawiyya fʿ ʿl-Qurʿʿn al-Karʿm*. Beirut: Dʿr al-Kutub al-ʿIlmiyya. [Google Scholar]
6. Bazzano, Elliot. 2016. Normative Readings of the Qurʾan: From the Premodern Middle East to the Modern West. *Journal of the American Academy of Religion* 84: 74–97. [Google Scholar]
7. Brettler, Marc Zvi. 2004. The Canonization of the Bible. In *The Jewish Study Bible*. Edited by Adele Berlin and Marc Zvi Brettler. New York: Oxford University Press, pp. 2072–76. [Google Scholar]
8. Burton, John. 1977. *The Collection of the Qurʾan*. Cambridge: Cambridge University Press. [Google Scholar]
9. Conrad, Lawrence. 2007. Qurʾanic Studies: A historians' perspective. In *Results of Contemporary Research on the Qurʾan*. Edited by Manfred Kropp. Beirut: Orient-Institut. [Google Scholar]
10. Cook, Michael. 2004. The stemma of the regional codices of the Koran. In *Graeco-Arabica 9–10: Festschrift in Honour of V. Christides*. Edited by G. K. Livadas. Athens: Institute for Graeco-Oriental and African Studies. [Google Scholar]
11. de Sousa Santos, Boaventura. 2007. Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledge. *Review (Fernand Braudel Center)* 30: 45–89. [Google Scholar]
12. de Sousa Santos, Boaventura. 2014. *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. New York: Routledge. [Google Scholar]
13. de Sousa, Santos, Boaventura, João Arriscado Nunes, and Maria Paula Meneses. 2008. Introduction: Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference. In *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*. Edited by Boaventura de Sousa Santos. New York: Verso. [Google Scholar]
14. Déroche, François. 2014. *Qurʾans of the Umayyads: A Preliminary Overview*. Leiden: E.J. Brill. [Google Scholar]
15. Du Bois, William Edward Burghardt. 2008. *The Souls of Black Folk*. Oxford: Oxford University Press. [Google Scholar]
16. Dutton, Yasin. 2001. An Early Musʿaf According to the Reading of Ibn ʿmir. *Journal of Qurʾanic Studies* 3: 71–89. [Google Scholar]
17. Dutton, Yasin. 2004. Some Notes on the British Library's 'Oldest Qurʾan Manuscript' (Or. 2165). *Journal of Qurʾanic Studies* 6: 43–71. [Google Scholar]
18. Dutton, Yasin. 2007. An Umayyad Fragment of the Qurʾan and its Dating. *Journal of Qurʾanic Studies* 9: 57–87. [Google Scholar]
19. El-Badawi, Emran Iqbal. 2014. *The Qurʾan and the Aramaic Gospel Traditions*. New York: Routledge. [Google Scholar]
20. Ernst, Carl W. 2011. *How to Read the Qurʾan: A New Guide, with Select Translations*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. [Google Scholar]
21. Fricker, Miranda. 2009. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press. [Google Scholar]

22. Fudge, Bruce. 2006. Qurʾanic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism. *Die Welt des Islams* 46: 115–47. [Google Scholar] [CrossRef]
23. Grosfoguel, Ramón. 2002. Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System. *Review (Fernand Braudel Center)* 25: 203–24. [Google Scholar]
24. Hallaq, Wael. 2018. *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. New York: Columbia University Press. [Google Scholar]
25. Hamza, Feras. 2014. Tafsīr and Unlocking the Historical Qurʾan: Back to Basics? In *The Aims, Methods, and Contexts of Qurʾanic Tafsīr*. Edited by Karen Bauer. Oxford: Oxford University Press. [Google Scholar]
26. Hughes, Aaron W. 2015. *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and self-Deception*. Sheffield: Equinox. [Google Scholar]
27. Iqbal, Muzaffar. 2008. The Qurʾān, Orientalism and the Encyclopaedia of the Qurʾān. *Journal of Qurʾanic Research and Studies* 3: 5–45. [Google Scholar]
28. Izutsu, Toshihiko. 2002. *God and Man in the Qurʾan: Semantics of the Qurʾanic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust. [Google Scholar]
29. Jeffery, Arthur. 2007. *The Foreign Vocabulary in the Qurʾān*. Leiden: Brill. [Google Scholar]
30. Luxenberg, Christoph. 2007. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Berlin: Verlag Hans Schiler. [Google Scholar]
31. Manzoor, Parvez. 1987. Method against Truth: Orientalism and Qurʾanic Studies. *Muslim World Book Review* 7: 33–49. [Google Scholar]
32. Mignolo, Walter. 2012. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. [Google Scholar]
33. Motzki, Harald. 2001. The Collection of the Qurʾān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments. *Der Islam* 78: 1–34. [Google Scholar] [CrossRef][Green Version]
34. Neuwirth, Angelika. 2003. Qurʾan and History—A Disputed Relationship: Some Reflections on Qurʾanic History and History in the Qurʾan. *Journal of Qurʾanic Studies* 5: 1–18. [Google Scholar]
35. Neuwirth, Angelika. 2007. Orientalism in Oriental Studies? Qurʾanic Studies as a Case in Point. *Journal of Qurʾanic Studies* 9: 115–27. [Google Scholar]
36. Neuwirth, Angelika. 2014. *Scripture, Poetry and the Making of the Community: Reading the Qurʾan as a Literary Text*. New York: Oxford University Press. [Google Scholar]
37. Nygren, Anja. 1999. Local Knowledge in the Environment—Development Discourse: From Dichotomies to Situated Knowledges. *Critique of Anthropology* 19: 267–88. [Google Scholar] [CrossRef]
38. Powers, David Stephan. 2011. *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men*. Philadelphia: University of Philadelphia Press. [Google Scholar]
39. Reynolds, Gabriel Said. 2010. *The Qurʾān and Its Biblical Subtext*. London: Routledge. [Google Scholar]
40. Rezvan, Efim. 2000. On the Dating of an “ʿUthmanic Qurʾan” from St. Petersburg. *Manuscripta Orientalia* 6: 19–22. [Google Scholar]
41. Rippin, Andrew. 2001. Literary analysis of Qurʾan, Sira and Tafsir: The methodologies of John Wansbrough. In *The Qurʾan and Its Interpretive Tradition*. London: Routledge. [Google Scholar]
42. Rippin, Andrew. 2010. The Reception of Euro-American Scholarship on the Qurʾan and tafsīr: An Overview. *Journal of Qurʾanic Studies* 14: 1–14. [Google Scholar]
43. Rizvi, Sajjad. 2021. *Reversing the Gaze? Or Decolonizing the Study of the Qurʾan*. Method and

- Theory in the Study of Religion 33: 122–38. [Google Scholar] [CrossRef]
44. Sadeghi, Behnam, and Uwe Bergmann. 2010. The Codex of a Companion of the Prophet and the Qurʾān of the Prophet. *Arabica* 57: 343–36. [Google Scholar] [CrossRef]
  45. Sadeghi, Behnam. 2011. The Chronology of the Qurʾān: A Stylometric Research Program. *Arabica* 58: 210–99. [Google Scholar] [CrossRef][Green Version]
  46. Salaymeh, Lena. 2021. Decolonial Translation: Destabilizing Coloniality in Secular Translations of Islamic Law. *Journal of Islamic Ethics* 5: 1–28. [Google Scholar] [CrossRef]
  47. Saleh, Walid. 2010a. Review Article: Muʾammad is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet, by David S. Powers. University of Pennsylvania Press, 2009. *Comparative Islamic Studies* 6: 251–64. [Google Scholar] [CrossRef]
  48. Saleh, Walid. 2010b. The Etymological Fallacy in Quranic Studies. In *The Qurʾān in Context: Historical and Literary Investigation into the Qurʾānic Milieu*. Edited by Angelika Neuwirth, Nicolae Sinai and Michael Marx. Leiden: Brill, pp. 649–98. [Google Scholar]
  49. Saleh, Walid. 2010c. Preliminary Remarks on the Historiography of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach. *Journal of Qurʾānic Studies* 12: 6–40. [Google Scholar]
  50. Sinai, Nicolai. 2014. When did the Consonantal skeleton of the Quran reach closure? Part I. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77: 273–92. [Google Scholar] [CrossRef]
  51. Sinai, Nicolai. 2017. *The Qurʾān: A Historical-Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press. [Google Scholar]
  52. Smith, Linda Tuhiwai. 2012. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, 2nd ed. Dunedin: Otago University Press. [Google Scholar]
  53. Ta Ha ʿAbd al-Raʿmān. 2006. *Riʿā al-ʿadʿtha: al-Madkhal ilʿ taʿsʿs al-ʿadʿtha al-islʿmiyya*. Casablanca: al-Markaz al-Thaqafʿ al-ʿArabʿ. [Google Scholar]
  54. ʿUmar b. Ibrʿhʿm Riʿwʿn. 1992. *ʿʿrʿʿ al-Mustashriqʿn fʿ al-Qurʿʿn al-Karʿm wa Tafsʿrihi*. Riyadh: Dʿr ʿayyiba. [Google Scholar]
  55. van Putten, Marijn. 2019. “The Grace of God” as evidence for a written Uthmanic archetype: The importance of shared orthographic idiosyncrasies. *Bulletin of SOAS* 82: 271–88. [Google Scholar] [CrossRef][Green Version]
  56. Zadeh, Travis. 2015. Quranic Studies and the Literary Turn. *Journal of the American Oriental Society* 135: 329–42. [Google Scholar] [CrossRef]

**Date Created**

22/02/2024

**Author**

erasmusi