VITENSKAPELIG HØYSKOLE
Norwegian School of Theology, Religion and Society

Roten til kritisk tenkning i tidlig Islam:

En analyse av rekkevidden av *iğtihād*

Mohamed El Moussaoui

Veileder

Professor Victor Ghica

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,

AVH5080: Masteroppgave i Religions Historie (60 ECTS), 2021

Antall ord: [39929]

Sammendrag

Denne avhandlingen diskuterer *iğtihād* i tidlig islam, hovedsakelig, fra profeten Muhammeds tid til Muʿtazila. De ulike juridiske og teologiske skolene som oppsto etter profetens bortgang var et resultat av *iğtihād*, og alle de lærde, imamene, som skulle bli eponymer for de forskjellige fremvoksende skolene forholdt seg til sine definerte grenser med hensyn til hvor langt de mente tenkeren og *muğtahidd-en* kunne tøye *iğtihād-en*. Utrykket *iğtihād* er et omfattende begrep og rommer mer enn bare en betydning. Siden *iğtihād* er et veldig bredt tema, holder avhandlingen fokuset på selve problemstillingen, «rekkevidden av *iğtihād* i tidlig islam». Avhandlingen består av to kapitler, hvorav, første kapittel drøfter fremveksten og roten av *iğtihād* med utgangspunkt i islams primær-kilder, Koranen og Sunnaen.

Dette kapitlet tar for seg *iğtihād-en* i profetens samtid. Kapitlets første del diskuterer røttene og grunnlaget for *iğtihād* i koranen, mens andre delen av kapitlet tar for seg grunnlaget for fremveksten av *iğtihād* i Sunnaen. Andre kapitlet starter med å diskutere kritisk tenkning i islam og belyser det med å se nærmere på revurderingen av den andre kalifen, ʿUmar b. Al-Ḫaṭṭāb, i forbindelse med hans opphevelse av *muʾallafat al-qulūb*. Dette konkrete historiske eksemplet teoretiseres og drøftes i lys av noen moderne tenkers teorier. Videre drøfter kapitlet al-Šāfʿīs kodifisering og formulering av *ʾUṣūl al-fiqh* ved å legge vekt på og utforske prinsippet *maṣlaḥa* og analysere synspunktet til Nağmu al-Dīn al-Ṭūfī (d. 1310) om prinsippet i motsetning til de fire kjente ortodokse imamene. Kapitlet analyserer rekkevidden av *iğtihād* både fra det tradisjonalistiske og intellektualistiske perspektivet og avslutter med å se på Muʿtazilas prioritering av intellekt og den menneskelige fornuft (*ʿaql*) fremfor det overleverte (*naql*). Til slutt oppsummerer avhandlingen i hvor stor grad man tillot *muğtahidd-er* å bruke sin egen fornuft og skjønn både i den tradisjonalistiske og intellektualistiske tradisjonen.

Innholdet

Innholdet 2
Forord 4

Introduksjon 6
Første kapittel: Roten til fremveksten av iğtihād 14
Introduksjon 14
1.1 Arabia før islam 14
1.2 Språk og dialekter i Arabia 16
1.3 Koranen og dialekter i Arabia 17
1.4 Syv variasjoner 19
2.1 Klare og tvetydige vers 21
3.1 Sunnaen til profeten 25
3.2 Sunnaen får sitt fotfeste i Medina 30
3.3 Profetens reaksjon mot teologiske relaterte temaer 32
3.4 Profetens reaksjon mot *iğtihād* relatert til rettsvitenskapen, *fiqh* 34
Konklusjon 37
Andre kapittel: *Iğtihād* etter profetens bortgang 38
Introduksjon 38
1.1 Kritisk *ijtihad* 38
1.2 ʿUmar avskaffer *muʾallafat al-qulūb* 51
1.3 Teorier i forbindelse med *Muʾallafat al-qulūb* 53
1.4 Tradisjonalister tilbakeviser intellektualistiske tradisjonen 55
2.1 Intellektualistiske skolen (*madrasat al-ʿaql*) i motsetningen til overførte skolen (*madrasat al-naql*) 58
2.2 *Iğtihād* metodikken til de fire imamene 61
2.3 Hanafī og Malikī skolen legger til *istiḥsān* og *iṣtiṣlāḥ* i *iğtihād* 66
2.4 Nağmu al-Dīn al-Ṭūfīs teori i forbindelse med *maṣlaḥa* 70
2.5 Al-Ṭūfī teoretiserer *maṣlaḥa* 70
3.1 Muʿtazila 75
3.2 Noen Muʿtazila tenkere fra Basra skolen 77
3.3 Noen tenkere fra Bagdad skolen 78
3.4 De fem grunnprinsippene 80
3.5 Muʿtazila utøver *taʾwīl* i juridiske saker (*fiqh*) 83
3.6 Koranen ifølge Muʿtazila 84
Konklusjon 87
Konklusjon 89
Bibliografi 93

Forord

Bismillāh wa al-ṣalātu wa-alsalāmu ʿalā rasūlillāh

“How far can a *muǧtahid* stretch the *iǧtihād*?” Ble jeg spurt av min veileder I en av våre samtaler. Dette stilte spørsmålet inspirerte meg til å utforske rekkevidden av *iǧtihād* i tidlig islam. Det har ikke vært lett å utforske problemstillingen og jeg kunne overhodet ikke ha fullført avhandlingen uten den gode veiledningen av min veileder, Victor Gicha, og alle som har bistått og vært behjelpelige under fullførelsen av avhandlingen. Jeg ønsker derfor å innlede avhandlingen med å takke Gud for anledningen og evnen Han har gitt meg under skrivingen av avhandlingen. Jeg ønsker også å takke MF Vitenskapelige Høyskolen og alle mine fantastiske lærere for deres fantastiske innsats og kunnskapen de alle har delt og formidlet. Jeg kan ikke glemme å takke og bukke for all den ekstra frivillige tiden og veiledningen professor Victor ha bistått med. Jeg husker samtalene vi hadde i forbindelse med hva jeg burde skrive om, for mitt ønske var å skrive om noe som ikke bare skulle føye til min kunnskap, men også en forskning som kan bistå med å løse nødvendige rettsvitenskapelige (*fiqhī*) saker i de ulike muslimske miljøene. Mange muslimer, spesielt ungdommer, er veldig forvirret om hvorfor det tilsynelatende ikke alltid finnes et enkelt fasitsvar i islam, med andre ord, hvorfor finnes det ulike retninger i islam, og hvorfor er det slik at noen muslimske lærde er mer konservative enn andre, og lignende spørsmål? Jeg håper at avhandlingen vil avklare og besvare slike spørsmål.

Jeg ønsker også å si «tusen takk» til Sami Al-Daghistani for den lille, men nyttige og verdifulle tiden og veiledningen jeg mottok av ham. Jeg lærte virkelig mye av ham og skulle ønske jeg fikk mer tid. Jeg glemmer heller aldri min kjære bror og venn, Hidāyat al-Raḥmān, som var den første som fortalte og anbefalte meg å ta dette studieprogrammet på MF, Selv om han ikke hadde studert på høyskolen selv, men fordi hans nære bekjente hadde studert på høyskolen og skrytt mye om miljøet og foreleserne. Jeg sender derfor en stor takk til min kjære venn og bror. Jeg takker også min kjære kone og mine fantastiske barn for deres bistand, tålmodighet, og til tider selvoppofrelse under mitt arbeide med avhandlingen. Til slutt kan jeg ikke glemme å takke mine kjære foreldre for den fantastiske oppdragelsen de har gitt meg, for hadde det ikke vært for dem hadde jeg ikke skrevet avhandlingen i dag. Må Gud velsigne dem og gi dem langvarig liv, og må Gud velsigne hele menneskeheten. Āmīn

Translitterasjon og transkripsjon

Følgene konvensjoner er brukt i avhandlingen: Transliterasjonen som er brukt i avhandlingen er standard, DIN 31635. Navnene som er skrevet i avhandlingen er skrevet på måten det blir skrevet på arabisk, men ikke navnene som skrives på ikke-arabisk, for eksempel, Mohamed Arkoun, er slik det skrives på fransk.

ا (ā)	ط (ṭ)
ب (b)	ظ (ẓ)
ت (t)	ع (ʿ)
ث (ṯ)	غ (ġ)
ج (ǧ)	ف (f)
ح (ḥ)	ق (q)
خ (ḫ)	ك (k)
د (d)	ل (l)
ذ (ḏ)	م (m)
ر (r)	ن (n)
ز (z)	ه (h)
س (s)	و (w/ū)
ش (š)	ي (y)
ص (ṣ)	ى (ā)
ض (ḍ)	

Introduksjon

Bortgangen til profeten Muhammed ble regnet som katastrofe og ulykke av Muhammeds samfunn. Ikke bare fra den politiske plan, men også når det gjaldt religiøst-rettslige spørsmål i kraft av hans kritiske og avgjørende funksjon som den endelige dommer med det siste ordet som Guds talerør, og som man henvendte seg til når uenigheter oppstod. Uenigheter og ulike syn oppsto blant følgesvennene som følge av deres forsøk på å forstå og fortolke de ulike religiøse primære kildene, Koranen og Sunnaen. Så lenge Muhammed var til stede i det muslimske samfunnet var han den naturlige og ubestridte hovedreferansen som oppklarte i følgesvennenes tidvis ulike oppfatninger og syn på koransteder og andre religiøse spørsmål og kontroverser. Koranen og Sunnaen har alltid blitt ansett som primære kilder i den ortodokse muslimske tradisjonen, og i tidlig islam da utøvere av *iğtihād*[1] (*muğtahidd-er*) skulle begrunne og argumentere for en teologisk (*ʿaqīda*) eller juridisk (*fiqh*) relatert sak, ville de referere til Koranen og Sunnaen. Selv om *iğtihād*-metodikken slik den er kjent i sin systematiserte form fra senere tid ikke eksisterte på Muhammeds tid, praktiserte følgesvennene til profeten en form for proto-*iğtihād* og deres lærermester, Muhammed, enten godkjente eller tilbakeviste beslutningene til følgesvennene. Det er interessant fenomen og kan forekomme paradoksalt at profeten, til tross for sin status som guddommelig inspirert og ufeilbarlig, likevel ser ut til å verifisere og oppmuntre følgesvennene til *iğtihād*.

Følgesvennene var opptatt av å begrunne sine beslutninger enten fra Koranen eller Sunnaen (*qāla Allāh qāla al-rasūl*). Denne Koran og Sunna baserte *iğtihād* praksisen med størst vekt på de overleverte kildene (*naql*) med minst mulig bruk av fornuft (*ʿaql*) og selvstendig resonnement, stoppet ikke med følgesvennene, men fortsatte og ble videført av de to neste generasjonene (*tabiʿ al-tābiʿūn*). Men ikke så lenge etter profetens bortgang får imidlertid *iğtihād*-utøvelsen en dynamisk utvikling i det muslimske samfunnet og en utvidet funksjon, hvor vi finner at muslimene sakte, men sikkert begynte å bevege seg i mer rasjonalistisk retning i sin tilnærming til religiøse spørsmål. Noen av følgesvennene var kjente for deres religiøse lærdom og ekspertise innenfor tolkningen av Koranen og Sunnaen, og ble senere referert til som «de lærde av profetens følgesvenner» (*fiqahāʾ al-ṣaāba*). Dette var blant annet ruvende skikkelser som ʿAbdullāh b. ʿUmar, ʿAbdullāh b. Masʿūd, ʿAbdullāh b. ʿAbbās og på kvinnesiden profetens berømt kone, ʿĀʾiša. Disse var kjente for å besitte inngående kunnskap om Koranen og Sunnaen både i profetens tid og etter profetens bortgang. Folk pleide å henvende

[1] Det uttrykket «*iğtihād*» sikter til her, er å streve for å finne tilpassende tolkning. Mer om dette kommer i andre kapittel side, 37.

seg til dem for å stille spørsmål og søke *fatwa*. *Fatwā-en* som ble utgitt var i henhold til deres individuelle fortolkning (*iğtihād*) av kildene. Derfor ville, selv, følgesvennene til profeten, på tross at de alle hadde en og samme lærer, til tider være uenige om enkelte saker.

Blant årsaken til denne ulikheten i *iğtihād* var at noen av følgesvennene var mer konservative og tekstnære og ønsket å holde seg så tett og bokstavelig som mulig opp til profetens egen praksis. Noen var ultra tekstlige, mens andre var villige til å involvere eget synspunkt (*raʾy*), spesielt ved mangel på overleveringer om profetens tradisjoner. Disse ulike metoder i *iğtihād* ble senere betegnet som *naql* og *ʿaql*. Uttrykket *ʿaql*, bokstavelig talt «intellekt», siktet til *muğtahudūn* (utøvere av *iğtihād*) som var opptatt av å bruke egen forstand og fornuft og som hadde mer rasjonalistisk tilnærming til overleverte tekstene. De kunne tillate å ta i bruk deduktive resonnementer for å komme frem til slutninger og konklusjoner om religiøse spørsmål i *iğtihād-en*, mens ordet *naql* refererte til *muğtahidūn* som insisterte på å ta i bruk de overleverte tradisjonene til profeten og eventuelt forgjengernes (*salaf*) tolkninger og beveget seg nødig utover dem.

Disse overnevnte kjente studentene til profeten, med deres ulike metoder i *iğtihād*, flyttet til ulike steder etter profetens bortgang og videreførte deres kunnskap til sine elever igjen. ʿAbdullā b. ʿAbbās bosatte seg i Mekka, ʿAbdullāh b. ʿUmar og ʿĀʾiša forble i Medina, mens ʿAbdullāh b. Masʿūd flyttet til Mesopotamia.[2] Disse følgesvennene hadde sine elever og noen av elevene var *mawālī* som betyr at de hadde en ikke arabisk-muslimsk bakgrunn. Dette innebærer at mange av *mawālī* ble født muslimer, men deres forfedre omfavnet islam. Som, for eksempel, ʿIkrima mawlā ʿAbdullāh b. ʿAbbās, var opprinnelig berber. Historikere vet lite om hans fedre, men det som blir nevnt er at han var en tjener (*ʿabīd*) til en som het, Ḥuṣayn b. al-Ḥurr al-ʿAnbarī, men senere ble gitt bort til ʿAbdullāh b. ʿAbbās og ble en av hans mest berømte studenter.[3] Jo mer islam ekspanderte desto flere *mawāli-er* ble en del av det muslimske samfunnet. Det er ingen tvil om at *mawālī* kom inn til islam med sine tidligere ideer og sin særegne religiøse og filosofiske bagasje, i motsetningen til araberne som omfavnet islam fra den vestlige delen av Arabia. Mekka og Medina til forskjell fra de sørlige og nordlige delene av den arabiske halvøya, var vesentlig mindre påvirket av romerske og persiske geopolitiske operasjoner, dermed også tankemønstre og holdninger. I den forstand, var Muhammeds samfunn skjermet fra den mer flerkulturelle og greske filosofiske verden som mange *mawālī* kom fra. Ettersom islam ekspanderte og vant mer og mer terreng, og *mawālī* følgelig strømmet

[2] Mer om dette kommer i side 60-3.
[3] Se. Muḥammad b. Aḥmad al-Ḏahabī, *siar aʿlām al-nubalāʾ* (Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2004) V 5, 8-9.

inn i islam med det samme, ble muslimer konfrontert med kritiske ideer og annet tankegods, som virket utfordrende, men samtidig stimulerende på muslimske tenkere, og som derfor kan sies å ha bidratt til muslimenes utforming og utvidelse av mer kritisk tilnærming til egen tradisjon.[4]

Tradisjonene til profeten kunne nå vanskeligere bli godtatt uten videre, ettersom folk nå begynte å spekulere og problematisere påliteligheten av de overleverte tradisjonene og beretningene, altså hvorvidt *ḥadīṯ-er* virkelig kunne tilskrives profeten, eller om noe var blitt tilføyet eller trukket fra med tiden. Et systematisk program eller ferdig utviklet metode for å verifisere *ḥadīṯ-er* ble først formulert av den berømte ortodokse rettsvitenskapelige teoretikeren, al-Šāfiʿī. Spørsmålet var altså med andre ord hvilke tradisjoner som kvalifiserte til å kunne brukes i en *muǧtahids* begrunnelser og hvilke som ikke kunne brukes. Al-Šāfiʿī var den første til å sette opp krav til formidlerne av profetens tradisjoner, som etter hvert ble en egen disiplin, med den hensikt å skulle bevise at en fortelling virkelig stammet fra profeten. Al-Šāfiʿī var også den første som utarbeidet teorien bak de såkalte «låvens røtter» (*ʾuṣūl al-fiqh*) hvor han fastslår fire typer resonnementer som var tillatt for *muǧtahidd-er* å bruke. Nemlig, Koranen, Sunnaen, konsensus (*iǧmāʿ*) og analogitekning (*qiyās*).[5]

Guy G, Stroumsa i hans *The Making of Abrahamic Religions* argumenterer med at mye av Muhammeds lære allerede eksisterte i Nær-Østen før hans egen forkynnelse og kaller disse vel forberedte opplysningene for *preparatia coranica*. Stroumsa sikter til med denne *praparatia coranica* til at mye av det Muhammed tilkalte til kan spores tilbake til tidligere tradisjoner som florerte i Arabia, slik at grunnen allerede var lagt for Muhammed for å oppbygge en sivilisasjon.[6] På samme måte kan det trekkes analogi av hans teori om at elementer som stimulerte til kritisk tenkning som mangfoldige tradisjoner, kulturer og ikke minst gresk filosofi allerede fantes før muslimene invaderte Nær-Østen. Muslimene ble dermed konfrontert med kritiske religiøse ideer som til syvende og sist tvang muslimene til å motargumentere kritikkene de mottok. I tillegg til *mawālī* var muslimenes samhandling med diverse tradisjoner, spesielt kristne, og oversettelsen av gresk filosofi også en av årsakene til det som formet og utviklet muslimenes filosofering og kritisk tenkning. Muslimene var nå i ferd med å tre inn i en ny fase når det kom til *iǧtihād*, for visse muslimske tenkere våget seg til å tøye strikken og å sette

[4] Se Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, overs. Andreas Hamori og Ruth Hamori (New jersey: Princeton University Press, 1981), 36-7.
[5] Se William Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (London: Oneworld Publications, 2008), 189.
[6] Se Guy G. Stroumsa, *The Making of The Abrahamic Religions in The Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 7.

logikken og den menneskelige, riktignok Gudgitte, fornuft over profetens tradisjoner og de nedarvede tolkningene av øvrige forgjengerne (*salaf*). Bruken av filosofiske resonnement og betraktninger i begrunnelser og utlegninger, spesielt, under debatter ble senere kalt for *ʿilm al-kalām*. Uttrykket *ʿilm* betyr vitenskap eller kunnskap mens ordet *kalām* kan oversettes som, tale. I den forstand kan hele uttrykket direkte oversettes som «tales vitenskap», men senere ble disiplinen blant de som mestret *ʿilm al-kalām* (*mutakallimūn*) mer kjent for begrunnelser preget av logikk og filosofiske elementer.[7]

På grunn av filosofiske innholdet i *ʿilm al-kalām* ble *mutakallimūn* kritisert av tradisjonalistene (*aṯarī-ahl al-ḥadīṯ*), da deres utlegninger og diskurser berodde og refererte lite til primære kildene, Koranen og Sunnaen. Av en eller annen grunn involverte muslimske tenkere fra Irak seg i gresk filosofi i betydelig større grad enn muslimske tenkere i, for eksempel, Egypt og Syria til tross for at filosofien fantes og ble dyrket i de områdene før muslimenes invasjon. Kontakten mellom muslimer og ikke muslimer førte til polemiske argumenter. W. M. Watt nevner at den kristne ortodokse teologen, Johannes av Damaskus og hans elev, Theodore Abū Qurra og nestorianeren, Catholicus Timothy, var kjente for å debattere muslimer i forbindelse med ulike temaer, men den typen argumenter som ble fremstilt fra ikke-muslimsk hold, må trolig ha fått muslimske tenkere til å ha følt seg nødt og forpliktet til å respondere og reflektere over deres arvet teologisk lære. Med det formål å skulle overbevise ikke-muslimer i debattene som foregikk, var muslimske tenkere nødt til å se bort fra Koranen og Sunnaen og heller basere sine argumenter og diskurs på logikk og filosofiske resonnement.[8] Det er en god grunn til å tro at dette var årsaken til at noen muslimer begynte å tilbakevise predestinasjonen og Guds attributter, for eksempel. Det vil kanskje være riktignok å anta at politiske skikkelser som Ġaylān Al-Dimašqī, Maʿbad Al-Ǧuhanī og Ǧahm b. Ṣafwān, nettopp var resultatet av kontakten mellom muslimer og ikke muslimer.

Det er kjent i den muslimske tradisjonen at Maʿbad Al-Ǧuhanī var grunneren av sekten, *Qadariyya*. *Qadariyya* var en sekt som tilbakeviste predestinasjonen. Det er lite man vet om Maʿbad, men det sies at han hentet ideen fra en Irakisk kristen kalt, Sūsan, som omfavnet islam, men senere vendte seg tilbake til kristendommen. Historikere vet lite om detaljene av hans doktrine om predestinasjonen, men ettersom han tilbakeviste den, tyder det sterkt på at ideen inneholdt at menneskelige handlinger er frie, spesielt de onde handlingene, og ikke bundet til Guds vilje. Denne ideen utviklet seg og læren tiltrakk seg betydelig tilhengerskare som senere

[7] Se Montgomery Watt, *The Formative Period*, 183.
[8] Se Montgomery Watt, *The Formative Period*, 184-85.

ble kalt for *Qadariyya*, og i spissen av dem alle, Ǧaylān al-Dimašqī. Hans hele navnet var, Abū Marwān Ǧaylān b. Muslim al-Qibṭī al-Dimašqī. Uttrykket *Qibṭī* mest sannsynlig referer til ordet `Kopt`. Doktrinen om predestinasjonen skapte vanskeligheter for ham under umayyadene og det sies at han flyktet til Armenia med en av hans kompanjonger, før han til slutt ble tatt og henrettet.[9] Når det gjelder Ǧahm b. Ṣafwān så vet historikere lite om hans bakgrunn, men det er sagt at han var eleven til Ǧaʿd b. Dirham. Det sies at Ǧaʿd b. Dirham hadde persisk eller kurdisk opprinnelse og han var den første som spredde ideen om at Koranen er skapt og dermed en ikke evig essens.[10] Det sies at han tok ideen fra jødene da jødenes lære angående Toraen også var, på lik linje med muslimenes om Koranen, at Toraen er Guds tale, men skapt. Når den jødiske filosofen, Filon fra Alexandria, tolket Guds kommunikasjon med Moses på Sinai-fjellet, så beskriver han kommunikasjonen på følgene vis: «that time God wrought a miracle of a truly holy kind by bidding an invisible sound to be created in the air».[11] Dette sitatet ble direkte oversatt fra gresk tekst av wolfson. Om Ǧaʿd b. Dirham var den første til å tilkalle til doktrinen så var det likevel elven, Ǧahm b. Ṣafwān, som ble den mest ivrige i forbindelse med å spre doktrinen og ble dermed eponymet av sekten, *Ǧahmiyya*. Det sies at kalifen, Hārūn al-Rašīd, truet med å drepe ham, og at det var derfor han var på flukt i omtrent 20 år, men fikk en varm velkomst under kalifen, al-Maʾmūn, og det sies også at han var til stede i noen av debattene som foregikk mellom Muʿtazila og Aḥmad b. Ḥanbal i forbindelse med skapningen av Koranen (*ḫalq al-Qurʾān*).[12]

Disse sistnevnte teoriene om Koranen og predestinasjonen ble senere overtatt og videre utdypet av den kjente rasjonalistiske bevegelse Muʿtazila, de utførte kritisk *iǧtihād* med hensikt om å beskytte doktrinen. I motsetning til ortodokse, prioriterte Muʿtazila bruk av intellekt, *ʿaql*, og satte det over profetens tradisjoner i sin sannhetssøken. Mens greske ideer inntraff muslimske samfunnet gjennom ulike kanaler og kontaktformer, ble også greske bøker oversatt til arabisk. Det sies at oversettelsen av medisinske verket ble foretatt under umayyadene mens abbasid kalifen, al-Maʾmūn, hadde større interesse for gresk vitenskap og filosofi. Han opprettet dermed en komite for å oversette greske bøker hvorav oversettelsen foregikk i visdommens hus (*Bayt al-Ḥikma*) som var et bibliotek.[13] Gresk filosofi hadde nådd sitt høydepunkt under abbasidene,

[9] Se Montgomery Watt, *The Formative Period*, 85-6.
[10] Se Yasir Qadhi, *Maqālt Ǧahm b.Šafwān wa aṯaruhā fi al-firaqi al-islāmiyyah* (Riyadh: Dār aḍwāʾu al-salaf, 2005), 76-7 også, 490.
[11] Se Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalaam* (Massachusetts og London: Harvard University Press Cambridge, 1976), 276.
[12] Se Montgomery Watt, *The Formative Period*, 145.
[13] Se Montgomery Watt, *The Formative Period*, 185.

og Muʿtazila engasjerte seg i å studere gresk filosofi som førte til at gresk filosofi ble brukt i deres argumentasjon. på lik linje med al-Šāfiʿī klarte også Muʿtazila å danne grunnprinsipper (*ʾuṣūl*) og teologisk skole som følge av prinsippene.

Typen *Iǧtihād* som avhandlingen skal analysere er ikke *iǧtihād* knyttet til noen ferdig opprettet skoler (*maḏāhib*), men heller selvstendig *iǧtihād* som innebærer at en som utførte *iǧtihād* ikke nødvendig var en tilhenger av rettsvitenskapelig eller teologisk skole. Hensikten med analysen er å prøve å utforske rekkevidden til *iǧtihād* i tidlig islam. Med andre ord, hvor langt var *muǧtahidd-er* villige til å dra *iǧtihād-en*? Hvor åpnet de opp for nytenking og hvor satte de strek, og forholdt seg til Koranen og Sunnaen eller tidligere tolkninger av følgesvennene og forgjengerne. For å få svar på dette er avhandlingen nødt til å analysere metodikken til ulike *muǧtahidd-er* ved å analysere ulike prinsipper *muǧtahidde-ne* satt opp for seg selv. Avhandlingen skal dermed bestå av kritisk analyse av *iǧtihād* innad rettsvitenskap (*fiqh*) og teologi (*ʿaqīda*) fra profetens tidsepoke til Muʿtazila, hovedsakelig, al-Naẓẓām og abu al-Hyḏayls tid.[14] Avhandlingen skal prøve å analysere de ulike grensene til *iǧtihād* i både den tradisjonalistiske og intellektualistiske tradisjonen. Det uttrykket, *tradisjonalistiske tradisjonen*, sikter til er *muǧtahidd-er* som prioriterte profetens tradisjoner og forgjengernes tolkninger fremfor logikk og intellekt (*ʿaql*) i dømmekraften deres, mens uttrykket, *intellektualistiske tradisjonen*, sikter til *muǧtahidd-er* som prefererte intellekt fremfor profetens tradisjoner og forgjengernes tolkninger.

Diskusjonen i oppgaven skal fordeles i to kapitler, hvorav, første kapittel skal analysere fremveksten av *iǧtihād* samt i hvilke områder kunne følgesvennene praktisere *iǧtihād* og hvilke områder frarådet profeten følgesvennene å praktisere *iǧtihād*. Kapittelet skal dermed både analysere diverse eksegeser (*mafassirūn*) og *ḥadīṯ* litteratur. I forbindelse med eksegese skal kapittelet mest henvise til tolkeren ibn ʿĀšūr, al-Ṣābūnī og ibn Kaṯīr. Årsaken til bruk av ibn ʿĀšūrs eksegese er at ibn ʿĀšūr ikke bare tolker Koranen ved bruk av profetens tradisjoner, men han også, slik det vil legges merke til, oppsøker Koranens objektivitet og intensjon (*maqṣad*) da ibn ʿĀšūr har også skrevet om filosofien av *šarīʿa* (*maqāṣid al-šarīʿa*), og på den måten vil analysen av hans tolkning være behjelpelig med å utforske formålet med å innføre *iǧtihād* i islam. Og årsaken til bruk av al-Ṣābūnīs *ṣafwat al-tafāsīr* er fordi at verket er en samling av diverse viktige tolkninger (*tafāsīr*) mens ibn Kaṯīrs eksegese er kjent for hans bruk av profetens tradisjoner, dette er årsaken til at hans eksegese (*tafsīr*) er mest berømt i det tradisjonalistiske

[14] Mer om disse to tenkerne kommer i siste kapittel s. 82-3.

miljøet. Når det gjelder *ḥadīṯ* litteratur skal kapittelet forsøke å forholde seg til de seks kjente tradisjon litteraturene som er kjente for (*ṣiḥāḥ al-sitta*). Dette kapittelet består av to hensikter. Den første hensikten er å spore opp roten av *iǧtihād*, med andre ord, analysere sitater fra Koranen og profetens tradisjoner som oppfordret og stimulerte følgesvennene til *iǧtihād*, samt, formålet med *iǧtihād*. Den andre hensikten er å prøve å utforske svaret på, i hvilke områder kunne følgesvennene praktisere *iǧtihād*?

Det andre kapittelet skal analysere hvor langt følgesvennene var villige til å strekke *iǧtihād-en* i det område profeten tillot dem å praktisere *iǧtihād*. Første delen av kapittelet skal dermed drøfte en av avgjørelsene til den andre kalifen, ʿUmar b. Al-Ḫaṭṭāb, hvorav han revurderte og ny-tenkte almissegavene som ble utdelt til *muʾallafat al-qulūb*[15] og bestemte seg for å de-aktivere utdelingen til disse menneskene på tross av at Koranen er entydig om at almissegavene kan utdeles til *muʾallafat al-qulūb* og dessuten så ble det praktisert av selve profeten. Siden grunnprinsippene i rettvitenskapet (*ʾuṣūl al-fiqh*) eller metodikken i *iǧtihād* ikke eksisterte i den første generasjonen, har det vært mangel på teorier i henhold til å teoretisere ʿUmars dømmekraft i forbindelse med *muʾallafat al-qulūb*, i etterkommende tid. Det er kjent at Muslimske lærde ikke tillater å revurdere entydige sitater, så hva førte ʿUmar til å avskaffe noe Koranen er entydig om? Siden det er mangel på teorier fra tidlig islam er kapittelet nødt til å analysere teorier knyttet til moderne tiden som har forsøkt å gi en forklaring på ʿUmars beslutning i trå med grunnprinsippene som senere ble kodifisert av al-Šāfiʿī. Kapittelet vil dermed analysere både den tradisjonalistiske og intellektualistiske tradisjonens teorier i forbindelse med ʿUmars beslutning.

Det vil legges merke til at en av prinsippene/metodikkene som vil bli diskutert i forbindelse med ʿUmars avskaffelse av *muʾallafat al-qulūb*, er prinsippet overholdendefordel (*maṣlaḥa*). Metodikken eller prinsippet, *maṣlaḥa*, skapte delte meninger blant *muǧtahidūn* om hvor hvitt en *muǧtahid* kunne ta metodikken i bruk. Ḥanafī og Mālikī var blant de fire ortodokse skolene som tok *maṣlaḥa* i bruk, men betydelig begrenset i motsetningen til ibn Taymiyyas elev, Naǧmu al-Dīn al-Ṭūfī, for al-Ṭūfī revurderte rekkefølgen av *ʾuṣūl al-fiqh* som al-Šāfiʿī opprettet, og ga *maṣlaḥa* høyere status enn det de fire lovskolene hadde gitt. Men han var kun villig til å bruke *maṣlaḥa* i rettsvitenskapelige saker og ikke teologiske saker mens Muʿtazila var villige til å ta prinsippet, mest overholdendefordel (*aṣlaḥ*)[16] i bruk til og med i teologiske saker, i den forstand

[15] *Muʾallafat al-qulūb* var en type mennesker profeten utdelte almissegaver til. Mer om dette kommer senere.
[16] Dette prinsippet innebærer at alt Gud har skapt må være til fordel for menneskeheten. Dette prinsippet ble brukt av Muʿtazila i teologi og hensikten var å motargumentere alt som opplevdes urettferdig som, for eksempel, predestinasjonen. Se, Montgomery Watt, «al-Aṣlaḥ» i *The Encyclopaedia of Islam*, red. H.A.R Gibb, J. H.

brøt de grensene av *iğtihād* til alle retningene fra den tradisjonalistiske tradisjonen. Kapittelet, i forbindelse med Muʿtazila, skal dermed ikke gjengi fortellingen om den kjente hendelsen *al-muḥna*, men heller analysere prinsippene som stimulerte og førte til en type «slagsmål» mellom Aḥmad b. Ḥanbal og Muʿtazila i forbindelse med Guds uttalelse (*kalām Allāh*). Hensikten med kapittelet er å få innsyn på de ulike grensene av *iğtihād* i den tradisjonalistiske tradisjonen i motsetning til den intellektualistiske tradisjonen. Med andre ord, prøve å utforske følgene spørsmål: «hva var rekkevidden til *iğtihād* etter profetens bortgang, og hvilke sitater fra Koranen og Sunnaen kunne *muğtahidd-er* revurdere og ikke revurdere?». Analysen i dette kapittelet skal dermed, hovedsakelig, bestå av teoretisk og ikke historisk analyse av *iğtihād*, med andre ord, kritisk analyse av *iğtihād* metodikken til diverse *muğtahidd-er* etter profetens bortgang. Kapittelet skal innlede med liten introduksjon og avslutte med en liten konklusjon. Til slutt skal avhandlingen konkludere med å trekke lærdom av hele diskusjonen samt innvirkning av tidlig *iğtihād* på moderne *iğtihād*.

Kramers, E. Levi-Provensal, J. Schacht, 1-320 B. Lewis, CH. Pallet og J. Schacht, 321-1359. Ny utgave. V, 1 (Leiden: E. J. Brill, 1986), 713.

Første kapittel: Roten til fremveksten av *iǧtihād*

Introduksjon

Mangfoldige retninger i religiøse tradisjoner kan oppleves forvirrende og komplisert når prinsipper som skaper forskjellige tolkninger ikke er avklart. Dette blir enda mer komplisert når ulike tolkinger er basert på samme tekst eller samme kilde. I lik linje med de fleste trosretningene, har islam en rekke forskjellige retninger som er forskjellig fra hverandre med små og store forskjeller basert på ulike tolkninger av de samme primærkildene, nemlig Koranen og det profeten sa, gjorde eller tillot i sitt nærvær, som omtales som profetens Sunna. Koran vers og tradisjonene om profeten (*ḥadīṯ*) har blitt tolket ulikt fra forskjellige teoretikere basert på deres *iǧtihād*. Uenigheten blant lærde resulterte tidlig i forskjellige lovskoler og sekter innen islam. Hensikten med dette kapittelet er å spore opp roten og årsaken til ulike tolkninger som til syvende og sist resulterte i diverse lovskoler i den muslimske verden. Første delen av kapittelet skal analysere ulike resitasjoner og dialekter av Koranen i Muhammeds tid og utfallet av disse alternative resitasjonene, etterfulgt av en diskusjon av tvetydige og utvetydige vers som forekommer i Koranen og hvordan dette har resultert i tolkningsforskjeller. Den andre delen av oppgaven skal drøfte vesentligheten av Sunnaen i profetens samfunn etterfulgt av profetens reaksjoner til samfunnets ulike tolkninger av hans Sunna.

1.1 Arabia før islam

Et omstridt diskusjonstema har lenge eksistert blant religiøse tradisjoner om hvem som opprinnelig stammer fra Abraham. på lik linje med jødedommen og kristendommen, fremstiller også islam et tilsvarende eierskap til å være den rettmessige etterkommeren av Abraham og hans tro. Ifølge koranen er ikke islam et nytt budskap, men heller et budskap som stammer fra tidligere budbringere. Koranen uttaler følgene: «Han har fastsatt for dere som religion det Han bestemte for Noa, det Vi har åpenbart deg, og det Vi bestemte for Abraham og Moses, og Jesus, overhold religionen, og unngå splittelser!».[17] Følgesvennen og studenten til profeten, Abū Hurayra, beretter at profeten sa: «profeter er søsken. Deres mødre er forskjellige, men deres budskap og religiøs tradisjon er lik».[18] For muslimer ble det siste budskapet åpenbart i Mekka og Medina, og ble senere spredt rundt til hele arabiske halvøya og helt opp til datidens *al-Andalus* på kun omtrent 80 år etter profetens bortgang i 632, for i 711 krysset araberne og berberne fra Tanger over til Gibraltar og beseiret vandalske hær. Mellom 711 og 1084 ble *al-*

[17] Se Koranen, Overs. Einar Berg (Oslo: Universitetsforlaget AS, 1989), 42:11.
[18] Se Muḥammad b. Ismāʿīl al-Buḫārī, *ṣaḥīḥ al-buḫārī* (Beirūt: dār ṭawq al-naǧāti, 2001) V 4, 167.

Andalus et senter for kunnskap der forskjellige vitenskapelige emner som, astronomi, medisin og matematisk kunnskap dukket opp.[19] Denne ekspansjonen vekket oppsikt blant mektige nasjoner og sivilisasjoner som persere og romere, da araberne hittil aldri hadde blitt oppfattet som en nasjon med makt og trussel for deres riker, men heller som ørken nasjon med splittede stammer og nomade mennesker. Tekstkilder henviser til at grekerne kalte araberne for teltbeboere (*SaraKēnoi* og *SKēnatai*), kjøpmenn, ørken og steppeboere. Uttrykket *ʿarab* var også brukt blant romere som ørken ulver.[20] Definisjonen av ordet *ʿarab* er «ørken» og «ufruktbart land», og beboere i Arabia ble kalt for *ʿarab* fordi de tilhørte en ørkenprovins.[21]

Araberne var beregnet som en nasjon med mangel på produksjon, toleranse, kunst og kunnskap.[22] Historikeren, ibn Ḫaldūn, nevner araberne med følgene utsagt: «en araber er (kjent) for å være vill og plyndrer. Når han trer inn i et rike, er han den første til å ødelegge. Han er ikke bra på produksjon, og forbedrer ikke kunnskapen og har heller ikke kompetansen til å forbedre».[23] Det sies at kalifen, ʿUmar b. ʿAbd al ʿAzīz, mottok brev av en av kongene fra India hvor kongen beskrev araberne som et folk med manglende konge, lovgivning, produksjon, filosofi og kunnskap. Araberne ble karakterisert som ville mennesker tilsvarende ulver, og deres eneste fortrinn var deres poetiske evner.[24] Selv profeten har uttalt følgene: «Vi er en analfabet nasjon».[25] Hensikten med sist nevnte beskrivelser er å fremstille hvor nedlatende araberne var beskrevet av nasjoner i datidens samfunn, noe som tydelig peker på at araberne var oppfattet som en usivilisert og kunnskapsløs nasjon. Det er selvsagt naivt å tro at alle arabere var like usivilisert, men jo mer skjermet de var fra den persiske og romerske geopolitiske operasjonen desto mer usivilisert var de. Ifølge historikeren, ibn Ḫaldūn, varierer sivilisasjonen og intellektet til mennesker fra sted til sted. Ibn Ḫaldūn argumenterer med at i motsetning til rurale mennesker, er urbane mer siviliserte da urbane er mer villige til samarbeid, interaksjon og legger ytterligere vekt på intellektuelle studier.[26]

---

[19] Se Dr. Qanita Sedick. «History of Islam: The conquest of Spain". 17.07.2017. https://historyofislam.com/contents/the-age-of-faith/the-conquest-of-spain/

[20] Se Aziz Al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and his People* (New York: Cambridge University Press, 2014), 104-5.

[21] Se Ṣafī al-Raḥmān al-Mubarak fūrī, *al-Raḥīq al-Maḫtūm: Baḥṯun fī al-sīrati al-nabawiyya* (Kairo: Dār al-ʿanān, 2005), 9.

[22] Se Ǧawwād Ali, *al-Mufaṣṣal fī tārīḫi al-ʿarabi qabla al-islām*, utgave 4. (Beirūt: Dār al-sāqī, 2001), V 1, 264.

[23] ان العربي متوحش نهاب سلاب اذا اخضع مملكة اسرع الي الخراب، يصعب انقياده لحاكم، لا يجيد صناعة ولا يحسن علما ولا عنده علم للاجادة فيهما Se Ǧawwād Ali, *al-Mufaṣṣal fī tārīḫī al-ʿarabi*, V 1, 265.

[24] Se Ǧawwād Ali, *al-Mufaṣṣal fī tārīḫ al-ʿarabi*, V 1, 264.

[25] Se Buḫārī. V 3, 27.

[26] Se Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddimah*, overs. Al-Araki (Falun: Scand Book AB, 2012), 109-19.

Persiske og romerske militære operasjoner rundt halvøya skapte tre essensielle geopolitiske regioner. Den ene startet fra romerskstyrte Palestina til den syriske ørken med utvidelse til Damaskus og helt opp til Eufrat. Den andre startet fra *al-Ḥīrā* (sør for dagens byer Najaf og Kufa) og strakk seg helt opp til nord Øst-Arabia gjennom kysten og falt ved vestbredden av Eufrat. Den tredje skapte en sti fra sør Irak gjennom *Naǧd* (sentralt i Arabia) og helt ned til Jemen og ofte ble nordre del av *Ḥiǧāz* innlemmet i dette mønstret.[27] I følge Michael Lecker var *Yaṯrib* (senere Medina) omtrent halvveis av sjette århundre kontrollert av *marzabān* (sasanid militære og sivile guvernører).[28] I henhold til denne beskrivelsen var vestkanten av Arabia, *Ḥiǧāz*, og spesielt Mekka skjermet og utelukket fra persiske og romerske geopolitiske operasjoner som resulterte i at araberne i sistnevnte region var mindre påvirket av romersk og persisk sivilisasjon. Ifølge orientalisten, Goldziher, var religiøse tradisjoner ulike i halvøya. Han argumenterer dette med at poeter uttrykte religiøse følelser ved å takke deres Gud (er) etter seier i slagkampen, mens araberne i sentrale Arabia og spesielt Mekka var mindre religiøse og mer opptatt av å feire sin tapperhet, og det å gjøre deres forfedre stolte fremfor å takke gudene etter seier. Unntaket til dette så man i den nordlige delen av Arabia, der man overraskende nok hadde mye mindre fokus på religiøse følelser i deres poesi.[29] Forskjellen på religiøsiteten som fant sted i arabiske halvøya kan være en indikasjon på at araberne ble påvirket av fremmedes religiøse tradisjoner, spesielt den nordlige delen av Arabia hvor romernes og persernes geopolitiske operasjon var satt i fokus.

1.2 Språk og dialekter i Arabia

Til tross for å være såkalt usiviliserte og analfabeter, så behersket araberne arabisk muntlig litteratur, *adab*, og mestret det arabiske språket, selv om de opplevde utfordringer med å forstå hverandres dialekter. Dette hadde en direkte innvirkning på budskapet Muhammed kom med og skulle formidles på tvers av stammer og regioner. Utfordringen lå i å formidle Guds budskap med et språk som ga alle araberne (med ulike dialekter) lik anledning til å resitere og forstå budskapet i henhold til deres språklige evner. Selv Koranen klargjør: «Vi har ikke sendt et sendebud uten i sitt folks språk, så han kan gjøre alt klart for dem».[30] Muhammed var dermed nødt til å ta hensyn til språket og dialektene stammene tok i bruk, i henhold til å kunne lykkes

[27] Se Al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity*, 114-115.
[28] Se Michael Lecker, "Pre-Islamic Arabia," I *History of Islam*: *The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*, red. Chase F. Robinson (New York: Cambridge University Press, 2010) V 1, 163-164.
[29] Se Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, red. S. M. Stern, overs. C. R. Barber og S. M. Stern (Albany: State University of New York Press, 1966) V 1, 11-14.
[30] Se 14:3.

med å implementere religiøse og politiske agendaer han ønsket. Dialektene til ulike stammer varierte til den grad at enkelte ganger misforsto stammer hverandres uttrykk. Et eksempel på dette er da følgesvennen til profeten, Abū Hurayra, som hadde kommet til Medina fra Jemen for å være med profeten, under en samtale med profeten fikk problemer med å forstå. Profeten sa: «gi meg kniven», *sikkīn*, men Abū Hurayra forsto ikke uttrykket *sikkīn*. Da måtte profeten forklare hva han mente med uttrykket *sikkīn*. Da profeten forklarte til Abū Hurayra at *sikkīn* betydde kniv, sa Abū Hurayra: «men på vår dialekt kaller vi kniv for, *ʾĀlmidyatu*».[31]

Arabisk generelt, og spesielt Koranens arabisk er kjent for å være et meget bredt og rikt språk, og kan derfor forårsake store endringer i betydningen ved kun av å endre på vokaler (*fatḥa, ḍamma, kasra*). Ibn Ḫaldūn nevner i hans *al-muqaddima* at hver stamme i Arabia resiterte koranen med sin dialekt som resulterte i flere resitasjoner av den samme åpenbaringen. Ulike resitasjoner resulterte i ulike tolkninger av samme vers, drevet av flere tolkere av koranen på forskjellige steder og til forskjellige tider. Ibn Ḫaldūn nevner videre at tolkningen av Koranen ble utført tradisjonelt i starten deretter ble Koranen tolket ved bruk av filologi, altså at skriftlærde gjorde sitt ytterste for å finne passende tolkning ved bruk av filologi. Ibn Ḫaldūn uttaler følgene: «Det fremste verket om korantolkning er *kitāb al-Kaššāf* av al-Zamaḫšarī fra *Ḫawārizm* i Irak. Men forfatteren er muʿtazilitt, og henter argumenter fra skadelige doktriner som han finner i versene i Koranen gjennom retoriske metoder. Kompetente sunni-granskere har avvist arbeidet, og advarer mot fallgruver. Likevel erkjenner de at han sto på solid grunn i aspekter som gjelder språk og stil».[32]

1.3 Koranen og dialekter i Arabia

For muslimer er koranen Guds tale åpenbart på arabisk for budbringeren, Muhammed. I motsetningen til gamle og nye testamentet ble koranen åpenbart litt og litt over tid og ikke i ett sett. I koranen er det nevnt hvordan Guds tale var plassert i himmelen før den ble åpenbart for Muhammed: «Ja, dette er en herlig Koran, på en vel forvart (himmelsk) tavle».[33] Tolkere (*mufassirūn*) har uttalt en rekke ulike forklaringer på hva ordet «tavle» skal bety, men tilhengere av den tradisjonalistiske tradisjonen er enige om at det er et sted hvor Guds tale og predestinasjonen er bevart.[34] Den andre plasseringen ble gjennomført ved «Guds hus» (*Bayt al-*

[31] Se Aḥmad Amīn, *fağru al-islām*, utgave10 (Beirūt: dār al-kitāb al-ʿarabi, 1969), 52.
[32] Se Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddimah*, 823-30.
[33] 85:21-22.
[34] Se Abū al-Fidāʾ b. Ismāʿīl ibn Kaṯīr, *tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm* (Dimašq: maktabat dār al-fīḥāʾ, 1998) V 4, 640-41.

ʿizza) i første himmel blant syv himler.[35] Deretter ble Guds tale åpenbart for profeten via engelen Gabriel i fordelt over 20-23-25 år avhengig av hvor lenge profeten forble i Mekka etter første åpenbaringen.[36]Prosedyren av åpenbaringen ble observert og berettet av følgesvennene til Muhammed. Ifølge følgesvennene til Muhammed så kunne de oppdage tyngden av åpenbaringen på profeten da profeten mottok åpenbaringen.[37] Første åpenbaring fant sted i hulen (*ḥirā*) der Muhammed pleide å trekke seg tilbake for å meditere i isolasjon, istedenfor å delta i ritualer araberne var opptatt med ved «Guds hus» (*al-Kaʿba*).

Imām al-Buḫārī formidler at kona til profeten, ʿĀiša, beretter at da Muhammed en dag var og tilba Gud i hulen kom engelen Gabriel og sa: «resiter!» Muhammed svarte, «Jeg kan ikke lese». Etter gjentatte ganger sa engelen: «Forkynn i din Herrens navn! Han som skaper, skaper menneske av en liten seig klump».[38] Profeten memorerte åpenbaringene og formidlet ordene videre til følgesvennene muntlig. Koranen ble stort sett memorert i starten, men en del av følgesvennene skrev ned det de hørte. Følgesvennen til profeten, Zayd b. Ṯābit, forteller: «jeg pleide å nedskrive åpenbaringen for profeten. Da han mottok åpenbaringen følte han intens varme og svettedråper rant nedover kroppen som perler. Da åpenbaringen ble ferdig formidlet, pleide jeg å hente et skulder-ben eller et stykke av noe annet for å skrive på. Han resiterte åpenbaringen for meg og jeg nedskrev det han resiterte..... da jeg ble ferdig med skrivingen, pleide han å si: «resiter», så jeg resiterte tilbake (det jeg skrev), og profeten redigerte ved behov. Når resitasjonen ble vedtatt ble jeg bedt om å formidle videre».[39] Zayd b. Ṯābit var ikke den eneste som nedskrev åpenbaringen for det sies at antall skribenter var 40. Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī (kommentatoren av *Ṣaḥīḥ al-Buḫāri*) nevner omtrent 15 skribenter, mens ibn al-Qayyim legger til 7 skribenter i hans *zād al-maʿād*[40] og hver skribent skrev ned åpenbaringen slik det ble gjengitt av profeten.

Selv om åpenbaringen kom fra samme opphavsmann, viste det seg at det ble ulike kopier (*maṣāḥif*) av Koranen. Dette skyldes profetens godkjennelse av diverse transkripsjoner (*maṣāḥif*) som følgesvennene skrev ned i profetens nærvær. Et eksempel på dette er da den tredje kalifen, ʿUṯmān b. ʿAffān, var nødt til å beslutte seg til kun en kopi og brenne resten av kopiene, da folk ble forvirret av ulike resitasjoner basert på ulike dialekter kopiene besto av.[41]

---

[35] Se Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīz al-Zurqānī, *manāhil al-ʿirfān fī ʿulūmi al-qurʾān*, utgave 3 (Kairo: maktabat ʿīsā al-bābī al-ḥalabī, 1943) V 1, 44.
[36] Se. al-Zurqānī, *manāhil al-ʿirfān*, V 1, 51.
[37] Se. Ibn Qayyim al-Ğawziyya, *Zād al-maʿād* (Beirūt: al-risāla, 1996) V 1, 78.
[38] 96:1-2.
[39] Se. Muhammad Taqi Usmani, *ʿulūm al-Qurʾān*, overs. Swaleh Siddiqui (Karachi: darul ishaʿat, 2000), 186.
[40] Se også fotnote. Taqi Usmani, *ʿulūm al-qurʾān*, 186-7.
[41] For mer info se Taqi Usmani, *ʿulūm al-quʾān*, 197-203.

ʿAbdullāh b. Masʿūd (en av studentene til profeten) ble også bedt om å levere inn sin utgave, men ʿAbdullāh b. Masʿūd nektet å levere inn sin kopi (*muṣḥaf*) og sa: «ved Allāh jeg skal ikke overlevere denne transkripsjonen til dem. Profeten har direkte lært meg mer enn 70 sura. Burde jeg fremdeles overlevere transkripsjonen til dem? Ved Allāh, jeg skal ikke gi dem!».[42] Imām al-Buḫāri gjengir at ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb (den andre kalifen) beretter: «En dag så hørte jeg Hišām b. Ḥakīm resitere kapittelet *furqān* (*sūra furqān*) på en annen måte enn det jeg resiterte på. Vi begge gikk til profeten for å forhøre oss med Ham. Jeg klagde til profeten og sa at Hišām resiterte kapittel *furqān* på en annen måte enn du lærte meg på, og Hišām påstår at han har hørt resitasjonen av deg. Da profeten hørte fra meg og Hišām, godkjente profeten begge variasjonene og sa»: «trolig har Koranen blitt åpenbart i syv variasjoner, *ʾunzila al-Qurʾānu ʿalā sabʿati aḥrufin*».[43]

1.4 Syv variasjoner

Ordet *aḥrufin* som forekommer i utsagnet er flertall av ordet *ḥarf*, og har flere betydninger blant annet «ord» og «bokstav». Selv lærde har tolket utsagnet ulikt og juristen, imām al-Ṣuyūṭī, har angitt en rekke tolkninger uttalt av diverse lærde blant annet syv dialekter.[44] Filolog, Abū ʿAlī al-Fārisī, nevner i verket *Kitāb al-ḥuǧǧa li al-qurrāʾi al-sabʿa* at uttrykket *aḥrufin* har blitt tolket ulikt av lærde, men at en av betydningene er at Koranen ble åpenbart i henhold til dialektene som ble brukt av araberne, og at hensikten med dette var å tilrettelegge åpenbaringen for alle araberne fra ulike stammer og steder.[45] Den kjente sunni lærd, Taqī Usmani, legger til at de syv stammene var følgene. Huḏail, Kināna, Qays, Ḍabba, Tamīm al-Rabāb, Asad b. Ḫuzayma og Qurayš.[46] Taqī Usmani utdyper seg i dette emnet, og det som kan konkluderes av fremstilte tolkninger av *sabʿat aḥruf* er at tolkningene er et utfall av teoretikernes egen innsats (*iǧtihād*) da hverken profeten eller følgesvennene avklarerte betydningen av uttrykket *sabʿat aḥruf*[47] Spørsmålet som gjenstår er hva var målsettingen og utfallet med variasjonene, og skapte variasjonene ulike tolkninger av Koranen?

Koranen uttaler: «Han er det, som lot fremstå blant analfabeter et sendebud fra deres egne rekker».[48] Dette verset kan ha hatt medvirkning i å skape ryktet av analfabetisk Arabia som ble

---

[42] Se. Taqi Usmani, *ʿulūm al-qurʾān*, 157.
[43] Se Ṣaḥīḥ al-Buḫāri. V 3, 122.
[44] Se Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-itqān fī ʿulūm al-qurʾān* (Beirūt: Muʾassasat al-risāla, 2008), 108.
[45] Se Abū ʿAlī al-Fārisī, *kitāb al-ḥuǧǧa li al-qurraʾi al-sabʿa*, utgave 2 (Beirūt: dār al-maʾmūn li al-turāṯ, 1993), V 1, 4.
[46] Taqi Usmani, *ʿulūm al-qurʾān*, 109.
[47] For mer om *sabʿat aḥruf* se. Taqi Usmani, *ʿulūm al-qurʾān*, kapittel 3, 105.
[48] 62:2.

senere vedtatt av muslimsk tradisjon. Tolkeren av Koranen, Muḥammad ʿAlī al-Ṣābūnī, sier følgene: «Araberne på lik linje med mottakeren av åpenbaringen, var analfabeter, de kunne hverken skrive eller lese».[49] Denne klisjeen forklarer at mange arabere kunne hverken skrive eller lese og hadde vanskeligheter med å lære. Det som gjenspeiler sistnevnte er det som er gjengitt om at ʿAbdullah b. Masʿūd lærte en elev å resitere koranen til han kom til ordet *aṯīm* («*syndefull*»), men eleven klarte ikke å uttale ordet på grunn av sin analfabetiske bakgrunn, istedenfor resiterte eleven *yatīm* («*foreldreløs*»). Etter gjentatte ganger ble eleven bedt om å uttale ordet *fāǧir* (et annet uttrykk for «*syndefull*») istedenfor *aṯīm*.[50] Da ulike stammer opplevde vanskeligheter med å uttale andres dialekter ble koranen åpenbart med språket som omfattet alle dialekter som eksisterte på den arabiske halvøya for å gi anledningen til alle å resitere koranen i henhold til deres språklige evner. Dette resulterte i ulike resiteringer av Koranen, men førte ulike resiteringer til ulike betydninger, eventuelt oppfattet den ene stammen sitatene annerledes?

Ibn Quṭayba, argumenterer i verket, *tāwīl muškil al-qurʾān*, for at ulike resitasjoner skapte ulike tolkninger.[51] Den kjente Mālikī teoretikeren, Imām al-šāṭibī, nevner i hans *al-Muwāfaqāt* at koranen ble åpenbart med syv variasjoner for å tilrettelegge for araberne resitasjonen og forståelsen av koranen i henhold til deres evne og kompetanse. Følgesvennen til profeten, Ubayy b. Kaʿb, beretter at profeten møtte Gabriel en dag og sa: «O Gabriel! Jeg har blitt sendt til analfabetisk gruppefolk blant dem er gamle, unge og svake. Noen av dem har aldri lært å lese». Gabriel sa: «O Muḥammad! Koranen er åpenbart med syv variasjoner». Imām al-Šāṭibī kommenterer: «Og dermed var det viktig at åpenbaringen var tilrettelagt araberne på en måte alle kunne forstå, og derfor ble koranen åpenbart i syv versjoner».[52]

Utfallet av variasjonene resulterte i ulike resitasjoner og tolkninger. Det er rapportert at ʿUmar b. al- Ḫaṭṭāb ble spurt om ordet *Taḫawuf* (som forekommer i sura *Naḥl* (kapittel 16, Bien)som betyr («*frykt*»), så en person fra stammen Huḏail svarte på vegene av ʿUmar og sa: «*Taḫawuf*» i vår dialekt betyr «forsvinnende/avta» («*tanāquṣ*») deretter beordret ʿUmar folket skrive ned denne oversettelsen.[53] Det er sant at beretningen til ʿUmar er kritisert av visse lærde for å være svak (*ḍaʿīf*) men det finnes en rekke eksempler hvorav tolkere (*mufassirūn*) av koranen har tolket sitater fra Koranen ulikt basert på diverse resitasjoner. La dette illustreres med følgene

---

[49] Se Muḥammad ʿAlī al-Ṣābūnī, *ṣafwat al-tafāsīr* (Beirut: al-maktaba al-ʿaṣriyya, 2001) V 3, 1512 (62:2).
[50] Se al-Ṣuyūṭī, *ʿulūm al-qurʿān*, 107-8.
[51] Se ʿAbdullāh b. Muslim ibn Qutayba, *tāwīl muškil al-qurʿān* (Beirūt: maktabat al-ʿilmiyya, 1973), 40.
[52] فكذالك يلزم ان ينزل فهم الكتاب والسنة بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب، ولذالك انزل القران علي سبعة احرف Se Ibrāhīm b. Mūsā al-Ṣāṭibī, *al-muwāfaqāt* (Kairo: dār b. ʿAffān,1997) V 2, 138-36.
[53] Se al-Ṣāṭibī, *al-muwāfaqāt*, 139.

eksempel. I første kapittel snakker Koranen om jødenes arroganse i forbindelse med å godta profetens budskap og bruker ordet *ġulf* som et resultat av deres arroganse. Uttrykket *ġulf* er tolket av en rekke *mufassirūn* som stempel (*ṭābiʿ*) eller lokk (*ġaṭāʾ*) som sikter til at jødenes hjerter var forseglet, med andre ord, at skjebnen til jødene var allerede bestemt av Gud. Denne tolkningen innebærer Guds bestemmelse og predestinasjonen, men denne tolkningen var problematisk for Muʿtazila da predestinasjonen ble tilbakevist av dem. Men ordet *ġulf* er også resitert som *ġuluf* og denne resitasjonen gir en annen betydning. Uttrykket *ġuluf* kan riktignok oversettes som: «hjerter med kunnskap», og i forbindelse med jødene, Koranen sikter til, Vil uttrykket bety at kunnskapen jødene satt med var en hinder for dem i forbindelse med å godta profetens budskap. Den første resitasjonen, *ġulf*, promoterer doktrinen om predestinasjon. For å unngå en tolkning som legger til grunn predestinasjon, valgte Muʿtazilī tolkeren, al-Kaššāf, å tolke sitatet ut ifra resitasjonen *ġuluf* og ikke *ġulf*.[54] Det tyder sterkt på at profeten ikke tolket hele Koranen for følgesvennene ellers hadde første generasjonen hatt en fast tolkning å forholde seg til. Det legges merke til at varierende resitering skapte et bredere tolkebane for tolkere, men leksikalske variasjoner var ikke det ene elementet som skapte åpning for tolkning. Innholdet av versene vises også til å være diskutabel, og dermed fremstår koranen med to typer vers, utvetydige vers (*muḥkam*) og tvetydige vers (*mutašābih*).

2.1 Klare og tvetydige vers

Koranen siterer: «Han har åpenbart deg skriften. Der finnes skriftsteder som er klare og utvetydige, som er bokens ryggrad, og andre, (som må tolke) i samklang med disse».[55] Det verset sikter til er at budskapet av Koranen er fordelt i to kategorier, den ene er klare og utvetydige persepsjoner, og denne typen kalles for *muḥkamāt. Muḥkamāt* er arabisk uttrykk som stammer fra ordet *ḥkama,* som rommer flere betydninger, men i denne sammenhengen betyr uttrykket «avklarte vers som ikke trenger av forklaring».[56] Noen lærde mener at *muḥkamāt* er vers som ikke avskaffes og markerer tillatelser og forbud. Andre mener at *muḥkamāt* er vers som må implementeres og som ikke trenger noen forklaring.[57] Imām al-Ṣuyūṭī diskuterer uttrykket *muḥkamāt* og nevner en rekke lærde med ulike tolkninger av *muḥkamāt*.[58]

---

[54] Se ibn Kaṯīr, *tafsīr al-Qurʾān*, V 1, 174-5.
[55] 3:5.
[56] Se Muḥammad al-Ṭāhir ibn ʾĀšūr, *al-taḥrīr wa al-tanwīr* (Tunisia: dār al-našr, 1984), 153.
[57] Se John Wansbrough, *Quranic Studies* (New York: Prometheus Books, 2004), 149.
[58] Se al-Ṣuyūṭī, *ʿulūm al-qurʾān*, 425.

Uavhengig av hva ordet *muḥkamāt* betyr, så hersker det en enighet blant muslimske lærde om at utvetydige vers (*muḥkamāt*) er vers som må implementeres og ikke har behov for å tolkes. For eksempel, i koranen står det: «Dere som tror, alkohol, gambling, alter-stener og spådomspiler er en gru og et Satans verk. Unngå det, at det må gå dere godt!».[59] Verset er klar og tydelig om at alkohol og gambling må avstås, og trenger ikke noe form for tolkning. Den andre kategorien er tvetydige vers (*mutašābihāt*). Dette er vers med to eller flere mulige betydninger og hverken Koranen eller utsagnene til profeten oppklarer hvilken av betydningene verset sikter til. Tolkeren, ibn ʿĀšūr, forklarer *mtašābihāt* følgene: «Og da vet vi at tvetydige vers (*mutašābihāt*) er det som er uklart i betydningen».[60] Det vil si at tvetydige vers (*mutašābihāt*) er vers med flere betydninger som til syvende og sist fører til diverse tolkninger. Ibn ʿĀšūr kommenterer videre: «Og tvetydige vers (*mutašābihāt*) er det motsatte av utvetydige vers (*muḥkamāt*) fordi *mutašābihāt* består av lignende betydninger at det hindrer å nå budskapet, og det er tolkningen av verset, i mitt syn».[61] Noen lærde mener at tvetydige vers (*mutašābihāt*) er enestående alfabeter som forekommer i starten av noen kapitler, mens andre mener at det er vers som inneholder beskrivelsen av dommedagen, Antikrist, eller Guds attributter.[62] Uavhengig av hva definisjonen av tvetydige vers (*mutašābihāt*) skal være, er fortolkerne enige om at tvetydige vers (*mutašābihāt*) er uklare i sine betydninger. Enten er selve sitatet uklart eller kommer uklarheten av andre sitater som uttrykker det motsatte.

For eksempel, sier Koranen: «Der er ingenting som Han! Han hører- er observant»[63], men samtidig er Gud beskrevet med hender, øyner, ansikt, føtter og har tatt plassen på tronen, og mange andre attributter. Så, når ingenting er lik Gud, hva vil hans «øyner», «ansikt» innebære? Tolkningen av Guds attributter skapte store diskusjoner etter profetens bortgang, hverken følgesvennene til profeten eller deres elever, *tabiʿūn*, tok stilling til slike kritiske spørsmål. Muslimer begynte å diskutere og tolke tvetydige vers ved bruk av skolastisk teologi, noe som resulterte i sekter i islam. Tradisjonalistene tok ikke stilling til slike vers og forholdt seg til første og andre generasjonens ståsted. «Muʿtazilittene bekreftet disse attributtene som abstrakte mentale størrelser, men intet guddommelig attributt som forble i det guddommelige vesenet. Dette kalte de, Guds enhet»[64]. Mens antropomorfistene ga Gud attributter tilsvarende

---

[59] 5:92.

[60] فعلمنا ان المتشابهات هي التي لم يتضح المقصود من معانيها Se ibn ʿĀšūr, *al-taḥrīr wa al-tanwīr*, V 3, 155.

[61] والمتشابه مقابل المحكمات، فهي التي دلت علي معان تشابهت في ان يكون كلا منها هو المراد.....فلا يتبين الغرض منها، فهاذا وجه تفسير الايه فيما اري Se ibn ʿĀšūr, *al-taḥrīr wa al-tanwīr*, V 3, 155.

[62] Se ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddimah*, 884-89.

[63] 42:9.

[64] Se ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddimah*, 889.

skapelsens attributter. «Det sies at noen av dem til og med har sagt: «Bevar meg for snakket om Guds skjegg og genitalia! Spør meg om hva som helst annet».[65] Mer om Muʿtazila og tradisjonalistene skal avhandlingen ta for seg i neste kapittel, men hensikten med denne fremstillingen er å fremlegge ulike tolkninger som oppsto på bakgrunnen av tvetydige sitater (*mutašābihāt*).

Et annet eksempel er Jesu korsfestelse. koranen uttrykker følgene: «Se, vi har drept Messias, Jesus, Marias Sønn, Guds sendebud! Men de drepte ham ikke, og de korsfestet ham ikke, men det fortonet seg slik for dem. De som er uenige om ham, er i tvil med hensyn til dette. De har ingen kunnskap om det, men følger formodninger. De har ikke drept ham med sikkerhet. Tvert imot, Gud tatt ham til seg. Gud er mektig-vis».[66] Verset er tydelig på at Jesus ikke ble drept, men det at det fortonet seg slik for dem, er utydelig. For noen tolkere kan det bety at Jesus ble tatt opp til himmelen før pågripelsen (av en annen som lignet Jesus), og denne posisjonen holder en rekke tradisjonalister, som blant annet ibn Kaṯīr.[67] Eller kan det bety at selve nyheten av henrettelsen var tvilsom for drapsmennene som betyr at det ble planlagt å fange Jesus, men gjennomførelsen av planen var usikkert og denne tolkningen er en av tolkningene ibn ʿĀšūr står for.[68] Andre tolkere presenterer et kristen-doketismisk synspunkt og mener at Jesus ble korsfestet og døde ikke på korset, men det kun fortonet seg slik for dem, og i dette tilfellet vil korsfestelse (*ṣalb*) fremstå metaforisk. Koranfortolkeren, ʿAbdul-Māǧid Dārī Ābādī, uttaler følgene: «Crucifixion is the act of putting to death by nailing to a cross».[69] med andre ord, så innebærer ordet *ṣalb* («*korsfestelse*») en betydning av døden via korsfestelse.

Så, ifølge sistnevnte tolkning vil det bety at Jesus verken ble henrettet før korsfestelsen eller under korsfestelsen, men det tydet slik for dem og denne tolkningen presenterer, Šabbīr ʿAlī.[70] Ibn ʿĀšūr kommenterer at siden utvetydige vers (*muḥkamāt*) er avklarte saker er det ikke behov for å tolke slike vers, men siden tvetydige vers (*mutašbihāt*) innebærer uklare saker finner man rom til å tolke og utøve *iǧtihād* for å komme frem til den riktige tolkningen, i følge den som utøver *iǧtihād* (*muǧtahid*).[71] *Iǧtihād* vises til å være obligatorisk i lyset av dette utsagnet hvor profeten ba for ibn ʿAbbās og sa: «O Allāh skjenke på ham kunnskapen av boken- koranen».[72]

---

[65] Se ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddimah*, 895.
[66] 4:156.
[67] Se ibn Kaṯīr, *tafsīr al-Qurʾān*, V 1, 764-66.
[68] Se ibn ʿĀšūr, *al-taḥrīr al-tanwīr*, V 6, 21-22.
[69] Se Maulana Abdulmajid Daryabadi, *Tafsīr ʾUl qurʾān*: *Translation and Commentary of the Holy Qurʾān* (karachi: daarul-ishaat, 1991) V 1, 386.
[70] Shabir Ally, Sunni lærd spesifisert i Koran og Bibel tolkning, utdannet fra University of Toronto.
[71] Se ibn ʿĀšūr, *al-taḥrīr wa al-tanwīr*, V 3, 155-8.
[72] Se Ṣaḥīḥ al-Buḫārī. V 1, 26.

I følge imām al-Šāṭibi, så består utvetydige vers (*muḥkamāt*) av klare befalinger fra Gud og profeten, mens tvetydige vers (*mutašābihāt*) er to typer. Den ene typen er de utydelige sitatene som kun faller under Guds kunnskap, som for eksempel enestående alfabeter (*ḥurūf al-muqaṭṭaʿāt*) som forekommer i starten av visse kapitler. Han argumenterer for at betydningen av slike alfabeter kan spekuleres, men at man aldri kan nå den egentlige betydningen da det ikke finnes kategoriske kilder som angir betydningen. Den andre typen er uklare sitater og denne typen omfatter alt utenom enestående alfabeter.[73] For eksempel, i koranen står det: «Gud er deres Herre! Han som skapte himmel og jord på seks dager. Så tok plass på tronen».[74] Nå, hva vil «tok plass» på tronen innebære, og hvordan skjedde dette? Hverken profeten eller følgesvennene tok initiativ til å gå nærmere inn på slike problemstillinger, men etterkommere stilte seg kritisk til det.[75] Ibn Qutaybas syn, derimot, er at alle uklare vers er tolkbare da følgesvenner til profeten har tolket til og med enestående alfabeter (*ḥurūf al-muqaṭṭaʿāt*).[76] I motsetning til al-šāṭibī, så mener ultra-ortodokse teoretikeren, ibn Ḥazm, at det ikke er rom for å tolke enestående alfabeter under noen omstendigheter. Ibn Ḥazms konservative ståsted skyldes at han var en tilhenger av den ultra ortodokse skolen (*Ẓāhirī*) som til og med tilbakeviste analogitrekning, *qiyās*, noe tradisjonalistiske tradisjonen tok i bruk i *iǧtihād*[77] Årsaken til Ibn Ḥazms ultra konservative ståsted i forbindelse med dette er at Kalifen ʿUmar selv forbød andre å tolke enestående alfabeter.[78] Det tyder på at fremstilte uenigheten mellom ibn Ḥazm og imām al-Šāṭibi stammer fra følgesvennene til profeten.

Ifølge ibn ʿAšūr så er hele målsettingen med å innføre tvetydige sitater (*mutašābihāt*) i tradisjonen, nettopp å gi rom til å utøve *iǧtihād* og trekke lærdom fra sitatet i henhold til konteksten *muǧtahidd-en* befinner seg i: «Og den andre årsaken til at tvetydige vers (*mutašābihāt*) er innført er å skape kompetanse og evne til å tolke, utforske og trekke lærdom av sitatet (*istinbāṭ*) til alle tider.[79] På denne måten vil tvetydige sitater tolkes ulikt i henhold til konteksten *muǧtahidd-en* befinner seg i. I henhold til muslimsk teologi, så skal Koranen være universell og allmenngyldig, med andre ord tilrettelagt for alle tider og steder, og Ibn ʾAšūrs tolkning av sist nevnte vers belyser denne teologiske påstanden. Muhammed var kompetent

---

[73] Se ibn ʿĀšūr, *al-taḥrīr wa al-tanwīr*, V 3, 156.
[74] 7:52.
[75] Mer om dette kommer senere i avhandlingen.
[76] Se ibn Qutayba, *tāwīl muškil al-qurʾān*, 67.
[77] Se ibn Ḥazm al-ʾAndalusī, *al-iḥkām fī ʾuṣūli al-aḥkām* (Beirūt: dār al-ʾāfāq al-ǧadīda,1983) V 8, 2-3.
[78] Se ibn Ḥazm, *al-iḥkām fī ʾuṣūl al-aḥkām*, V 4, 121-28.

[79] ثانيهما تعويد حمله هذه الشريعة، وعلماي هذه الامة، بالتنقيب والبحث واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة، حتي تكون طبقات علماي الامة صالحة في كل زمان.....فيكونوا قادرين علي استنباط الاحكام التشريعية Se ibn ʾAšūr, *al-taḥrīr wa al-tanwīr*, V 2, 158.

nok til å tolke hele koranen for følgesvennene og kunne valgt å fastslå en tolkning som etterkommere måtte forholde seg til, men isteden skapte Muhammed en bred tolkebane for følgesvennene og etterfølgerne for å implementere budskapet av koranen i henhold til tid og sted, slik ibn ʿAšūr la frem. Hittil har avhandlingen forsøkt å oppspore roten av fremveksten og hensikten med *iǧtihād*, ved å drøfte de syv måtene å resitere Koranen på samt tvetydige og utvetydige sitater. Neste delkapittel skal analysere fremveksten av *iǧtihād* fra Sunnaen til profeten.

3.1 Sunnaen til profeten

I Koranen er profeten, Muhammed, fremstilt som et forbilde og nåde for hele menneskeheten. Han ble sendt for å veilede mennesker til Guds glede, og fraråde dem handlinger som vreder Gud (*bašīr* og *naḏīr*). Selv koranen uttaler: «I Guds sendebud har dere hatt et godt eksempel, for den som setter sitt håp til Gud og den ytterste Dag, og stadig kommer Gud ihu».[80] Ifølge koranen ble profeten sendt for å redigere på troen til daværende mennesker, men også å skape en endring i deres vaner og levemåte. Det vil si en levemåte som trekker Guds glede, og ikke Guds vrede. Det er derfor man legger merke til at Koranen fordømmer den gamle levemåten til araberne og kaller den for, *jāhiliyya* (arroganse tiden): «Hold dere hjemme. Stas dere ikke opp som i fordums hedensk tid (*jāhiliyya al ʾūlā*!».[81] Tolkeren, Muḥammad ʿAlī al-Ṣābūnī, kommenterer verset og sier: «Verset ble rettet mot muslimske kvinner, og advarte muslimske kvinner mot å gå ut lettkledd slik de pleide å gjøre før islam sin ankomst (*jāhiliyya*)».[82] Ordet *jāhiliyya*, i utgangspunktet, stammer fra uttrykket *jhl* og betyr uvitenhet, men denne betydningen forekommer i motsetningen til kunnskap (*ʿilm*). Det som belyser dette er det som er berettet av ʿAbdullāh og Abū Mūsā at profeten sa: «når tiden (dommedagen) nærmer seg vil uvitenhet (*jahl*) spre seg, og kunnskap (*ʿilm*) vil oppheves.....».[83]

I dette utsagnet blir ordet *jahl* oversatt som uvitenhet, og det skyldes at profeten bruker ordet *jahl* (uvitenhet) i motsetningen til *ʿilm* (kunnskap). Men, når uttrykket (*jahl*) blir brukt i motsetningen til uttrykket *ḥilm* (god atferd) vil ordet *jāhiliyya* bety, barbarisme og dårlig atferd.[84] Når profeten og hans følgesvenner uttalte seg om *jāhiliyya*, så siktet de mot betydningen av barbarismen som fantes på den arabiske halvøya før Islams ankomst. Det som belyser sistnevnte er da Ǧaʿfar b. ʾAbī Ṭālib ledet første emigrasjonsgruppen til Etiopia, og

[80] 33:21.
[81] 33:33.
[82] Se al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-Tafāsīr*, V 2, 1083.
[83] Se Ṣaḥīḥ al-Buḫārī, V 9, 48.
[84] Se Goldziher. *Muslim Studies*, V 1, 201-207.

konfronterte kongen, Nağāšī, med følgene tale: «O konge! Vi var blant usiviliserte mennesker (*kunnā qauman ahlū jāhiliyyatin*). Vi tilba statuer og spiste avdøde dyr og utførte skamfulle handlinger og sådde splid mellom familiemedlemmer. Vi viste ingen respekt for naboer og de sterke undertrykket de svake. Vi levde i denne tilstanden til Allāh sendte en profet blant oss og vi hadde kjennskap til både han og hans slekt, og ikke minst var vi kjent med hans lojalitet og pålitelighet. Han lærte oss å være ærlige, oppriktige, og å være brobyggere med våre familiemedlemmer og slektninger og ikke utføre skamfulle handlinger, og tilbe en Gud».[85] Det legges merke til at Ğaʿfar b. ʾAbī Ṭālib bruker uttrykket *jāhiliyya* for u-moral handling og barbarismen araberne var preget av før de ble kjent med islam. Det er også gjengitt at da følgene vers ble åpenbart: «Vis overbærenhet! Påby det som anses godt! Vend deg bort fra de uvitende! (*ğāhilīn*)», så spurte profeten, Gabriel: «Hva skal dette bety, O Gabriel»? Gabriel svarte: «Gud har sannelig beordret deg om å tilgi de som er urette mot deg, være gavmild mot de gjerrige og at du skal være brobygger på tvers av relasjoner».[86]

Nå, araberne i Mekka (Quraiš), i motsetning til Muhammed og hans følgesvenner, oppfattet overhodet ikke deres vaner og levemåte som usivilisert og barbarisk slik følgesvennene til Muhammed gjorde. Deres forfedre ble, tvert imot, ansett som gløgge og forbilde for påfølgende generasjon. Denne barbariske betydningen av uttrykket, *jāhiliyya*, var noe Muhammed selv innførte. Det er rapportert i biografi boken, *sīrat ibn Hišām*, at Quraiš kom til Abū Ṭālib, onkelen til Muhammed, med følgene klage: «O Abū Ṭālib! Du er trolig en mann som fortjener respektert. Du eier ære blant folket, og vi har bedt deg gjentatte ganger om å forby din nevø med å utføre misjon (*daʿwa*). Vi vil absolutt ikke tåle å høre ham sjikanere våre forfedre, og latterliggjøre våre gløgge (*watasfīhi ʾāḥlāminā*)».[87] For Quraiš, så var deres forfedre gløgge og forbilde for deres etterkommere, og absolutt ikke usiviliserte og barbariske slik Muhammed og hans følgesvenner karakteriserte dem. Et annet eksempel er av det Maʿrūr beretter at: «En dag så jeg Abū Ḏarr med iført plagg (*burd*), og hans tjener hadde også på seg plagg, så sa jeg: «O Abū Ḏarr! Bare hvis du tok av plagget på din tjener og brukte plagget selv, du hadde sett fin ut, og kanskje gitt ham et annet plagg». Abū Ḏarr sa: «Det skjedde en krangel mellom meg og en annen som hadde ikke-arabisk opphav, og jeg uttalte meg nedlatende mot hans mor. Mannen klagde til profeten, så profeten spurte meg: «Brukte du nedlatende tone om hans mor»? Jeg svarte: «ja». Profeten sa: «Du har fremdeles ignoranse (*jāhilyya*) i deg.....».[88] Kommentaren

[85] Se Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al- Būṭī, *fiqh al-sīra al-nabawiyya*, utgave 14 (Kairo: dār al-salām, 2004), 91.
[86] Se ibn Kaṯīr, *tafsī al-Qurʾān*, V 2, 368.
[87] Se Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik ibn Hišām, *al-sīra al-nabawiyya* (Beirut: dār al-ğīl, 1975) V 1, 240.
[88] Se Ṣaḥīḥ al-Buḫārī. V 8, 16.

av Buḫārī, ibn Ḥağar, nevner i *fatḥ al-bārī* at det sies at denne ukjente mannen var etiopieren, Bilāl b. Rabāḥ. Og i en annen fortelling (*ḥadīṯ*), så står det at Abū Darr brukte rasistisk uttrykk som: «O sønnen til hu svarte dama, (*ya ibn al-sawdāʾ*).[89] Det legges merke til at Muhammed bruker uttrykket *jāhiliyya* for Abū Ḏarrs rasistisk og nedlatende uttalelser. Denne endringen av gamle vaner som ble innført i det arabiske samfunnet av profeten ble senere kalt for *Sunna tu rasūli Allāh* (profetens Sunna).

Uttrykket *Sunna* stammer mest sannsynlig fra verbet *Sanna* som betyr praksis og levemåte, og dette forekommer i en av tradisjonene til profeten: «Dere vil følge praksisen (levemåten) til dem før dere.....».[90] Dette viser at araberne brukte dette uttrykket for å vise til praksisen til deres forfedre. Denne nye tradisjonen Muhammed innførte i arabiske samfunnet som besto av ideologi og levemåte, skapte barriere blant araberne og fordelte dem i to grupper, troende og ikke troende (*muslim* og *kāfir*). Det vil si at alle som nektet å tro på Muhammeds budskap, Koranen og Sunnaen, ble kalt for (*kāfir*), og de som godtok hans budskap og levemåte ble kalt for (*muslimūn -muʾminūn*). Profetens lære (Sunna), på lik linje med koranen, var en primærkilde for følgesvennene til profeten. Det legges dermed merke til gjentatte ganger at når følgesvennene skulle bevise en påstand, så refererte de til koranen og profetens lære (Sunna). Et eksempel på dette er det Imām Muslim gjengir i hans *al-Ṣaḥīḥ* at ʿAbdullāh b. Šaqīq beretter at ʿAbdullāh b. ʿAbbās en dag holdt tale (*ḫaṭabanā*) etter *ʿasr* bønnen til sola gikk ned og stjernene i himmelen var vel tilsynelatende. Så en beduin protesterte og sa: «tiden til nest siste bønnen (*maġrib*) har inntruffet!». Ibn ʿAbbās svarte: «skal du lære meg praksisen til profeten? (*ʾatuʿallimunī al-sunna*) jeg så profeten slå sammen to- bønn![91]

Uttrykket, Sunna, ble senere mer omfattende i motsetning til begrepet *ḥadīṯ*. *Ḥadīṯ* ble kun brukt for profetens uttalelser, mens Sunnaen ble brukt for både profetens uttalelser og profetens praksis.[92] Islamsk teologi (*ʿaqīda*) og rettsvitenskap (*fiqh*) ble senere basert på koranen, og uttalelsene og praksisen til profeten. Lærde som spesifiserte seg i profetens uttalelse, (*ḥadīṯ*) ble kalt for *muḥaddiṯūn*, mens andre som mestret praksisen til profeten ble kalt for *fuqahāʾ*. ʿAbd al-Raḥmān b. Al-Mahdī karakteriserte de tre teologiske autoriteter, Sufyān al-ṯawrī, al-ʾAwzāʿī og Mālik b. ʾAnas med følgene uttalelse: «At den første var en mester i *ḥadīṯ*, men ikke i Sunna». Det vil si at Sufyān al-ṯawrī mestret å samle profetens uttalelser uten å være

[89] Se Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī, *fath al-bārī šarḥ ṣaḥīḥ al-buḫārī* (Kairo: al-maktaba al-salafiyya, mangler) V 10, 465-8.
[90] Se Manāʿ b. Hilāl al-Qaṭṭān, *Tārīḫ al-tašrīʿʿ al-islāmī* (Kairo: maktaba al-wahba, 2001), 71.
[91] Se Muslim b. Ḥağğāğ, *Ṣaḥīḥ muslim* (Riyadh: dār ṭayyiba, 2006), 320.
[92] Se Goldziher, *Muslim Studies*, V 2, 24-25.

autoritet i å skape normer av profetens uttalelser. Den andre var: «*imam fī-al-sunna wa laysa bi-imam fi-al-ḥadīṯ*». Det vil si at han mestret islamsk rettsvitenskap (*fiqh*), men mindre oversikt i *ḥadīṯ*. «Mens Mālik b. ʾAnas mestret både *Sunna* og *Ḥadīṯ* (*imam fihimā ǧamīʿan*)».[93]

Sunnaen til profeten fikk en guddommelig status av koranen, og ble dermed oppfattet som en levende kommentar av koranen blant følgesvennene. Selv koranen uttaler: «Det sendebud gir dere, ta det. Og hold dere borte fra det han forbyr dere».[94] Og i et annet kapittel uttaler koranen følgene om profetens status for de troende: «I Guds sendebud har dere hatt et godt eksempel, for den som setter sitt håp til Gud og den ytterste dag».[95] Og i kapittel 53 blir profetens uttalelser fremstilt som en åpenbaring i seg selv. «Ei taler han av eget påfunn! Dette er intet annet enn en åpenbaring som er åpenbart».[96] Ibn kaṯīr, kommenterer verset slik: «Det vil si at profeten uttaler seg ikke av sin egen vilje eller av sin egen mening, men heller en åpenbaring fra Gud» (*ay mā yaqūlu qaulan ʿan hawan wa ġarḍin*).[97]

En av nærvennene til profeten, ʾAnas b. Mālik, sier: «Godta mine uttalelser! For jeg har mottatt uttalelsene fra profeten, og han fra engelen Gabriel som igjen mottok dem fra Gud».[98] Denne guddommelige oppfatningen av Sunnaen oppmuntret følgesvennene til å ikke bare observere Sunnaen, men også notere Sunnaen til profeten. Imām Aḥmad rapporterer i hans *musnad* at ʿAbdullāh b. ʿAmr beretter: «Jeg pleide å skrive alt jeg hørte fra profeten, men Quraiš ba meg slutte, og sa: «Du skriver alt du hører fra profeten, men profeten er et menneske og snakker også i sinne (det vil si at også han kan tabbe i hans uttalelser)». Så jeg sluttet å skrive og nevnte det til profeten en dag, så sa profeten: «Jeg sverger på Han som eier mitt liv. Det jeg uttaler er kun sannheten!».[99] Saʿd b. Hišām spurte kona til profeten, ʿĀʾiša, om karakteren til profeten som er nevnt i koranen, følgene: «Du har en høy karakter», så ʿĀʾiša svarte: «Hans karakter gjenspeilet og reflekterte koranen, *kāna ḫuluquhū al qurʾān*», det vil si at praksisen til profeten tolket innholdet av koranen.[100] Dette forklarer hvorfor fremmed kultur og fremmed levemåte var totalt avvist i Medina, og all praksis som motsa profetens lære ble totalt tilbakevist, og betraktet som kjetteri (*bidʿa*). Selv ʿĀʾiša beretter at profeten sa: «De som praktiserer noe som ikke stammer fra oss blir totalt avvist».[101]

---

[93] Se Goldziher, *Muslim Studies*, V 2, 25.
[94] 59:7.
[95] 33:21.
[96] 53:3-4.
[97] Se ibn kaṯīr, *tafsīr al-Qurʾān*, V 4, 315.
[98] Se Goldziher, *Muslim Studies*, V 2, 31.
[99] Se ibn Kaṯīr, *tafsīr al-Qurʾān*, V 4, 315.
[100] Se ibn Kaṯīr, *tafsīr al-Qurʾān*, V 4, 517.
[101] Se Ṣaḥīḥ al-Buḫārī. V 3, 184.

Denne guddommelige oppfattelsen av Sunnaen oppmuntret følgesvennene til å memorere, observere og implementere Sunnaen til profeten til punkt og prikke, men likevel i henhold til deres tilpassende tolkninger (*iğtihād*). Det er rapportert at ʿAbdullāh b. ʿUmar ble spurt av hans kompanjong, ʿUbayd b. Ğurayğ, at: «jeg ser deg praktisere fire handlinger som jeg ikke har sett andre prestere. Det første er at du kun tar på de sørlige hjørnene til *Kaʿba*. Videre, så har jeg

lagt merke til at du er opptatt med å ta på deg solbrente sandaler. Jeg har også lagt merke til at du farger skjegget gult, og til syvende og sist så utroper du *ihlāl* (utropelsen muslimer utfører på pilegrimsreisen) den åttende dag av måneden, *ḏī al-ḥiğğa*, mens andre starter fra starten av måneden». ʿAbullāh b. ʿUmar svarte: «Når det gjelder *Kaʿba*, så har jeg observert profeten bare røre de to hjørnene, og når det gjelder sandaler så har jeg sett profeten ta på seg sandaler uten hår, og utførte renselse (*wuḍū*) med dem. Jeg har også sett profeten farge håret sitt gult og dette er årsaken til at jeg praktiserer det samme. Når det gjelder *ihlāl*, så har jeg aldri hørt profeten utføre *ihlāl* før reisen».[102] Det er også rapportert at ʿAbdullāh b. ʿUmar en dag hørte en person uttale det rituelle etter han nyste og sa: «All lovprisning til Gud, og velsignelser og hilsener til profeten, *Alḥamdu-li-Allāh wa al-ṣalātu wa al-salāmu ʿalā rasūi Allāh*», så ʿAbdullāh b. ʿUmar reagerte med å si: «Kjære deg! Det er ikke slik profeten har lært oss å si etter nysing! Han har kun lært oss å lovprise Gud. Han har ikke bedt oss om å sende velsignelser og hilsener (*Ṣalāt wa al-salām*) til ham![103]

Det legges merke til at begge eksemplene utlyser ultra-konservatismen til ʿAbdullāh b. ʿUmar for han tilbakeviser alle handlinger som ikke kan kobles direkte til profeten til tross for at følgesvennene praktiserte handlingen, noe som i seg selv tyder sterkt på at de enten så eller hørte det fra profeten. Det første eksemplet viser at ʿAbdullāh ville kun forholde seg til de ritualene han hadde observert av profeten, uavhengig av hva andre følgesvenner gjorde. I det eksempelet irettesatte ʿAbdullāh på vedkommende sin reaksjon etter nysingen som ikke var i tråd med profetens lære (*Sunna*), etter ʿAbdullāhs mening. Dette er bare noen eksempler blant mange eksempler av følgesvennene til profeten hvor følgesvennene forholdt seg nøye til kun det de observerte, og deres ulike oppfatninger av Sunnaen resulterte i deres tolkning. Nå, historikere fordeler Muhammeds biografi i to tidsepoker, nemlig Mekka perioden og Medina perioden, hvorav Mekka perioden handlet mer om forkynnelse og misjon (*daʿwa*). Det vil si at Muhammed og hans tidligere følgesvennene var mer opptatt av å invitere folk til denne nye tradisjonen Muhammed forsøkte å innføre. Mens Medina perioden besto mer av å skape normer

[102] Se Goldziher, *Muslim Studies*, V 2, 30.
[103] Se Muḥammad b. ʿIsā al-Tirmiḏī, *Sunan al-tirmiḏī*, (Beirut: Dār al-Ġarb al-islāmī, 1998) V 4, 378.

og regler av tradisjonen ved bruk av *iğtihād* som resulterte i ulike tolkninger blant følgesvennene til profeten. Denne nye tradisjonen profeten innførte fikk sitt fotfeste i Medina.

3.2 Sunnaen får sitt fotfeste i Medina

For muslimer så fremstår deres profet, Muhammed, som et menneske med direkte kommunikasjon med Gud, og innebærer ingen mangel på etiske grunnverdier.[104] Det at Muhammed beregnes som en syndefri person, og at Sunnaen er en annen type åpenbaring, forklarer hvorfor følgesvennene var så nøye med å notere, implementere og ikke minst bevare Sunnaen til deres profet. I motsetning til koranen ble Sunnaen stort sett memorert, men enkelte følgesvenner som ʿAbdullāh b. ʿAmr b. ʿĀṣ pleide også å notere uttalelsene til profeten slik det ble nevnt tidligere. Disse notatene ble kalt for *ṣuḥuf* (transkripsjoner).[105] Selv ʿAbdullāh b. ʿAmr uttaler: «Det mest skjær til meg er *al-ṣaḥīfa al-ṣādiqa*». *Al-ṣaḥīfa al ṣādiqa* var en samling av alle uttalelsene til profeten som ʿAbdullāh b. ʿAmr hadde notert.[106] Ifølge muslimske historikere så kan denne *ṣaḥīfa* ha bestod av omlag 700 tusen *ḥadīṯ*.[107] Selv Abū Hurayra må innrømme: «Jeg var den som berettet mest *ḥadīṯ* blant følgesvennene til profeten, men ʿAbullāh b. ʿAmr pleide å notere uttalelsene til profeten mens jeg memorerte uttalelsene.[108] Det tyder på at Sunnaen til profeten fikk sitt fotfeste og guddommelig oppfatning i Medina og ikke i Mekka, ettersom følgesvennene i Mekka var mer opptatt av å nedskrive koranen. Koranen ble selvfølgelig også nedskrevet i Medina, men fokuset var mer gitt til koranen i starten og ikke til Sunnaen. Man finner beretninger som henviser til et forbud mot nedskriving av profetens uttalelser i Mekka da fokuset lå mer på koranen og ikke Sunnaen til profeten. Det begrunnes med at profeten forbydde følgesvennene å notere hans uttalelser i starten, dette for å forhindre skribentene mot å blande profetens uttalelser med selve Koranen. Men senere, da islam fikk sitt fotfeste i Medina tillot Muhammed følgesvennene å notere alt han sa.[109] De av følgesvennene som var mest opptatt av å nedskrive profetens uttalelser ble senere kalt for *muḥaddiṯūn*.

Abū Hurayra, som omfavnet islam ikke så lenge før profetens bortgang, berettet omtrent 5. 300 *ḥadīṯ*. ʿAbdullah b. ʿUmar, som ble født i Mekka og omfavnet islam i sin barndom, berettet omtrent 2. 600 *ḥadīṯ*. Mens Anas b. Mālik som senere ble tjeneren til profeten rapporterte 2.

---

[104] Se Jonathan Brown, *Hadith*: *Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld Publications, 2009), 9.
[105] Mer om dette se Goldziher, *Muslim Studies*, V 2, 23.
[106] Se M. Al-Qaṭṭān, *Tārīḫ al-tašrīʿ*, 108.
[107] Se M. Al-Qaṭṭān, *Tārīḫ al-tašrīʿ*, 107.

[108] Se M. Al-Qaṭṭān, *tārīḫ al-tašrīʿ*, 107.
[109] Se al-Ḏahabī, *Siyar aʿlām*, V 4, 43.

300 *ḥadīṯ*. Og kona til profeten, ʿĀʾiša, rapporterte omtrent 2. 300 *ḥadīṯer* fra profeten. ʿAbdullāh b. ʿAbbās, fetteren til profeten, berettet omtrent 1. 700 *ḥadīṯer*.[110] Alle følgesvennene var opptatt av deres profets Sunna og å lære bort hans Sunna, men sistnevnte profiler var enda mer engasjerte i å notere profetens fortellinger i motsetning til andre. Det at følgesvennene var så opptatt med Sunnaen til profeten utlyser hvor betydelig Sunnaen til profeten var for dem, og at alt uten om Sunnaen til profeten ble betraktet som kjetteri (*bidʿa*). Da profeten en dag ledet morgen bønnen og deretter formanet publikum. Øynene til publikum var fulle av tårer og alles hjerter skalv. Så en blant tilhørerne sa: «O Guds budbringer! Denne formaningen er tilsvarende formaningen til han/hun som tar avskjed, så gi oss en siste råd». Så profeten svarte: «jeg ber dere om å frykte Gud, og å være absolutt lydige til deres leder selv om han skulle være en etiopier. Dere som vil leve etter min bortgang vil oppleve store korrupsjoner, så det er deres oppgave å holde fast i min Sunna og Sunnaen til de rettskaffende kalifene, bit i det med deres tenner. Og jeg advarer dere mot innovasjon (*bidʿa*), for hver eneste innovasjon fører til villfarelse, og villfarelse vil havne i helvete.[111]

Handlinger med mangel på referanse fra koranen og Sunnaen til profeten ble dermed totalt tilbakevist av folket i Medina. Og det er årsaken til at Medina ble senere kalt for *dār al-Sunna* (oppholdsstedet av Sunna), og utelukket alle typer innovasjoner. Ifølge noen beretninger så erklærte profeten Medina til å være et hellig sted (*ḥaram*) for muslimer, og uttalte følgene: «De som innfører innovasjoner (*bidʿa*) i det hellige stedet må Guds, englenes og alle menneskenes forbannelser være over dem.[112] Ifølge en annen beretning så begrenser profeten det hellige stedet (*ḥaram*) for muslimer hvor profeten uttaler: «Medina er et hellig sted (*ḥaram*) mellom fjellet *ʿAyn og ṯawr*.[113] Det er kjent at Mālik pleide å foretrekke folkets praksis i Medina fremfor svake beretninger (*ḥadīṯ al-ḍaʿīf*), det vil si at når Mālik mottok en svak beretning som ikke samsvarte med praksisen til folket i Medina, så foretrakk han praksisen til folket fremfor svake beretningen, (*ʿamal ahl al-Madīna*).[114] Det er også gjengitt at ʿAbdullāh b. Maʿūd sa: «Vær lydig (*ittabiʿū*) og ikke finn på forsettlig innovasjoner! For Sunnaen er tilstrekkelig for dere».[115] Nå, profetens lære som ble observert, memorert og nedskrevet av følgesvennene ble oppfattet i henhold til deres *iǧtihād*. Men spørsmålet som burde stilles er om profeten godtok deres ulike tolkninger, og hvis, så hvilken type *iǧtihād* ble godtatt? Med andre ord, kunne følgesvennene

[110] Se Brown, *Hadith: Muhammad´s Legacy*, 19.
[111] Se Goldziher, *Muslim Studies*, V 2, 35.
[112] Se Goldziher, *Muslim Studies*, V 2, 26.
[113] Se Goldziher, *Muslim Studies*, V 2, 27.
[114] Mer om dette kommer senere i avhandlingen
[115] Se Goldziher, *Muslim Studies*, V 2, 35.

praktisere *iğtihād* ubegrenset, uten å måtte tilpasse seg noen restriksjoner, eller var *iğtihād-en* begrenset? Neste delkapittel skal forsøke å besvare disse spørsmålene ved å analysere reaksjonen til profeten på diverse *iğtihād-er*.

3.3 Profetens reaksjon på *iğtihād* i forbindelse med teologiske relaterte temaer

Koranen priser de troende (*muʾminūn*), og spesielt Muhammeds samfunn for å være ørelydige til Guds tale og profetens lære: «De sier, vi hører, og vi adlyder. Din tilgivelse, Herre! Til Deg fører vandringen hen»![116] Imām al-Šāṭbī kommenterer den første generasjonens holdning til Koranen og Sunnaen følgene: «Ifølge vår opplysning, så var ikke første generasjonen (*ṣaḥāba*) opptatt med å granske eller utforske slik forskere gjør. Og den andre generasjonen (*tābiʿūn*), på lik linje med første generasjonen, var heller ikke opptatt med å involvere seg i slik granskning. Og det har blitt rapportert at imām Mālik sa: «at de før oss pleide å avsky å snakke om saker som var motivertløse til gode handlinger, (*ḥasanāt*)». Det imām Mālik mener med «motivertløse saker» er temaer som vårt intellekt ikke kan takle».[117] Det tyder på at Mālik sikter til at Muhammeds samfunn var mindre opptatt av å stille seg kritisk til kosmologiske-teologiske saker og ikke juridiske, slik det vil legges merke til. Det som belyser sistnevnte er det som er rapportert av ibn Māğa i hans S*unan*: «at en av følgesvennene til profeten spurte: «hvor fantes vår herre før han skapte himmel og jord?» profeten svarte: «Han befant seg et sted som overstiger din fantasi, og ingenting omga Ham, *kāna fī ʿamʾ lā šayʾa maʿahū*».[118] I et annet utsagn gjengitt av Abū Hurayra at profeten sa: «At Satan (av og til) kommer til noen av dere og stiller følgene spørsmål: «Hvem skapte det og det? Til det vil komme en dag Satan vil spørre: «så hvem skapte din herre»? Så hvis det skjer, burde vedkommende søke tilflukt hos Gud, og slutte å tenke på det».[119] I en annen utsagn gjengitt av igjen, Abū Hurayra, at profeten sa: «Folk vil fremdeles spørre hverandre til det vil bli sagt: «Dette har Gud skapt, så hvem skapte Gud»? Så de av dere som blir utsatt for slike spørsmål, burde si: «Jeg er en troende som tror på Gud».[120] Tolkeren av *ṣaḥīḥ muslim*, imām al-Nawawī, kommenterer begge beretningene følgene: «imām al-Māziryyu, sier: «Mest sannsynlig, så frarådet profeten følgesvennene å gruble og utforske ytterligere svar på slike spørsmål i henhold for å forsvare troen».[121]

---

[116] 2:285.

[117] واخبر مالك ان من تقدم كانوا يكرهون الكلام الا فيما تحته عمل. وانما يريد ما كان من الاشياي التي لا تهتدي العقول لفهمها Se. Al-Šāṭibī, *al-muwāfaqāt*, V 2, 142.

[118] Se ʿAmr Ḫālid, *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, utgave 2 (Beirut: Dār al-maʿrifa, 2006), 31.

[119] Se Ṣaḥīḥ Muslim, 71.

[120] Se Ṣaḥīḥ Muslim, 71-2.

[121] ظاهر الحديث انه صلي الله عليه وسلم امرهم ان يدفع الخواطر بالاعراض عنها والرد لها من غير استدلال ولا نظر في ابطالها Se. Yaḥyā b. Šaraf al-Nawawi, *šarḥ ṣaḥīḥ muslim* (Beirūt: dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī, 1972) V 2, 155.

I overnevnte beretningene legges det merke til at følgesvennene ikke tar diskusjonen videre etter profetens respons, da man egentlig kunne stilt seg ytterligere kritisk og epistemologisk til responsen ved å utøve kritisk *iǧtihād* i temaet, men siden profeten allerede hadde frarådet samfunnet med å ikke tenke videre, tar ikke følgesvennene diskusjonen videre. Befalingen til profeten resulterte i at følgesvennene var ørelydige til profetens befaling slik Koranen beskriver dem. I en annen beretning gjengitt av Abu Hurayra legger man merke til frustrasjonen til profeten da han fant følgesvennene diskutere predestinasjonen, og fortellingen er gjenfortalt følgene: Abū Hurayra beretter at: «Allāhs sendebud kom ut til oss mens vi diskuterte predestinasjonen (*al-qadar*). Han ble så frustrert at han ble rød i ansiktet som om et granateple sprengte om kinnene. Han sa: «Er det dette jeg har bedt dere om å gjøre! Eller er det dette jeg har blitt sendt til dere med? Folket før dere ble ødelagt fordi de differerte i forbindelse med denne saken. Jeg befaler dere om å ikke debattere dette!».[122] Dette påpeker at profeten var vesentlig strengere når det gjaldt teologi i motsetning til rettsvitenskap (*fiqh*), slik det vil legges merke til, og årsaken til denne forskjellen er at teologi handler om troen til vedkommende, som betyr at antatt en person skulle beregnes som frafallende av det muslimske miljøet, så er det på grunn av endringen på troen og ikke selve praksisen som vanligvis tilknyttes rettsvitenskapen og ikke teologi.

Profetens strenge reaksjoner mot teologiske relaterte saker må skyldes sensitivitet av temaet. Dette forklarer hvorfor uenigheten blant følgesvennene til profeten og påfølgende fire kjente ortodokse skolene, var, hovedsakelig, knyttet til juridiske saker og ikke teologiske relaterte saker. Etterkommere fra den tradisjonalistiske tradisjonen fulgte fotsporet til profetens samfunn når det gjaldt teologiske saker, og stilte seg strengt mot å utøve kritisk *iǧtihād* i teologirelaterte saker. Da Mālik ble spurt om hva som mentes med at Gud tok Hans plass på tronen etter å ha skapt himmel og jord i seks dager: «så tok Han plass på tronen».[123] Det sies at Mālik tok sin tid på å tenke på å besvare spørsmålet, og da han svarte sa han: «vi tror på at Gud har tatt sin plass på tronen, men hvordan vet vi ikke. Å tro på det er obligatorisk, men å spørre om det er kjetteri (*bidʿa*)!». Det sies at Mālik kastet mannen ut av samlingen som følge av stilte spørsmål.[124] Māliks respons illustrerer hans avsky mot saken og avviser hans preferanse om å tre inn i å drøfte teologiske saker da han anså det som kjetteri fordi slik handling kunne hverken tilskrives profeten eller følgesvennene til profeten. Med andre ord, ifølge Mālik, må «Guds plass på

[122] Se al-Tirmiḏī, *Sunan*, V 4, 443.
[123] 7:52.
[124] Se Ismāʿīl b. ʿAbd al-Raḥmān al-Ṣābūnī, *ʿqīdatu al-salaf wa ʾaṣḥāb al-ḥadīṯ*, utgave 2 (Riyadh: Dār al-ʿāṣima, 1998), 73.

tronen» godtas uten ytterligere gransking. Da profeten frarådet følgesvennene å avstå å diskutere teologiske relaterte saker, ble det ingen rom for følgesvennene å utøve *iǧtihād* i teologiske saker. Dette forklarer årsaken til at uenigheten blant de fire ortodokse imamene, hovedsakelig, omhandlet rettsvitenskapelige saker og ikke teologiske. Neste delkapittel skal analysere profetens reaksjon mot *iǧtihād* i forbindelse med juridiske saker (*foqh*).

3.4 Profetens reaksjon på *iǧtihād*, relatert til rettsvitenskapen (*fiqh*)

Da Muhammed flyttet fra Mekka til Medina inngikk han en kontrakt med jødene (*banī Quraiḍa*) som befant seg i Medina. En av avtalene var at forutsatt Medina ble utsatt for fare måtte alle, både muslimer og ikke muslimer, stå sammen om å motkjempe fienden for å beskytte Medina. Ifølge muslimske historikere brøt jødene avtalen allerede i *šawwāl* måneden år 627 under *aḥzāb*-slaget. Det som skjedde var at Qurayš og deres allierte i Medina bestemte seg for å angripe Muhammeds samfunn. I henhold til avtalen Muhammed inngikk med jødene, måtte de stille opp for å delta i å beskytte Medina, men isteden, ble *Banī Qurayḍa* overtalt av Qurayš til å velge side mot Muhammed. Da slagkampen, *aḥzāb*, var over bestemte Muhammed seg for å angripe jødene til gjengjeld på avtale brudden. Muhammed utsendte en hær mot *banī Quraiḍa* og sa: «ingen av dere burde be *ʿasr* bønnen til dere ankommer *banī Qurayḍa, lā yusallianna aḥadun minkum al-ʿasra illā fī banī Qurayḍa*».[125] Tilfeldigvis inntraff *ʿasr* bønnen underveis før de kom frem. Noen i gruppen foreslo å be *ʿasr* bønnen øyeblikkelig, og ikke drøye bønnetiden til utløpt tid. Denne gruppen argumenterte med at profeten ikke hadde ment å drøye tiden, men heller å utføre bønnen i tide ved ankomst, og at han også mente at hvis de ikke kom frem i tide måtte de utføre bønnen underveis. Mens den andre gruppen stod fast i at profetens befaling var tydelig, så de ba ikke *ʿasr* bønnen før de ankom *banī Qurayḍa*.[126] Denne sistnevnte gruppen var mer tekstnære, og forholdt seg bokstavelig til profetens befaling. Utfallet av uenigheten medførte til at noen ba *ʿasr* bønnen på veien til *banī Qurayḍa*, mens andre ventet med å be til de ankom destinasjonen. Da Muhammed ankom *banī Qurayḍa* ble han fortalt om hendelsen, men Muhammed korrigerte ikke på noen av meningene snarere enn at han godtok begge sine beslutninger.

Det legges merke til i dette eksemplet at begge partiene tolket profetens sitat forskjellig. Den ene gruppen som ba *ʿasr* bønnen underveis, på tross av profetens befaling, var kritiske og rasjonelle i deres *iǧtihād* i den forstand at de gransket profetens muligens intensjon og motiv

[125] Se M. al-Qaṯṯān, *tārīḫ al-tašrīʿ*, 125.
[126] Se M. al-Qaṯṯān, *tārīḫ al-tašrīʿ*, 125.

(ʿ*illa*) bak befalingen og tok hensyn til omstendighetene de befant seg i: «profeten mente ikke å drøye tiden». I motsetning til denne gruppen forholdt den andre gruppen seg til profetens befaling og stilte seg mer tekstnære og konservative i deres *iǧtihād*, de ville hverken granske profetens intensjon eller ta hensyn til omstendighetene de befant seg i. Ibn al-Qayyim kommenterer hendelsen følgene: «Dette er et klassisk eksempel på roten av konservativ (*iǧtihād*) og rasjonell (*iǧtihād*) i islam». [127] Uenigheten oppsto ut ifra utfordringen følgesvennene konfronterte under reisen, og utfordringen var at bønnetiden allerede, uforventet, inntraff før ankomst for hvis de ventet med å utføre bønnen til de ankom destinasjonen, hadde bønnetiden utløpt. Å drøye bønnetiden til utløpt tid er beregnet som en stor synd i den muslimske tradisjonen. Utfallet av uenigheten ble at noen utøvde en rasjonell *iǧtihād* for å finne en løsning på utfordringen de støtet på og så bort fra profetens direkte befaling, men valgte heller å legge til grunn profetens mulige intensjon og motivet av befalingen i deres *iǧtihād* for å unngå å be *ʿasr* bønnen i utløpet tid. Mens de andre stilte seg tekstlige til profetens sitat og så bort fra konteksten de befant seg i.

Noen kan motargumentere dette med at årsaken til at Muhammed vedtok begge tolkningene var å skape samhold og unngå konflikt, men dette er veldig lite sannsynlig da det finnes en rekke eksempler på hvor Muhammed korrigerer feilaktige tolkninger til følgesvennene. For eksempel, kona til profeten, ʿAiša, beretter: «At Abū Bakr (ʿAyšas far) kom for å besøke henne på en av *ʿīd* dagene i profetens tilstedeværelse mens to jenter sang låter av *ʾAnsār* om dagen av *Buʿāṯin*. Abū Bakr sa: «Musikk instrument av Satan (i profetens nærvær!)» profeten responderte øyeblikkelig på Abū Bakrs reaksjon med å si: «La dem være Abū Bakr, for hver nasjon har sin festival (*ʿīd* dag) og denne dagen er vår festivaldag (*ʿīd* dag)».[128] Abū Bakr, som er ansett i den tradisjonalistiske tradisjonen som profetens aller nærmest følgesvenn, oppfattet låten som satanisk låt og kjeftet på jentene i profetens tilværelse, men profeten avviste Abū Bakrs oppfatning og irettesatte på hans radikale rettsvitenskapelige (*fiqh*) oppfattelse av låten.

Denne godtagelses reaksjonen fra deres lærermester, Muhammed, resulterte senere i ulike tolkninger av Koranen og Sunnaen blant etterkommere som deretter igjen resulterte i ulike lovskoler, for hadde følgesvennene holdt konsensus i alle saker så hadde konsensusen trolig vært en fasit for etterkommere. Det som belyser sistnevnte er den andre bønneutropelsen på fredager som muslimer utfører. I Muhammeds tidsepoke pleide bønneutropelsen på fredager

[127] Se Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, *iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan rabbi al-ʿālamīn* (Dammam: dār ibn al-Ǧawziyya, 2002) V 2, 355.
[128] Se Ṣaḥīḥ al-Buḫārī, V 5, 67.

utføres kun en gang og dette var praksisen muslimene forholdt seg til i både under regjeringen til Abū Bakr og ʿUmar. Men under regjeringen til den tredje kalifen, ʿUṯmān, ble den andre bønneutropelsen innført, og det ble en konsensus om dette blant følgesvennene. Denne konsensusen medførte til at muslimer i dag utfører bønneutropelsen to ganger basert på enigheten til følgesvennene. Selv, Sāʾib b. Yazīd beretter at: «I tiden til profeten, Abū Bakr og ʿUmar, så ble bønneutropelsen utført når imamen satt på prekestolen, men da antall innbyggere økte under regjeringen til kalifen, ʿUṯmān, innførte han den andre bønneutropelsen.....og dette ble praktisert i etterkommende årene».[129]Det finnes en rekke eksempler som påpeker ulike tolkninger i profetens samfunn, og som profeten selv godkjente. Han godtok både konservative, moderate og rasjonelle tolkninger og hans godtagelse av ulike tolkninger resulterte i at noen av følgesvennene var mer konservative enn andre i noen rettsvitenskapelige saker.

Etter en dyp analyse utført av ibn al-Qayyim av forskjellen mellom *iǧtihād-en* til ʿAbdullāh b. ʿUmar og ʿAbdullāh b. ʿAbbās, så konkluderer han med følgene uttalelse: «og slik var begge følgesvennene, ʿAbdullāh b. ʿUmar og ʿAbdullah b. ʿAbbās, den ene var mer konservativ i motsetning til den andre, og dette gjelder flere saker. ʿAbdullāh b. ʿUmar pleide å være konservativ i en rekke saker i motsetning til andre følgesvenner.....mens ʿAbdullāh b. ʿAbbās pleide å praktisere det motsatte».[130] Da Mālik ble anmodet av abbasidiske kalifen, Ǧaʿfar al-Manṣūr, om å samle utsagnene til profeten i form av en bok, som senere ble kalt for *muwaṭṭaʾ Mālik*, ble han bedt om å unngå å samle, de strenge forslagene (*šadāʿid*) til ʿAbdullāh b. ʿUmar, forslag som innebærer lettelse (*ruḫaṣ*) til ʿAbdullāh b. ʿAbbās og ukjente *fatwaene* (*ġarāʾib*) til ibn Masʿūd.[131] Anmodningen til al-Manṣūr viser at muslimene på den tiden var godt kjent med *iǧtihāden* og *fatwaene* til de tre følgesvennene. ʿAbdullāh b. ʿUmar var kjent for sine konservative tolkninger, ʿAbdullāh b. ʿAbbās var kjent for sine moderate tolkninger i den forstand at han var opptatt av å velge det letteste alternativet, mens ʿAbdullāh b. Masʿūd var kjent for sine ukjente *fatwaer*, og dette innebærer at hans *fatwaer* var kjeldene og ukjente for andre *muǧtahidd-er* som til syvende og sist tyder på at noen av hans beslutninger innebar egen innsats (*raʾy*). ʿAbdullāh b. Masʿūd, var den av profetens følgesvenner som var mest kjent for å bruke egen innsats og egne fortolkninger (*raʾy*). Mer om dette kommer senere i avhandlingen, men, sannelig, konservative og rasjonelle holdningen til tekstene hadde sine innvirkninger på den påfølgende generasjonen.

---

[129] Se Ṣaḥīḥ al-Buḫārī, V 2, 9.
[130] Se ibn Qayyim, *Zād al-Maʿād*, V2, 45.
[131] Se Muḥammad ʿAlī al-Sāyis, *Tārīḫ al-fiqh al-islāmī* (Beirut: dār al-kutub al-ʿilmiyya, mangler), 113.

Konklusjon

Dette kapittelet har forsøkt å analysere roten og årsaken til mangfoldige tolkninger som oppsto etter profetens bortgang, og siden Koranen og Sunnaen var de to primære kildene muslimer forholdt seg til i tidlig islam, har kapittelet gjengitt eksempler fra Koranen og Sunnaen. Kapittelet har dermed analysert *iǧihāds* fremvekst fra de syv resitasjonsvariantene (*sabʿatu aḥrufin*) og tvetydige versene, samt profetens godtagelse av *iǧtihād* i rettsvitenskapelige saker. Det ble nevnt i kapittelet at Profeten var åpen for ulike tolkninger av hans Sunna så lenge de ulike tolkningene dreiet seg om rettsvitenskapelige saker og ikke teologiske saker. Som følge av hans godtagelse av ulike tolkninger, stilte noen av følgesvennene seg tekstnære/konservative til profetens Sunna mens andre stilte seg rasjonelle og kanskje mer `liberale` i sin tolkning. Disse to tendensene, den tekstlig og rasjonell, hadde en innvirkning på påfølgende generasjoner. Ulike tolkninger skapte forskjellige grenser i *iǧtihād*, med andre ord, siden grensen for *iǧtihād* ikke ble avklarte av profeten, ble grunnprinsippene (*ʿuṣul al-fiqh*) utarbeidet av *muǧtahidd-er* med det formål å sette opp en grense for *iǧtihād*. Neste kapittel skal analysere rekkevidden av *iǧtihād*, med andre ord, prøve å utforske svaret på, hvor langt var *muǧtahidd-er* villige til å tøye *iǧtihād-en* etter profetens bortgang?

Andre kapittel: *Iğtihād* etter profetens bortgang

Introduksjon

Daglig livet er en dynamisk og utviklings prosess som møter på utfordringer. Disse utfordringene kan oppstå av naturligkrefter og omstendigheter dagliglivet omgås. Når dagliglivet møter på utfordringer ut ifra omstendigheter og naturlige krefter, blir man nødt til å rekonstruere eksisterende system for å bygge bro og tilpasning mellom eksisterende system og nye utfordringer. Denne prosessen, det vil si å finne en tilpassende løsning til nye utfordringer, kalles for *iğtihād* i islam.[132] En del av *muğtahids* oppgave er å bruke sine intellektuelle evner for å finne tilpassende tolkning i henhold til konteksten *muğtahidd-en* befinner seg i ved å utforske motivet og objektiviteten til lovgiveren. Ibn al-Qayyim, i sin, *iʿlām al-muwaqqiʿīn*, oppretter et helt kapittel hvor han tar for seg vesentligheten for en *muğtahid* å ta hensyn til tid, sted og ikke minst tilstanden til samfunnet i beslutningen.[133] Dette kapittelet skal utforske teoretikeres syn i forbindelse med å ny-tenke eksisterende system i henhold til konteksten *muğtahidd-en* befinner seg i, i lys av den andre kalifen, ʿUmars, *iğtihād* samt analysere hva den tradisjonalistiske tradisjonen tillater å rekonstruere og hva den intellektualistiske tradisjonen tillater. Den sentrale hensikten med kapittelet er å forsøke å få et innsyn på hvor langt *muğtahidd-en* kan strekke *iğtihād-en* og hvor kritisk en *muğtahid* kan stille seg i *iğtihād*. Denne analysen vil forhåpentlig belyse til hvilken grad en muslim kan tilpasse seg et ikke muslimsk system han/hun befinner seg i, i følge den tradisjonalistiske og intellektualistiske tradisjonen.

1.1 Kritisk *ijtihad*

Rasjonell og intellekt studie kan oppfattes fundamentalt utfordrende for religiøse tradisjoner. Det skyldes at religiøse profiler i ulike tradisjoner er bestemte på den mottatte nedarvede ideologien uten å evaluere saken grundig og kritisk nok, som til syvende og sist resulterer i at deres kritiske tenkning kan betraktes vesentlig begrenset. En del av *iğtihād* er å være kritisk i den forstand at en *muğtahid* revurderer nedarvede mottatte tolkninger av enkelte rettsvitenskapelige/teologiske emner fra tidligere forgjengerne i henhold til konteksten *muğtahidd-en* befinner seg i. Uttrykket «kritisk tenkning» har vesentlig vært problematisk å konseptualisere da mange forfattere har vært relativt enige i at *kritisk tenkning* innebærer ferdigheter og disposisjoner knyttet til gode resonnement. Men derimot er de uenige i hvilke spesifikke ferdigheter og disposisjoner *kritisk tenkning* burde innebære. Begreper som

[132] Se *Store norske leksion*, s. v. "Ijtihad," av Kari Vogt. 14. 08. 2021 *https*://snl.no/ijtihad.
[133] Se ibn al-Qayyim, *Iʿlām al-muwaqqiʿīn*, V 4, 337.

evaluering, analyser og tenkning i høyere nivå, blir vanligvis assosiert med uttrykket *kritisk tenkning*.[134]

Den første som bidro med vesentligheten av *kritisk tenkning* var mest sannsynlig filosofen, Sokrates (469-399 B.C). Sokrates klarte å utvikle en bestemt type dialog basert på resonnerende argument for å utforske betydninger, troen til mennesker og ikke minst autoritative uttalelser.[135] Når det gjelder *kritisk iğtihād*, så er det viktig å understreke at muslimer tror sterkt på at Koranen og autentiske den Sunnaen (*ḥadith mutawātir*) er Guds åpenbaring som utgjør at *muğtahidd-ens* kritiske tenkning kan betraktes vesentlig begrenset i motsetning til en ikke-muslimsk tradisjon. Når en *muğtahid* utøver *kritisk iğtihād*, så innebærer det at *muğtahidd-en* stiller seg kritisk til nedarvet tolkning av et sitat knyttet til muslimske kilder snarere enn å kritisere selve Koranen eller Sunnaen, da *muğtahidd-en* anser begge kildene som «Guds åpenbaring». Det som belyser sistnevnte er tradisjonen berettet av ibn ʿAbbās om at: «Da profeten utnevnte et sted der vi skulle slå leir, kom Ḥubāb b. al-Munḏir til profeten og sa: «O Allāhs sendebud! Er denne beslutningen en åpenbaring fra Gud eller ditt eget forslag? Profeten responderte med å si: «Nei, dette er mitt eget valg, og ikke Guds åpenbaring. Ḥubād svarte derpå: «Da er mitt forslag at det er best vi slår leir ved brønnene slik vi kan få bruk av vannet under slaget».[136] Det legges merke til i sistnevnt tradisjon at Ḥubāb b. al-Munḏir i samtalen med profeten utforsker avgjørelsen til profeten, og da profeten klargjorde at avgjørelsen var hans egen og ikke Guds, fant Ḥubāb rom til å stille seg kritisk til profetens personlige og «menneskelige» avgjørelse med å fremlegge et bedre forslag. Dette påpeker at ytterste grensen for Ḥubāb b. Al-Munḏir i forbindelse med kritikk var Guds åpenbaring.

I forrige kapittel ble det nevnt at første generasjonen og deres elever, *tābiʿūn-tabiʿ tābiʿūn*, stilte seg vesentlig lite kritisk til teologiske emner til forskjell fra rettslige saker som et resultat av profetens sterke reaksjoner mot å drøfte eller utøve *iğtihād* i slike emner. Det er derimot vanskelig å innbille seg at en *muğtahid* skal utøve *kritisk iğtihād* uten å involvere bruk av intellektuelle ferdigheter (*ʿaql*) i *iğtihād-en*. Selv Koranen oppfordrer lesere til å analysere koranens tekst med dyptpløyende og granskende forståelse og koranen bruker uttrykket, *al-tadabbur*, som betyr å ikke bare forstå teksten, men heller å utforske det koranen ønsker å oppnå med sitatet.[137] Leksikografen, Ibn al-Manẓūr, definerer uttrykket *al-tadabbur*, slik: «Og

[134] Se Christopher P. Horvath, James M. Forthe, *Critical Thinking: Education in a Competitive and Globalizing World* (New York: Nova Science Publisher, Inc. 2001) preface.
[135] Se P. Horvath, *Critical Thinking*, 3.
[136] Se. Muḥammad b. Saʿd, *Ṭabaqāt al-kubrā* (Beirūt: dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1990) V 3, 427.
[137] افلا يتدبرون القزان (4:84).

uttrykket *al-tadbīr* og *al-tadabbur* betyr å utforske utfallet av sitatet».[138] Filosofen og teologen, Abū Ḥāmid al-Ġazālī, skriver i sin *al-mustaṣfā* at en lærd ikke kan regnes som *muǧtahid* uten forbehold, og en av kriteriene er å mestre Koranen, Sunnaen, konsensusen (*iǧmāʾ*) og bruken av intellekt (*ʾaql*).[139] ʿimām al-Šāṭibī tar også opp kriteriene for å kunne utføre *iǧtihād* i sin *al-maqālāt* med å nevne det følgene: «Det er kun han/hun som regnes som *muǧtahid* som besitter to evner. Den ene evnen er å ha en riktig oppfattelse av objektiviteten og intensjonen (*maqṣad*) av bestemmelsen (*ḥukm*), og den andre er å ha evnen til å dedusere og konkludere etter *muǧtahids* oppfattelse».[140] Dette medfører til at i enkelte tilfeller er *muǧtahidd-en* nødt til å kombinere intellekt (*ʿaql*) og det overleverte (*naql*) i *muǧtahidd-ens iǧtihād*. Men å kombinere intellekt og det overleverte kan reise et vesentlig spørsmål som har vært et omstridt diskusjonstema i *iǧtihād-ens* historie, og spørsmålet er hvor mye av intellekt-fornuft (*ʿaql*) kan en *muǧtahid* ta i bruk i forhold til det overleverte (*naql*), og hvilke av dem må prioriteres når *ʿaql* og *naql* motsier hverandre? Med andre ord, hvilke saker kan revurderes, og hvor lå grensen for *muǧtahidd-en* i forbindelse med å tøye *iǧtihād-en*, i tidlig islam?

Det ble nevnt i forrige kapittel at lærde innenfor koranens vitenskap (*ʿulūm al-qurʾān*) fordeler Koranens budskap i to kategorier, entydige (*muḥkam-qaṭʿī al-dalāla*) og flertydige (*mutašābih-ẓanni al-dalāla*). I forbindelse med *muḥkam* vers så ble det nevnt at slike vers innebærer klare og tydelige budskap hvorav mange muslimske lærde gir lite rom for tolkning da sitatet forkynner budskapet vesentlig klart og tydelig. Det å prøve å omtolke slike vers regnes som, *taʾwīl*, blant mestere av grunnprinsipper i rettsvitenskapen (*ʾuṣūliyyūn*). Uttrykket *taʾwīll* er synonymt med uttrykket *tafsīr* og begge uttrykkene betyr å tolke. Både ordet *taʾwīl* og *tafsīr* forekommer i Koranen, men uttrykket *taʾwīl* blir mer brukt i Koranen i motsetning til *tafsīr*.[141] På tross av synonymiteten av begge uttrykkene ble det en liten utvikling og endring på bruk av begge uttrykkene senere i tid, som utgjorde en skille mellom begge. Ifølge eksegeten og teologen, al-Rāzī, så skal uttrykket *tafsīr* bety gjengitt tolkning av eksegeser (*mufassirūn*), mens uttrykket *taʾwīl* innebærer en dypere betydning som krever en ytterligere granskning som kun fremragende lærde (*ʿulamāʾ al-mutqinūn*) kan oppnå. Han illustrerer videre forskjellen på uttrykkene med følgene eksempel: «En mann ser en drøm og henvender seg til en drømmetyder

---

[138] دبر الامر وتدبره، نظر في عاقبته se. Ǧamāl al-Dīn Ibn al-Manẓūr: *Lisān al-ʿarab*, (Beirūt: Dār ṣādir, 1994) V 4, 273.
[139] والمدارك المثمرة للاحكام كما فسلناها اربهة، الكتاب والسنة والاجماع والعقل se. Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *al-mustaṣfā*, (Dār al-kutub al-ʾilmiiya, 1993), 342.
[140] انما تحصل درجه الاجتهاد لمن التصف بوصفين. احدهما فهم مقاصد الشريعه علي كنالها. والثاني الممكن من الاستنباط بنايا علي فهمه فيها Se. Al-Šāṭibī, *al-muwāfaqāt*, V 5, 42.
[141] Se Ismail Poonawala," taʾwīl", i *The Encyclopaedia of Islam*, red. P. J. Bearman, TH. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel og W. P. Heinrichs. Ny utgave, V 10, 390 b.

(*muʿabbir*). Tyderen har en arabisk bakgrunn og snakker kun arabisk, mens mannen som så drømmen har ikke arabisk opphav og snakker et annet språk enn arabisk. Mannen er derfor nødt til å ha med seg en tolk for å kunne gjenfortelle drømmen til drømmetolkeren».[142] Al-Rāzī anser ytringen til mannen som så drømmen som selve kilden, og anser oversettelsen og gjenfortellingen av drømmen som *tafsīr*, og tolkningen av drømmetyderen som *taʾwīll*. Det al-Rāzī ønsker å demonstrere med dette eksempelet er at *taʿwīl* i motsetning til *tafsīr* er en ytterligere fordypning i tolkning ved bruk av intellektuelle evner (*ʿaql*). Mens *tafsīr* består mer av å tolke kilder ved bruk av tradisjonene til profeten. Og det er akkurat her hvor tradisjonalistiske og intellektualistiske tradisjonene skiller vei, da den tradisjonalistiske tradisjonen er mer opptatt av å bruke profetens tradisjoner i deres bedømmelse, mens den intellektualistiske tradisjonen legger ytterligere vekt på fornuft og intellektuelle evner når det gjelder *iğtihād*.

Tafsīr er derimot riktignok beskrevet som tolkning med *riwāya* (overleveringer av profetens tradisjoner), mens *taʾwīl* er riktignok beskrevet som *dirāya* (å gjenkjenne betydningen ved en slags kunstig eller listig ferdighet).[143] Da al-Rāzī spurte filologen, Ṯaʿlab (d. 904) om betydningen av *taʾwīl*, svarte Ṯaʿlab på myndigheten av filologen ibn al-ʿArabī (d. 845-6) følgene: *taʾwīl*, *tafsīr* og *maʿnā* betyr nesten det samme, men med en liten forskjell, og la til at den lille forskjellen er at *taʾwīl* innebærer å oppsøke den virkelige kunnskapen (*maʿrifat al-haqīqa*) som er ment å være selve kilden (*al-ʿayn*) og å oppsøke formålene og utfallet av budskapet (*al-ʿāqiba*). Uttrykket *tafsīr* ble senere brukt til å tolke Koranen ved overlevert materiale fra profeten og hans følgesvenner, mens uttrykket *taʾwīl*, i forståelsen av de fleste lærde, var basert på fornuft og personlig innsats.[144] Denne beskrivelsen viser til at *taʾwīl* senere innebar å ettersøke en dypere betydning som lå skjult i sitatene og som trengte intellektuelle ferdigheter for å oppnå budskapet til sitatet. Dette burde forklare årsaken til hvorfor den tradisjonalistiske tradisjonen hadde sterke-negative meninger i forbindelse med *taʾwīl* som ble brukt til å gi større autoritet til intellekt i motsetning til Koranen og Sunnaen, til den grad at noen av tradisjonalistene som ibn Taymiyya anså de som utøvde *taʾwīl* som folk preget av kjetteri (*bidʿa*). Det tyder på at denne sterke motstanden skyldes at *taʾwīl* i tradisjonalistenes øyne ville føre til falskneri av Koranens budskap, og dette fordømmer Koranen sterkt og anklager jødene og de kristne for å ha gjort det samme med deres hellige skrifter. Dette ga

[142] Se Ismail Poonawala, "taʾwīl" I *The Encyclopaedia of Islam*., 391 a.
[143] Se ibid., 391 a-b.
[144] Se ibid., 391 a.

Tradisjonalistene et godt grunnlag for å motargumentere all *taʾwīl* som mot-tolket de entydige sitatene (*al-maʿnā al-ẓāhir*).[145]

Den omstridte diskusjonen som oppsto i senere tid mellom tradisjonalistene og intellektualistene omhandlet dette med hvor mye av intellekt *muǧtahidd-en* kunne ta i bruk og hva som måtte prioriteres når logikken motsa det overførte, hovedsakelig, Koranen og Sunnaen. Ibn Taymiyyas kjente verk, *darʾu taʿāruẓi al-ʿaqli wa al-naqli*, tilbakeviser det å legge større vekt på intellekt når intellekt (*ʿaql*) står i kontrast med det formidlede (*naql*). Årsaken til at han skrev dette verket var å tilbakevise Faḫru al-dīn al-Rāzis påstand om at *ʿaql* burde prioriteres når *ʿaql* motsier *naql*, og at denne prosessen (prioriteringen av *ʿaql*) skal gjennomføres ved å utøve *taʾwīl*. Argumentet til al-Rāzī innebar, blant annet, at sitatet burde tolkes i samsvar med *ʿaql*. [146] Den Muʿtazilī tolkeren av Koranen, al-Zamaḫšarī, ble sterkt kritisert av tradisjonalistene. Kommentatoren av *ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, ibn Ḥaǧar, kommenterer al-Zamaḫšarīs bakgrunn på følgene vis: «han var kjent for sin fromhet, men kalte til muʿtazilī doktrinen».[147] Ibn Taymiyya kommenterer al-Zamaḫšarīs tolknings verk (*tafsīr al-kaššāf*) følgene: «og blant fortolkerne man ikke kan stole på er forfatteren av *al-kaššāf* og hans tilhengere. Han har fine formuleringer i tolkningen, men han innfører kjetteri, (*bidʿa*) i tolkning til den grad at han dekorerer og pynter (lurer) mange (tradisjonalister) og de fleste legger ikke merke til lureriet».[148] Det legges merke til at ibn Taymiyya kritiserer eksegesen til al-Zamaḫšarī fordi han bruker *taʾwīl* i sin eksegese, og at den type *taʾwīl* al-Zamaḫšarī tok i bruk bidro til både lureri og kjetteri i hans tolkningsverk. Det er åpenbart at ibn Taymiyya og hans tilhengere hadde et problem med de som tok *taʾwīl* i bruk og var sterke motstandere av de som prioriterte *ʿaql* fremfor *naql*.

Det er viktig å understreke at diskusjonen som foregikk mellom de to retningene ikke omhandlet bruk av selve fornuft, men snarere at det handlet om hvor mye av fornuft *muǧtahidd-en* kunne ta i bruk. Til og med følgesvennene til profeten brukte fornuft i deres *iǧtihād* og revurderte saker i henhold til konteksten følgesvennene befant seg i, både på profetens tid og etter profetens bortgang. La dette illustreres med et eksempel nevnt tidligere i forrige kapittel. I forrige kapittel ble det nevnt at profeten sendte noen av følgesvennene for å hevne seg på *Banī Qurayẓa* og at profeten befalte gruppen om å ikke be *ʿaṣr* bønnen til de fremkom *Banī Quraiẓa*.

---

[145] Se ibid., 391 b.
[146] Se Yasir Qadhi, "*Reconciling Reason and Revelation in the Writings of ibn Taymiyya*: *An Analytical Study of ibn Taymiyya's Darʾ al-taʿāruḍ"* (Phd, Yale University, 2013), 4-5.
[147] Se Ǧār Allāh al-Zamaḫšarī, *al-kaššāf*, (Riyadh: maktabat al-ʿubaykān, 1998) V 1, 18.
[148] Se al-Zamaḫšarī, *al-kaššāf*, V 1, 20.

Det ble også nevnt at *ʿaṣr* bønnen tilfeldigvis slo inn underveis, noe som følgesvennene kanskje ikke hadde forventet, og at følgesvennene ble uenige om å be underveis eller vente til de ankom *Banī Quraiẓa* slik profeten hadde befalt. Utfallet av uenigheten ble at noen utførte bønnen underveis før de ankom *Bani Buraiẓa* og begrunnet deres dømmekraft med at: *profeten mente ikke å utføre bønnen i utløpt tid, men heller å utføre bønnen innad bønnetiden*,[149] de dermed praktiserte det motsatte av profetens befaling.

Mens de andre forholdt seg punkt og prikke til profetens entydige ordere og utførte *ʿaṣr* bønnen ved deres ankomst. Det ble også nevnt at følgesvennene la fram hendelsen til profeten da han senere ankom *Banī Quraiẓa*, og at profeten godtok begge partienes dom. Ibn al-Qayyim tar opp denne hendelsen i *iʿlām al-muwaqqiʿīn* og kommenterer hendelsen med: «og denne hendelsen er roten av rasjonalismen og konservatismen i islam».[150] Lærdommen som kan trekkes av sistnevnte hendelse er at gruppen som besluttet seg til å be underveis før de ankom *Banī Quraiẓa*, revurderte profetens befaling i henhold til konteksten de befant seg i. Og fornuften tilsa i deres tilfelle at de skulle be *ʿaṣr* bønnen underveis da koranen er entydig om at bønnene må utføres i tide. Så, kontrasten mellom koranen og profetens befaling stimulerte dem til å ny-tenke profetens entydige befaling og avgjøre i henhold til konteksten de befant seg i for å avvikle utfordringen de konfronterte, som var at den fastlagte tide for bønnen var i ferd med å utløpe og dermed var de nødt til å se bort fra profetens entydige befaling og utføre bønnen underveis snarere enn å be etter utløpt tid i *Banī Quraiẓa*, og det er denne beslutningen ibn al-Qayyim støtter i hans *zād al-maʿād*.[151]

Begrunnelsen til gruppens beslutning: *profeten mente ikke at vi skal be i utløpende tid* indikerer at denne gruppen var kritisk i deres *iǧtihād* i den forstand at de så bort fra profetens tilsynelatende befaling (*al-maʿnā al-ẓāhir*) og heller oppsøkte hva profeten ville oppnå med befalingen, og det er denne typen tenkning som kalles for på arabisk *al-tadabbur* som tidligere ble nevnt. Det er viktig å understreke at sistnevnte eksempel kan neppe fremstilles som bevis på at *muǧtahid* skal ha tilgang til å revurdere alt eksisterende system i den muslimske tradisjonen, snarere enn at fornuft skal være en vesentlig del av *muǧtahidd-ens iǧtihād* som består blant annet av å ta konteksten i betraktning slik følgesvennene gjorde. Det skyldes at selv om følgesvennene var fornuftige og kritiske i deres *iǧtihād*, men deres kritisk *iǧtihād* var i tråd med koranens og Sunnaens fundamentet lære, og det er dette tilhengere av den tradisjonalistiske

[149] Se Ibn al-Qayyim, *iʿlām al-muwaqqiʿīn*, V 2, 355.
[150] Se Inb al-Qayyim, *iʿlām al-muwaqqiʿīn*, V 2, 355.
[151] Se Ibn al-Qayyim, *zād al-maʿād fī hadyi ḫayri al-ʿibād*, utgave 3 (Beirūt: maktabat al-risāla, 1998) V 3, 119-120.

tradisjonen vil bruke som argument. Denne typen fornuft vil tradisjonalistene tillate, det vil si fornuft som ikke avviker fra Koranen og Sunnaens fundamentet grunnlaget. Fornuften tradisjonalistene reagerte mot var grunnløse argumenter fra koranen og Sunnaen.

Det at følgesvennene revurderte profetens befaling indikerer at en *muğtahids* dom kan variere, avhengig av konteksten *muğtahidd-en* befinner seg i. Ibn al-Qayyim vier et helt kapittel hvor han diskuterer variasjonen av *iğtihād* avhengig av konteksten *Muğtahidd-en* befinner seg i og understreker vesentligheten av kapittelet med å skrive: «Dette er et vesentlig kapittel da på bakgrunn av uvitenhet om dette emne, har folk begått store tabber og forårsaket belastninger i *šarīʿa*, (og) det hadde ikke ført til dette så lenge man visste at *šarīʿa* er basert på overholdendefordel (*maṣāliḥ*) og ikke belastninger».[152]Og hva som kan variere fremstiller han i hans *iġāṯatu al-lahafān* med å si: «Det finnes to typer bestemmelser (*aḥkām*). Den ene typen godtar ikke endring uavhengig av tid, sted eller *muğtahids iğtihād*. Som for eksempel påbudte og forbudte handlinger, straffelover (*ḥdūd*) og tilsvarende. Disse bestemmelsene kan ikke endres til tross for en *muğtahids iğtihād*.....».[153]Her, understreker ibn al-Qayyim at entydige sitater ikke er tolkbare og ikke kan revurderes. Det å revurdere noe kalles for *tağdīd al-naẓar* på arabisk. Den kjente muslimske *azharī* lærd og tenkeren, Muḥammad al-Ġazālī, i hans *kayfa nataʿāmal maʿa al-qurʾān* drøfter vesentligheten av å ny-tenke og han legger til grunn prosedyren til åpenbaringen av Koranen. [154] Det han sikter til med «prosedyren av åpenbaringen» er at muslimske lærde i Koranens vitenskap (*ʿulūm al-qurʾān*) fordeler åpenbaringen av Koranen i tre kategorier. Han understreker at hver *muğtahid* er nødt til å implementere prosedyren av åpenbaringen for å lykkes i *iğtihād*. De tre kategoriene er følgene.

1. Åpenbaring over tid (*al-tadarruğ*). I Koranens vitenskap, så blir det nevnt at Koranen ble fullkomment åpenbart på omtrent 23 år, og muslimske lærde forklarer dette med at hensikten med dette var å ta hensyn til datidens araberes gradvise tilvenning og tilpassing til de nye lovene, og eksemplet som vanligvis blir fremstilt er de gradvise forbudet mot alkohol. For det er rapportert av Buḫārī hvor blant annet kona til profeten, ʿĀʾiša, uttaler: «(vær informert) at det første som ble åpenbart derav var en Sura fra *al-Mufaṣṣal*, og det ble nevnt paradiset og helvete. Når folk omfavnet islam ble versene som innebar lovgivning (*aḥkām*) åpenbart. Hadde de første versene som ble åpenbart vært: «ikke drikk alkoholholdige drikker!» ville folk sagt: «vi kommer aldri til å forlate

[152] Se Ibn al-qayyim, *iʿlām al-muwaqqiʿīn*, V 4, 337.
[153] Se Ibn al-Qayyim, *iġāṯat al-lahafān min maṣāyid al-šayṯān* (Mekka: Dār ʿālim al-fawāʾid, 2011) V 2, 570.
[154] Se Muḥammad al-Ġazālī, *kayfa nataʿāmal maʿa al-qurʾān*, utgave 7 (Egypt, Nahḍat Miṣr, 2005), 104-105.

alkoholholdige drikker...».[155] Kommentatoren av Buḫārī, ibn Ḥağar, kommenterer utsagnet følgene: «ʿĀʾiša indikerer til Guds visdom i åpenbaringen, og at det første som ble åpenbart omhandlet troen (*tawḥīd*) og nyheter til de troende om paradiset og helvete for vantro. Og da folk ble tilfreds med budskapet (og klare for å godta restriksjoner) ble befalingene (lovgivningen) åpenbart...».[156] Det er mye mer han kommenterer, men hensikten er at Muḥammad al-Ġazālī argumenterer for at en *muğtahid* burde bruke tilsvarende metodikk i *iğtihād-en* som innebærer å ta hensyn til folkets evne.[157] Men hvor mye av hensyn kan tas i bruk når saker faller i kontrast med enstydige sitater, drøfter han ikke videre.

2. Årsaken til åpenbaringen (*sabab nuzūl*). Eksperter i Koranens vitenskap forklarer dette med at enkelte vers i Koranen ble åpenbart på bakgrunn av stilte spørsmål eller hendelser som fant sted, og de fremlegger flere eksempler, blant eksemplene, igjen, alkoholholdige drikker. For eksempel: «De spør deg om alkohol og lykkespill. Si! I begge ligger stor synd».[158] Ifølge Koranens vitenskapelige lærde ble verset åpenbart på bakgrunn av en gruppe folk som spurte profeten om hva lovgivingen burde være vedrørende alkohol og lykkespill. Dette spørsmålet ble stilt som et resultat av alkohols ettervirkning og da ble verset åpenbart som besvarelse på spørsmålet.[159] Ifølge den kjente Koran tolkeren, al-Qurtubī, ble forbudet mot alkohol innført i tredje *hiğrī* året etter slagkampen, *ʾuḥud*.[160] Dette påpeker at det tok en stund før alkoholforbudet ble innført, og dette, slik ʿĀʾiša la frem, var for å ta hensyn til folkets kapasitet og evne i henhold til å avstå alkoholholdige drikker. Muḥammad al- Ġazālī, argumenterer med dette at en *muğtahids* oppgave ikke bare er å streve for å finne tilpassende tolkning, men også ta samfunnets evne i betraktning ved å ikke beslutte seg til en dom som vil overstige evnen og kapasiteten til samfunnet, slik Koranen gjorde.[161] Å ta hensyn til samfunnets kapasitet og evne faller under rettsvitenskapelige grunnprinsippet, overholdendefordel (*maṣlaḥa*). Og hvor mye av *maṣlaḥa* kan *muğtahidd-en* ta i bruk skal drøftes senere i avhandlingen.

3. Opphevelse (*nasḫ*). Ifølge muslimsk teologi er Koranen fullkomment åpenbart og Guds tale. Men derimot har Muhammed blitt kritisert for at Koranen er hans egen oppdiktede

[155] Se Ṣaḥīḥ al-Buḫārī, V 6, 185.
[156] Se Ibn Ḥağar, *fath al-bārī*, V 9, 40.
[157] Se Al-Ġazālī, *kayfa nataʿāmal maʿa al-qurʾān*, 97-100.
[158] 2:216.
[159] Se al-Ṣābūnī, *ṣafwat al-tafāsīr*, V 1, 124.
[160] Se Abū ʿAbillāh al-Qurṭubī, *al-ğāmiʿ li aḥkāmi al-qurʾān* (Beirūt: muʾassasat al-risāla, 2006) V 8, 156.
[161] Se Al-Ġazālī, *kayfa nataʿāmal maʿa al-qurʾān*, 80-81.

tale. Denne kritikken er ikke ny snarere at kritikken har sitt opphav helt fra profetens tid. Og enda sterkere kritikk ble rettet mot Muhammed da Koranen begynte å annullere vers. «Hivs vi annullerer et skriftord (*ʾāya*) eller lar det gå i glemmeboken, sender Vi et bedre, eller tilsvarende».[162] *Mufassirūn* vil påstå at årsaken til åpenbaringen (*sabab nuzūl*) av dette verset var på bakgrunn av en kritikk siktet mot Muhammed av det jødiske samfunnet. Kritikken innebar at Koranen ikke kunne være Guds ord da Muhammed drev og endret på vers (og dette anså jødene uforenlig med Guds egenskap) så de anklagde Koranen for å være oppdiktet av Muhammed, og ikke Guds tale slik Muhammed påsto.[163] Det har vært delte meninger i tolkningen av sistnevnte vers. Taqi Usmani, diskuterer dette emne, *nasḫ*, i hans *ʿulūm al-qurʾān* hvorav han nevner at majoriteten av lærde står for at Koranen innebærer *nasḫ*. Men uenigheten befinner seg i om *nasḫ* omfatter både resiteringen og bestemmelsen (*ḥukm*) sitatet innebærer. Med andre ord, det er delte meninger om at koranen som eksisterer i dag skal innebære sitater som kun resiteres, men ikke praktiseres. Majoriteten av tradisjonalistene vil påstår at dagens koran består av slike vers og dette synspunktet utgjør at noen vers, i dag, resiteres, men ikke praktiseres, da kun bestemmelsen (*ḥukm*) som sitatet innebærer ble opphevet og ikke selve sitatet. I motsetning til tradisjonalistene, står Muʿtazilī, Abū Muslim Aṣfahānī, og hans tilhengere for en annen tolkning. Ifølge han, er koranen frikjent for annullering og at alle versene som eksisterer i dag skal både resiteres og praktiseres, og det tyder på at formålet med denne tolkningen er å beskytte profeten fra kritikken rettet mot ham. Abū Muslim al-Asfahānīs tolkning av *nasḫ* innebærer ikke opphevelse av et sitat slik tradisjonalistene vil tolke det, men heller at *nasḫ* består av å innføre noe nytt samtidig som å bevare tidligere eksisterende konsept.[164] Muḥammad al-Ġazālīs tolkning av *nasḫ* samsvarer med Muʿtazilas tolkning, og han diskuterer dette emne i hans, *kayfa nataʿāmal maʿa al-qurʾān*, hvorav han fullstendig tilbakeviser tradisjonalistenes tolkning av *nasḫ*.[165] Forskjellen som utgjør mellom begge tolkningene er at ifølge *muʿtazila* og deres tilhengere, så finnes det mer bestemmelser i Koranen i motsetning til tradisjonalistene. Dette skyldes at tradisjonalister tolker *nasḫ* som opphevelse, mens *muʿtazilia* tolker *nasḫ* som å innføre en ny lovgivning samtidig som å bevare den tidlige.

[162] 2:100.
[163] Se al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-tafāsīr*, V 1, 72.
[164] Se Muḥammad Taqī, *an Approach to the Quranic Science*, 171-72.
[165] Se al-Ġazāli, *kayfa nataʿāmal maʿa al-qurʾān*, 82-5.

Noen kan reise et kontroversielt spørsmål mot Muʿtazilas tolkningen av *nasḫ*, som er, hva med bønneretningen som først var rettet mot Palestina, *Bayt al-Maqdis*, men ble senere opphevet og endret mot Mekka (*al-kaʿba*) hvorav muslimer retter sine bønner i dag? Al-Qurtubī drøfter saken i hans *al-ǧāmiʿ* hvorav han fremstiller delte meninger i forbindelse med bønneretningen mot *Bayt al-Maqdis*. Blant hans refleksjoner er om profeten hadde blitt beordret om å be i retningen *Bayt al-Maqdis* eller var retningen mot Palestina basert på hans egen initiativ? Al-Qurtubī fremhever at en av teoriene muslimske teoretikere fremlegger er at profeten ble aldri beordret om å rette bønnen mot Palestina snarere enn at det var hans egen initiativ. I henhold til denne teorien, så vil det bety at retningen mot Palestina ble aldri annullert da det ikke var Guds order i første omgang, og dermed vil befalingen om retningen mot *Kaʿba* betraktes som en innføring av en ny lovgivning og en endring på samfunnets praksis basert på profetens egen initiativ og ikke Guds befaling.[166] Uavhengig av hva *nasḫ* skal tolkes som, så blir utfallet av begge tolkningene enten å annullere eller å endre på eksisterende praksiser. Muḥammad al-Ġazālī argumenterer med dette at lærdommen som kan trekkes fra denne metoden Koranen tok i bruk (*nasḫ*) er at slik koranen annullerte eller endret på tidligere praksis i henhold til konteksten muslimene befant seg i, burde også *muǧtahidd-en* gjøre.[167] Dette viser til at en av *muǧtahidd-ens* hovedoppgave er å revurdere tidligere tolkning eller praktiserende system og beslutte med en tolkning som tilpasser konteksten *muǧtahidd-en* befinner seg i, på lik linje med det koranen gjorde. Å ny tenke eller revurdere kalles for *taǧdīd al-naẓar* på arabisk. Muḥammad al-Ġazālī tydeliggjør ikke hva som kan revurderes og ny-tenkes, men ut ifra hans tradisjonalistiske bakgrunn, så tyder det på at han sikter til at *muǧtahidd-en* skal ny-tenke *ʿādāt* og ikke *ʿibādāt*. Dette skal utdypes ytterligere senere i avhandlingen.

Uttrykket *taǧdīd* forekommer i en av tradisjonene til profeten: «Trolig Allāh sender til menneskeheten etter hvert hundrede år noen som kan fornye tradisjonen for dem (*man yuǧaddidu lahā dīnahā*)».[168] Uttrykket *taǧdīd* som forekommer i tradisjonen kan tolkes på to måter. Den ene tolkningen innebærer å rense tradisjonen for all form for kjetteri (*bidʿa*) og den andre tolkningen innebærer å utvikle noe, og i denne sammenheng vil det bety å utvikle enkelte konsepter i islam i samsvar med konteksten. Når muslimske teologien innebærer at Koranen er Guds ord og tilrettelagt alle tider og steder, er noen saker nødt til å rekonseptualiseres da verden er preget av evolusjon. Og det er dette den muslimske tenkeren, Mohamed Arkoun, argumenterer for. Han argumenterer for at epistemologien er en del av evolusjonen, og at det

[166] Se Al-Qurṭubī, *al-ǧāmiʿ li aḥkāmi al-qurʾān*, V 2, 428-30.
[167] Al-Ġazālī, *kayfa nataʿāmal maʿa al-qurʾān*, 82-85.
[168] Se Abū Dawūd al-Saǧastānī, *sunanu abī Dawūd* (Beirūt: al-maktabatu al-ʿaṣriyya, mangler) V 4, 109.

er irrelevant å ta en tidligere epistemologi i bruk snarere enn at *muğtahidd-en* er nødt til å bruke nåværende epistemologi for å treffe ontologiens målsetting.[169] Til og med den kjente imamen, al-Šāfiʿī, revurderte sin egen *iğtihād* for da han flyttet til Egypt etter og hadde bodd i Irak, la han merke til at de beslutningene han tok i Irak ikke var passende og ikke tilrettelagt samfunnet og miljøet i Egypt. Han var nødt til å ny-tenke hans tidligere beslutninger og tilrettelegge, denne gangen, en døm som tilpasset samfunnet i Egypt. Šāfiʿī skolen i Irak ble senere kalt for den gamle skolen (*al-maḏhab al-qadīm*) mens den nye skolen i Egypt ble kalt for (*al-maḏhab al-ğadīd*) og det er sistnevnte skolen som er kjent for Šāfiʿī skolen i dag.[170] Men igjen, hvilke spørsmål og saker kan revurderes og hvor går grensen for *muğtahidd-en*? Hvem bestemmer grensen, *muğtahidd-en* eller lovgiveren (*mušarriʿ*)?

En *muğtahid* som er opptatt av å revurdere kalles for *muğaddid* i islam. Ifølge Rašīd Riḍā,[171] skal det dukke opp menn som er fast forpliktet til forsvaret av *Sunna* og kampen mot innovasjon (*bidʿa*) hvert århundre, og at hvert århundre skal produsere en generator (*muğaddid*) av troen og Sunnaen. Han fremlegger noen personligheter av forgjengerne (*salaf*) som han anser som *muğaddidīn*. Ibn Ḥazm var *muğaddid-en* av femte århundre, ibn Taymiyya regnes som *muğaddid-en* av syvende århundre, og kommentaren av *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī, regnes som *muğaddid-en* av niende århundre og jemenitten, imam al-Šawkānī, anses som generatoren av tolvte århundre osv. Abū al-Ḥasan al-Nadawī tar for seg *muğaddidīn* i hans *rijāl al-fikri wa al-daʿwa* og ender boken med den siste generatoren, Ğalāl al-Dīn al- Rūmī.[172] Disse sistnevnte generatorene er de som direkte eller indirekte motkjempet eksisterende «kjetterske doktriner» datiden, og beskyttet Koranen og Sunnaen fra all tolkning som ikke var i tråd med fundamentet læren til Koranen og Sunnaen. Denne typen *tağdīd*, det vil si å tilbakevise kjetteri, og forholde seg til fundamentet av Koranen og Sunnaen innebærer å rense forskjellige konsepter mistenk med å bli påvirket av ikke-muslimsk lære og som ikke samsvarer med fundamentet til Koranen og Sunnaen, samt ikke samsvarer med læren til de rettskaffende forgjengerne (*salaf al-ṣāliḥ*). Det er dette Mālik mente med: «den senere suksessen til samfunnet vil bare oppstå gjennom de elementene som sørget for dets første suksess».[173]

---

[169] Se Mohamed Arkoun, «Rethinking Islam Today", i *Liberal Islam*, red. Charles Kurzman (New York: Oxford University Press, 1998), 208-12.
[170] Se M. Al-Qaṭṭān, *tārīḫ al-tašrīʿ*, 367.
[171] Rašīd Riḍā, er beregnet som en av fremste tenker og *muğaddid* i moderne tiden. Han var en mest berømte elevene til den kjente reformisten, Muhammad ʿAbdu.
[172] Se Hamid Algar, "iṣlāḥ", i *The Encyclopaedia of Islam*, red. E. Van Donzel, B. Lewis, CH. Pellat, 1-256. C. E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis og CH. Pellat, 257-768. Ny utgave, V 4, 142.
[173] Se Hamid Algar, «iṢlāḥ», i *the Encyclopaerdia of Islam*, V 4, 146.

Rašīd Riḍā deretter tar for seg vesentligheten av (kritisk) *iǧtihād* for muslimer i dag, noe, han mener, at muslimske lærde praktiserer vesentlig lite i dag, og understreker vesentligheten av *iǧtihād* med å si: «en livskraft i religion (*ḥayāt al-dīn*)».[174] Men, igjen, han klarerer ikke rekkevidden til *iǧtihād* som etterlater uklarhet om hva *muǧtahidd-en* kan revurdere og ikke. Teoretikere fra *ḥanbalī* skolen fordeler handlinger (*aʿmāl*) i to kategorier, *ʿibādāt* og *ʿādāt*. *ʿIbādāt* faller vanligvis under entydige befalinger eller forbud som stammer fra Koranen eller formelle resepter fastsatt av profeten. De dekker alle handlinger inkludert tilbedelser og overholdelse av *ḥalāl* og *ḥarām* som utgjør Guds tjeneste. Budskapet av denne typen er vanligvis krystallklar og betraktes som *muḥkam* eller *mā huwa qaṭʿi al riwāya wa al-dalāla*, og som til syvende og sist resulterer i at det vil være uaktuelt å innføre innovasjon i minste grad, enten på grunn av *iǧtihād* eller på bakgrunn av religiøs iver. Dette er årsaken til at tradisjonalistene betegnet de som anerkjente den uforanderlige kvaliteten på *ʿibādāt*, selve troens sentrum, som oppriktige og total troende i Sunnaen til profeten da det kjennetegner deres visshet på Guds og profetens lære.[175]

Når det gjelder *ʿādāt*, så blir alt utenom *ʿibādāt* ansett som *ʿādāt* og her letter den tradisjonalistiske tradisjonen på sine restriksjoner og tillater *muǧatahidd-en* å revurdere enkelte saker i henhold til konteksten *muǧtahidd-en* befinne seg i slik ibn-al-Qayyim understrek tidligere i avhandlingen. Å revurdere *ʿādāt* vil mest sannsynlig bety å ny-tenke saker som menneskelig opprettholdte lover og regler som ren sekulær virksomhet, administrativ organisasjon, vitenskapelige og tekniske saker, militære og diplomatiske saker. I slike saker står *muǧtahudd-ene* ganske fritt til å velge og bestemme, så lenge deres valg har en betydning for samfunnets overordnede interesser (*maṣlaḥa*), og i tråd med *šarīʿas* formål (*maqṣad*).[176] Ibn al-Qayyim tar for seg noe av dette i hans *iġāṯat al-lahafān* og skriver: «og den andre typen av bestemmelser (*aḥkām*), er det som kan endres avhengig av tid og sted». Også illustrerer han dette med en rekke eksempler som faller under politiske forhold, og er i samsvar med fundamentet læren til Koranen og Sunnaen.[177] Ibn al.Qayyims forklaring illustrerer at det finnes rom for å revurdere *ʿādāt*, men ikke *ʿibādāt* da *ʿibādāt* består av entydige og klare beskjeder. Det er viktig å understreke at sist nevnte prinsipp om at *muǧtahidd-en* kun kan revurdere *ʿādāt* og ikke *ʿibādāt* og legger til grunn at *ʿibādāt* består av entydige sitater, er i seg selv et menneskelig formulert prinsipp og hverken innført eller iverksatt av Koranen eller Sunnaen.

[174] Se Ibid., 152.
[175] Se Ibid., 153-55.
[176] Se Ibid., 153.
[177] Se Ibn al-Qayyim, *iġāṯat al-lahafān*, 570.

Til og med metodikken i rettsvitenskapen (*ʾuṣūl al-fikh*) ble senere kodifisert av den kjente imamen al-Šāfiʿī, og dette utgjør at til og med dagens eksisterende grunnprinsipper er også basert på et menneskets eget initiativ. Dette betyr at *fikh* metodikken som muslimske teoretikere referer til i dag ble i seg selv opprettet av al-Šāfiʿī og ikke åpenbart for profeten, som gir mer rom for tenkere å kritisere det kodifiserte systemet av al-Šāfʿī. Det er av den grunn at moderne muslimske tenkere som Mohamed Arkoun har stilt seg kritisk til dette med å ikke utvikle tidligere menneskelige dannet system av *iǧtihād*. Og det er av den grunn at moderne tenkere har drøftet vesentligheten av å åpne porten for å ny-tenke spørsmål knyttet til *ʿibādāt*, *qaṭʿī al-dalāla*, også.

Den berømte egyptiske muslimske, modernistiske forfatteren og tenkeren, Muḥammad Aḥmad Ḫalaf Allāh, fremlegger i hans *al-qurʿān wa muškilāt ḥayātina al-muʿāṣira* legitimiteten til å ny tolke de grunnleggende prinsippene til *šarīʿa* i lys av moderne erfaring. Problemet med tradisjonalistiske tradisjonen er at det stagnerer og begrenser utviklingen av enkelte rettsvitenskapelige/teologiske saker betydelig, og dette er årsaken til at intellektualistiske tradisjonen anklager tradisjonalistiske tradisjonen for å fryse religionen (*ǧumūd*) noe som de sterkt står imot.[178] Nå, etter muslimsk teologi, skal hele islamsk lære både *ʿibādāt* og *ʿādāt* være tilrettelagt for menneskene sine overholdende fordel (*maṣlaḥa*). Dette innebærer at alt *šarīʿa* har innført i systemet står til fordel for menneskeheten, og dette understreker ibn al- Qayyim: «trolig, hele *šarīʿa* er basert på visdom og godhet (*maṣāliḥ*) tilrettelagt menneskeheten i dette livet og i neste liv. Dette vil bety at hele *šarīʿa* består av rettferdighet (*al-ʿadl*), nåde (*raḥma*), fordel (*maṣāliḥ*) og visdom (*ḥikma*). Så hver sak i *šarīʿa* som mangler rettferdighet, nåde, overholdendefordel og visdom er ikke en del av *šarīʿa*.....[179] Spørsmålet som burde stilles er hvem har autoriteten til å avgjøre fordelen (*maṣlaḥa*)? Er det selve *šarīʿa* eller *muǧtahidd-en*, ut ifra det *muǧtahidd-en* anser som fordel for samfunnet? Og hva vil alternativene være for *muǧtahidd-en* når *muǧtahidd-en* anser en fordel, men samtidig motsier entydige sitater? Med andre ord, hva med når *muǧtahidd-ens* fornuft (*ʿaql*) motsier Koranen og Sunnaens krystallklare beskjeder, hvilke alternativer har *muǧtahidd-en* da? Neste delkapittel skal drøfte sistnevnte sak i lys av *iǧtihād-en* til den andre kalifen, ʿUmar b. Al-Ḫaṭṭāb.

---

[178] Se Hamid Algar, "iṣlāḥ", V 4, 156.
[179] Se Ibn al-Qayyim, *iʿlām al-muwaqqiʿīn*, V 4, 337.
فان الشريعة مبناها واساسها عاي الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها.....

1.2 ʿUmar avskaffer *muʾallafat al-qulūb*

Abū Dāwūd tar opp en *ḥadīṯ* i hans *Sunan* under kapittel «*iǧtihād* når en skal dømme (*bāb al-iǧtihād fī al-qaḍāʾ*)» hvorav tradisjonen blir gjengitt følgene: «når profeten ville sende Muʿāḏ til Jemen, spurte profeten Muʿāḏ: «hvordan vil du dømme når anledningen til å avgjøre en sak oppstår?» Muʿāḏ svarte: «jeg skal dømme i tråd med Allāhs bok». Profeten spurte igjen: «hva med hvis du ikke finner svar eller veiledning i Allāhs bok?» Muʿāḏ svarte: «da skal jeg oppsøke svaret i Sunnaen til profeten». Profeten spurte igjen: «hva med hvis du ikke finner svaret i Sunnaen til profeten?» Da svarte Muʿāḏ: «jeg skal gjøre mitt beste for å danne meg en mening (tolkning) og jeg skal ikke spare noe innsats».[180] Siste uttalelse til Muʿāḏ: «jeg skal gjøre mitt beste for å danne meg en mening» har teoretikere tolket ulikt. Noen teoretikere tolker uttalelsen med at han siktet til bruk av analogitrekning (*qiyās*) i *iǧtihād*. Den andre tolkningen er at han siktet til å utøve *iǧtihād* ved bruk av egen innsats (*ray*) som blant annet innebærer å ta fornuften i bruk.[181] Ifølge sistnevnte tolkning utlyser tradisjonen at til og med profeten motiverte følgesvennene til å bruke fornuften i *iǧtihād-en* da profeten ikke reagerte på svaret til Muʿāḏ i forbindelse med å danne sin egen mening. Det er sant at fornuften Muʿāḏ siktet til i tradisjonen er fornuften *muǧtahidd-en* tar i bruk ved mangel på svar fra Koranen og Sunnaen, og dette utgjør at svaret til Muʿāḏ kan innebære at en *muǧtahid* ikke skal ha tilgang til fornuft med mindre det er mangel på svar fra Koranen og Sunnaen, og dette vil til syvende og sist innebære at fornuften Muʿāḏ siktet til er vesentlig begrenset. Men alle følgesvennene eide ikke den samme oppfattelsen når det gjaldt hvor mye av fornuft *muǧtahidd-en* kan bruke under *iǧtihād*, og ʿUmar b. Al-Ḫaṭṭāb fremstår, blant følgesvennene til profeten, som en av de som var mest opptatt av resonnement beslutning. La dette illustreres med følgene eksempel.

Det er kjent at muslimer må utdele almissegaver (*zakāt*) til de fattige en gang i året. Men når Koranen omtaler utdelingen av almissegaver, så nevner ikke Koranen bare de fattige og trengende snarere at Koranen fremhever at almissegavene kan også utdeles til en gruppe som ikke må nødvendigvis regnes som trengende: «Almissegavene er for de fattige og trengende, for dem som arbeider med dem, for dem hvis hjerter skal forsones...».[182] Dette hele verset snakker om åtte typer mennesker som kan motta almissegaver, og en de åtte er: «For dem hvis hjerter skal forsones». Det er uklart om hva: «for dem hvis hjerter skal forsones (*al-muʾallafat al-qulūb*)» skal bety? Det skyldes at betydningen av *muʾallafat al-qulūb* er flertydig, men

[180] Se Abū Dāwūd, *Sunan*, V 3, 303.
[181] Se al-ʿAẓīm ʾābādī Šaraf al-Ḥaqq, *ʿawn al-maʿbūd šarḥ sunan abī Dawūd*, (Beirūt: dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1994) V 9, 369-72.
[182] 9:60.

budskapet om at muslimer kan utdele almissegaver til denne gruppen er entydig. Uansett hva enn sitatet ble tolket som av ʿUmar, besluttet han med å avskaffe denne kategorien under hans regjering som utgjorde at muslimer ikke hadde lov til å dele ut *zakāt* til *muʾallaft al-qulūb* på tross av Koranens entydige beskjed om at almissegaver kan utdeles til *muʾallafat al-qulūb*. Ibn Kaṯīr referer til en rekke beretninger som tolker *muʾallafat al-qulūb* som ikke-muslimsk gruppe i profetens tid som ikke nødvendigvis var fattige eller trengende, men profeten valgte å utdele almissegaver til dem for å friste dem til å omfavne islam. Målsettingen med denne utdelingen var å avvikle misforståelsen om at hvis en vantro omfavnet islam, så ville hans/hennes velstand svekkes. Siden velstanden betydde vesentlig mye for disse menneskene, valgte profeten å utdele almissegaver til dem for å forhindre den ene forebyggende faktoren i henhold til å omfavne islam.

Den andre tolkningen er at *muʾallafat al-qulūb* innebære muslimer som var såpass svake i deres tro at de ikke kunne motstå fristelser og økonomiske utfordringer for troens skyld, så profeten valgte å utdele almissegaver til disse menneskene for å betrygge deres velstand og ikke la dem fristes av det ikke muslimske miljøet, da islam i starten var avhengig av å rekruttere nye og beholde de gamle for å forsterke islams politisk posisjon.[183] Al-Qurtubī i verket, *kitāb al-iḥkām*, nevner en rekke ikke muslimer som mottok almissegaver av profeten, ikke fordi de var trengende, men fordi profeten anså dem som *muʾallafat al-qulūb*.[184] Uansett hva enn *muʾallafat al-qulūb* skal tolkes som, så registrerer historien at ʿUmar avskaffet denne kategorien (*muʾallafat al-qulūb*) under hans regjering og valgte å se bort fra dette verset. Eksegesen al-Ālūsī, skriver i hans *rūḥ al-maʿānī* at avskaffelsen av denne kategorien fant egentlig sted under Abū Bakrs regjering og ikke ʿUmars, men ʿUmar var årsaken til avskaffelsen og han begrunnet dommen med følgene uttalelse: «I dag har Allāh promotert islam, og islam er uavhengig av dere (*muʾallafat al-qulūb*)».[185]

Denne begrunnelsen til ʿUmar indikerer ganske tydelig at han la til grunn konteksten muslimene og islam befant seg i datiden. Det ʿUmar argumenterer for i hans begrunnelse er at islam i profetens tid befant seg i svakere posisjon i motsetning til ʿUmars tid, for under hans regjering begynte islam å ekspandere utover den arabiske halvøya og erobre riker og okkuperte provinser. Dette innebærer at islam under ʿUmars regjering befant seg i overtaket og var mindre avhengig av å rekruttere ikke muslimer eller beholde de svake i tro. Det dette eksemplet illustrerer er at

[183] Se Ibn Kaṯīr, *tafsīr*, V 2, 481.
[184] Se al-Qurṭubī, *al-ǧāmiʿ li aḥkāmi al-qurʾān*, V 10, 262-64.
[185] Se Šihāb al-Dīn al-ʾĀlūsī, *rūḥ al-maʿānī fī tafsīr al-qurʾā al-ʾaẓīm wa al-sabʿ al-maṯānī* (Beirūt: dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1994) V 5, 312.

ʿUmar revurderte utdelingen av almissegaver til *muʾallafat al-qulūb* og begrunnet avgjørelsen med at konteksten islam og muslimer befant seg i, ikke samsvarte med formålet og hensikten med å utdele almissegaver til denne kategorien. Denne kritiske avgjørelsen til ʿUmar har moderne teoretikere forsøkt å teoretisere, hvorav de analyserer og drøfter den juridiske teorien ʿUmar baserte sin dom på. For å bare legge konteksten til grunn, strekker ikke til! Yousef al-Qarḍāwī i hans, *fiqh maqāṣid al-šarīʿa*, fremstiller, i utgangspunktet, to teorier som forsøker å teoretisere ʿUmars revurdering. Den ene teorien representerer den tradisjonalistiske tradisjonen, og den andre representerer den intellektualistiske tradisjon.[186] Kommende delkapittel skal drøfte begge teoriene.

1.3 Teorier i forbindelse med *Muʾallafat al-qulūb*

Selv om Koranen er entydig om at almissegaver kan utdeles til *muʾallafat al-qulūb*, så er betydningen av *muʾllafat al-qulūb* flertydig som utgjør at tolkere av Koranen har gjengitt ulike tolkninger av *muʾllafat al-qulūb*, og det vil legges merke til senere i avhandlingen at *ẓahiritten*, ibn Ḥazm, unngår hele diskusjonen med å gi en unik og ulik tolkning. Yousef al-Qarḍāwī i hans, *al-siāsat al-šarʿiyya*, navngir en rekke moderne muslimske tenkere som anser ʿUmars dom som et resultat av revurdering, men derimot anser ikke den tradisjonalistiske tradisjonen ʿUmars beslutning som revurdering snarere enn at han utøvde *iǧtihād* i tråd med fundamentet læren til Koranen og Sunnaen.[187] Forfatteren Muḥammad al-Madanī (1968-1907) drøfter ʿUmars flere avgjørelser, blant dem, *muʾallafat al-qulūb*, i hans *naẓarāt fī fiqhi al-fārūqi ʿUmar b. Al-Ḫaṭṭāb* hvorav han fremlegger to intellektualistiske teorier og en tradisjonalistisk teori. Den ene intellektualistiske teorien baserer ʿUmars *iǧtihād* på juridiske prinsippet, *taġayyur al-ḥukmi bi taġayyur al-ʿilla*. Dette juridiske prinsippet innebærer at hver bestemmelse (*ḥukm*) består av motiv, og utviklingen av bestemmelsen er avhengig av utviklingen av motivet bestemmelsen innebærer, og utviklingen av motivet kommer an på utviklingen av konteksten. La dette forklares med eksemplet, *muʾllafat al-qulūb*. Å utdele almissegaver til *muʾallafat al-qulūb* er å gjennomføre selve bestemmelsen, men hensikten med at muslimene ble bedt om å utdele almissegaver til disse type menneskene var å forsøke å forsterke islams politiske posisjon ved å rekruttere flere til islam og beholde de svake i tro da muslimene i starten befant seg i svakere posisjon i motsetning til hedningene (*mušrikūn*).

[186] Se Yūsuf al-Qarḍāwī, *dirāsatun fī fiqhi maqāṣid al-šarīʿa*: *Bayna al-maqāṣid al-kulliyya wa al-nuṣūṣ al-ǧuzʾiyya* (Kairo: Dār al-šurūq, 2006), 60-116.
[187] Se Yousef al-Qarḍāwī, *siyāsat al-šarʿiyya fī ḍawʾi nuṣūṣi al-šarʿiyya*, (Kairo: maktaba wahba, mangler), 191.

Nå, siden motivet av *muʾllafat al-qulūb* som er å forsterke islams posisjon avviklet i ʿUmars tid, valgte Umar å avskaffe retten til å utdele almissegaver til denne gruppen fordi islam befant seg i overtaket under hans regjering. Denne intellektualistiske gruppen vil argumentere for at ʿUmars begrunnelse: «I dag har Allāh promotert islam og islam er uavhengig av dere» sikter til sistnevnte teoretiske prinsipp, *taġayyur al-ḥukmi bi taġayyur al-ʿilla*. Muḥammad al-Madanī deretter gjengir noen sitater i forbindelse med sistnevnte teori, og to av dem er følgene. Aḥmad Amīn sier: «Og det som løser våre kontroversielle saker i dag er å gjenåpne porten for *iǧtihād* etter at lærde hadde stengt den..... og *iǧtihād* jeg ønsker å referere til er *iǧtihād muṭlaq* og ikke *iǧtihād-en* som utøves innad en teologisk/rettsvitenskapelig skole. Dette betyr at *iǧtihād-en* jeg referer til omfatter til og med å revurdere entydige sitater ved å analysere motivet (*ʿilla*) til bestemmelsene (*aḥkām*) som, igjen, kan utgjøre å avstå praksisen av bestemmelsen.....og vårt forbilde i forbindelse med dette er den andre kalifen, ʿUmar». Maḥmūd al-Bābidī sier: «Vi trolig finner, i alle tider, at minst en *imām* har ny vurdert (eksisterende system) på hans måte for å opprettholde det *šarīʿa* ønsker å oppnå og for å avvikle vanskeligheten (samfunnet eller islam kan befinne seg i). Og vi finner at den første som praktiserte dette (i den muslimske) historien, er den andre kalifen ʿUmar, for han var opptatt av å analysere motivet til bestemmelser (*ʿilla*) i sin *iǧtihād*. Dette betyr at bestemmelsen avvikles når motivet til bestemmelsen mangler. Og denne teorien samsvarer med prinsippet, bestemmelsen eksisterer så lenge motivet eksisterer og avvikles ved mangel på motivet bestemmelsen består av (*al-ʿillatu tadūru maʿa maʿlūlihā wuǧūdan wa ʿadaman*)».[188] Det legges merke til at sistnevnte teorier understreker revurderingen til ʿUmar og argumenterer for at ʿUmar «hypotetisk sett» kan ha basert sin *iǧtihād* på sistnevnte prinsipp, og at denne revurderingen av entydige vers, som de kaller «*iǧtihād muṭlaq*», er nødt til å gjenopplives etter at en god del muslimske lærde har stengt porten til *iǧtihād muṭlaq*.

Den andre intellektualistiske teorien argumenterer for at ʿUmar baserte sin ny-tenkning på prinsippet overholdende fordel (*maṣlaḥa*) og argumenterer for at bestemmelsen endrer når *maṣlaḥa* endrer, avhengig av konteksten islam og muslimer befinner seg i. Spørsmålet som burde stilles i forbindelse med *maṣlaḥa*, er hvem avgjør *maṣlaḥa*, er det *muǧtahidd-en* eller *šarīʿa*? Hvis svaret er *šarīʿa*, så vil det bety at Koranen og Sunnaens entydige bestemmelser ikke kan revurderes da *maṣlaḥa* ligger i det Koranen og Sunnaen befaler uavhengig av om fornuften til *muǧtahidd-en* samtykker eller ikke. Men hvis svaret er *muǧtahidd-en*, da vil det

[188] Se Muḥammad al-Madanī, *naẓarāt fī fiqhi al-fārūq ʿUmar b. Al-Ḫaṭṭāb*, (Kairo: ǧumhūriyyatu Miṣra al-ʿarabiyyati wizāratu al-awqāfi/ departementet for awqāf, 2002), 47-8.

bety at fornuften (*ʿaql*) til *muǧtahidd-en* er den avgjørende faktoren selv om det skulle motsi entydige sitater. Denne intellektualistiske gruppen argumenterer for at ʿUmars avskaffelse av *muʾallafat al-qulūb* var basert på prinsippet *maṣlaḥa*, og siden det ikke var noe fordel i å utdele almissegaver til *muʾallafat al-qulūb*, bestemte ʿUmar seg å avskaffe retten til å utdele almissegaver til denne gruppen under sin regjering. De argumenterer for at det var ʿUmars fornuft som avgjorde *maṣlaḥa*, basert på konteksten islam og muslimer befant seg i, og ikke *šarīʿa*. Forfatteren, Muḥammad al-Madanī, i forbindelse med denne teorien, gjengir Maʿrūf al-Dawālibīs uttalelse: «Og det tyder på at ʿUmar mest sannsynlig innførte forbud mot å utdele almissegaver til *muʾallafat al-qulūb* basert på prinsippet, *maṣlaḥa*, og *maṣlaḥa* kan endres, avhengig av kontekst (*taġayyur al-maṣlaḥa bi taġayyur al-azmān*)».[189] Det legges merke til at begge sistnevnte teoriene har sine egne syn på hvilket teoretisk prinsipp ʿUmar baserte sin dømmekraft på da teoretiske prinsipper ikke eksisterte i hans tid, men begge er enige om at ʿUmar ny-tenkte entydige sitater, noe tilhengere av den tradisjonalistiske tradisjonen vil motargumentere.

1.4 Tradisjonalistene tilbakeviser intellektualistiske tradisjonen

Tilhengere av den tradisjonalistiske tradisjonen vil argumentere med at begge sistnevnte teorier, *maṣlaḥa* og *taġayyur al-ḥukm bi taġayyur al-ʿilla* er legitime prinsipper som en *muǧtahid* ofte tar i bruk snarere enn at disse prinsippene blir brukt i forbindelse med flertydige sitater og ikke entydige sitater. Så hvordan vil tradisjonalistene forklare ʿUmars avskaffelse av *muʾallafat al-*qulūb? Forfatteren, Muḥammad al-Madanī representerer den tradisjonalistiske teorien og tilbakeviser argumentene og teoriene nevnt ovenfor. Muḥammad al-Madanī motargumenterer teorien om at ʿUmar revurderte *muʾallafat al-qulūb*, og han baserer argumentet på to faktorer. Den første er at *muʾallafat al-qulūb* er et attributt en gruppe mennesker var preget av og at dette attributtet kan avvikles på et eller annet tidspunkt. Han argumenterer for at mennesker med dette attributtet (*muʾallafat al-qulūb*) fantes ikke i ʿUmars tid, derfor innførte ʿUmar et forbud mot å utdele almissegaver til disse type menneskene. Han sammenligner dette med fattige mennesker og argumenterer for at slik et menneske kan befinne seg i fattigdom på en tid, kan det samme menneske befinne seg i rikdom på en annen tid, og da vil ikke dette menneske bli ansett som fattig lenger som betyr at almissegavene heller ikke kan utdeles dette menneske lenger. Og det samme gjelder *muʾallafat al-qulūb*.

[189] Se al-Madanī, *naẓarāt fī fiqhi al-fārūq*, 49-50.

Dette argumentet kan tilbakevises med at, hvis de eksisterende menneskene under ʿUmars regjering ikke ble ansett som *muʾllafat al-qulūb* lenger, hvorfor følte ʿUmar behovet for å begrunne avgjørelsen med: «I dag har Allāh styrket islam og islam er uavhengig av dere!»? Det er ingen grunn til å begrunne noe som ikke eksisterer? I dette tilfelle besvarer forfatteren kritikken følgene: «Det ʿUmar mener med: «I dag har Allāh styrket islam og islam er uavhengig av dere!» er at: «Profeten pleide å dele ut almissegaver til denne gruppen fordi de var preget av attributtet *muʾallafat al-qulūb*, men siden islam befant seg i overtaket under ʿUmars regjering var denne gruppen ikke lenger preget av dette attributtet». Med andre ord, siden disse menneskene var vant med å motta almissegaver på både profetens og første kalifens tid, ville ʿUmar understreke at deres rett i almissegaver var avhengig av deres preging av attributtet, *muʾallafat al-qulūb*, og ikke at de hadde rett i almissegavene i alle tider.

Den andre faktoren hvor forfatteren baserer begrunnelsen på, er at Koranen fordeler de trengende i åtte kategorier. Han argumenterer for at det er opp til kalifen å avgjøre hvilke av åtte kategoriene har størst behov for å motta almissegaver, og at ʿUmar datiden må ha følt at alle utenom *muʾallafat al-qulūb* befant seg i større behov som resulterte i at ʿUmar innførte forbud mot å dele ut almissegaver til *muʾallafat al-qulūb*.[190] Når Ibn Ḥazm diskuterer *muʾallafat al-qulūb* i hans *al-muḥallā*, så nevner han ikke noe om ʿUmars *iǧtihād* snarere enn at han tolker *muʾallaft al-qulūb* på en måte som avvikler hele diskusjonen. Han sier: «Og *muʾallafat al-qulūb* er folk som kan oppfattes som trussel mot muslimer (muslimsk stat), så islam utdeler almissegaver til disse folka for å opprettholde freden».[191] Det ibn-Ḥazm påpeker her er at *muʾallafat al-qulūb* er et politisk fenomen som må avgjøres av kalifen, og siden islam befant seg i overtaket under ʿUmars regjering, følte ikke ʿUmar behovet for å dele ut almissegaver til disse menneskene da motstanden ikke var en trussel lenger. Men denne begrunnelsen så ikke ut til å tilfredsstille tilhengerne av den ortodokse Ḥanafī skolen. Majoriteten av *aḥnāf* (tilhengere av *Ḥanafī* skolen) argumenterte for at ʿUmars avgjørelse var en opphevelse (*nasḫ*) og dette innebærer at ʿUmar revurderte entydig sitat. Denne teorien om at ʿUmar opphevet *muʾallafat al-qulūb* ble ganske problematisk for tradisjonalistene da det motsier tradisjonalistenes fundamentalistiske prinsipp om at entydige sitater ikke kan revurderes. Det *aḥnāf* la til grunn var at ʿUmar ikke var alene i denne avgjørelsen snarere enn at folket samtykket avgjørelsen som utgjør at avgjørelsen ikke var en persons avgjørelse lenger, men heller en konsensus utført av en mengde mennesker, og konsensus er ansett som den

[190] Se al-Madanī, *naẓarāt fī fiqhi al-fārūq*, 52-4.
[191] Se Ibn Ḥazm al-Andalusī, *al-muḥallā bi al-ʾāṯār* (Beirūt: dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2002) V 4, 273-4.

sterkeste kilden etter Sunnaen og dette er belyst av tradisjonen til profeten: «Allāh vil trolig ikke samle min nasjon etter avvik (*ḍalāl*)».[192] Den kjente Ḥanafī teoretikeren, al-kāsānī, nevner i hans *badāʾiʿ al-ṣanāʾiʿ* at ʿUmars avgjørelse baseres på to faktorer. Den ene er konsensus, og den andre er at behovet for å utdele til *maʾllafat al-qulūb* avvilket i hans tid. Muḥammad al-Ġazālī derimot uttaler: «Og oppfatte at ʿUmar opphevet sitatet er en misforståelse! Det skyldes at ʿUmar avsto å utdele almissegaver fordi verset ikke lenger omfattet denne gruppen, ikke fordi at han opphevet sitatet».[193]

Aḥnāfs begrunnelse om at avgjørelsen var en konsensus (*iǧmāʿ*) skapte motreaksjoner fra den tradisjonalistiske tradisjonen da *aḥnāfs* teori i forbindelse med ʿUmars dømmekraft indikerer at ʿUmar avskaffet *muʾallafat al-qulūb*. Forskjellen mellom *aḥnāfs* teori og tidlig nevnte intellektualistiske teorien er at *aḥnāf* baserte deres argument på prinsippet *iǧmāʿ*, mens intellektualistiske tradisjonen baserte deres argument på enten prinsippet *maṣlaḥa* eller *taġayyur al-ḥukmi bi taġayyur al-ʿilla*. Yousef al-Qarḍāwī tilbakeviser *aḥnāfs* teori og begrunner det med at majoriteten av tradisjonalister motargumenterer *aḥnāfs* teori.[194] Denne kontroversielle diskusjonen innenfor den tradisjonalistiske skolen gir en god grunn til å anta at ʿUmar ny-tenkte og revurderte *muʾallafat al-qulūb* uavhengig av hvilke prinsipp han tok i bruk. Diskusjonen kan konkluderes med at tradisjonalister kun tillater å revurdere *ʿādāt* og ikke *ʿibādāt*, og at ʿUmars *iǧtihād* hadde ingenting med å avskaffe eller endre på entydig sitater å gjøre, snarer at kun *šarīʿa* som har autoriteten til å avgjøre *maṣlaḥa* og ingen andre. Grunnen til at tradisjonalistiske tradisjonen var kritiske til bruk av *maṣlaḥa* skyldes at prinsippet, *maṣlaḥa*, åpner for bruk av intellekt (*ʿaql*) i *iǧtihād*. Dette er årsaken til-slik det vil legges merke til senere i oppgaven-at al-Šāfiʿī var veldig kritisk til de tradisjonalistene som tok prinsippet *maṣlaḥa* og *istiḥsān* i bruk. Selv, tradisjonalister som tok i bruk prinsipper som ga ytterligere tilgang til intellektualistisk *iǧtihād*, ble sterkt kritisert for å ikke forholde seg til Koranen og Sunnaen, konsensus og analogitrekning.

Abū Ḥanīfa og Mālik ble anklaget for å referere, i deres enkelte beslutninger, mer til egen innsats i motsetning til profetens tradisjoner, og deres skole ble kalt for, intellektualistiske skolen (*madrasat al-ʿaql*) mens al-Šāfiʿī og Aḥmads skole ble kalt for, skolen med fokus på overførte tradisjonen/kilder (*madrasat al-naql*) det vil si skolen som bruker minst mulig intellekt i *iǧtihād*. Dette utlyser at til og med *muǧtahidd-er* innenfor den tradisjonalistiske

[192] Se al-Tirmiḏī, *sunan al-tirmiḏī*, V 4, 36.
[193] Se al-Qarḍāwī, *siyāsat al-šarʿiyya*, 199.
[194] Se al-Qarḍāwī, *siyāsat al-šarʿiyya*, 200.

tradisjonen hadde ulike grenser i forbindelse med hvor langt en *muǧtahid* kunne tøye *iǧtihād-en*. Neste delkapittel skal analysere *iǧtihād* metodikken til de fire imamene, Abū Ḥanīfā, Mālik, al-Šāfiʿī og Aḥmad b. Ḥanbal.

2.1 *Madrasat al-ʿaql* i motsetning til *madrasat al-naql*

Som nevn tidligere, var ʿAbdullāh b. ʿUmar kjent for sine konservative tolkninger. Det sies at han var så nøye med profetens Sunnah at han pleide å ettersøke bønnestedene til profeten for å utføre sine tilleggs bønn (*nafil*) på samme sted. Og det ble også nevnt at han pleide å dobbel sjekke utsagnene han hørte fra profeten med andre som også hørte tradisjonen.[195] Det er berettet at imām al-Šaʿbī har sagt: «Og ʿAbdullāh var ekspert i *ḥadīṯ*, men ikke i *fiqh*....».[196] Forfatteren M. ʿAlī al-Sāyis sier: «Han brukte (lite fornuft) i *fiqh*, istinbāt (trekke lærdom) og sin egen innsats (*rāy*) men heller fokuserte på å nøye praktisere og formidle profetens utsagn».[197] Fokuset hans på profetens utsagn og det at han så bort fra å bruke egen innsats (*rāy*) i sin *iǧtihād* hadde en stor innflytelse i *iǧtihād-en* til påfølgende lærde i Medina blant annet den kjente imāmen, Mālik b. Anas. Mālik b. Anas ble født 711 og døde 795 i Medina. Han levde både under umayyad kalifen, ʿAbdulmalik b. Marwān og abbasid kalifen, Hārūn al-Rašīd. Mālik mestret profetens tradisjoner og studerte blant annet hos eleven til ʿAbdullāh b. ʿUmar, Nāfiʿ mawlā b. ʿAbdillāh. Mālik b. Anas ble inspirert av mange lærde i Medina, men spesielt av Nāfiʿ studenten til ʿAbdullāh b. ʿUmar. Mālik ble så kjent for hans *ḥadīṯ* formidling at han ble anmodet av kalifen, Manṣūr, om å samle tradisjonene til profeten i form av en bok. Anmodningen til al-Manṣūr ble gjennomført og boken ble kalt for, al-muwaṭṭaʾ, som betyr, den godkjente boken.[198] Berømmelsen av Mālik i *ḥadīṯ* førte til at Mālik ble målet for mange studenter i *ḥadīṯ* fra ulike regioner og deler av verden. Studenter fra ulike regioner og ulike deler av verden belyser årsaken til utfallet av ulike kopier av muwaṭṭaʾ

De mest kjente kopiene er kopien samlet av Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṯī (232) som består av omtrent 1781 *ḥadīṯer*, og kopien til Muḥammad al-Šaybānī som består av omtrent 1179 *ḥadīṯer*. Den mest pålitelige boken etter Koranen i den tradisjonalistiske tradisjonen i dag er Buḫāris verk (*ṣaḥīḥ al-Buḫārī*) men før Buḫāris verk, var Māliks *muwaṭṭaʾ* ansett som den mest autentiske bok. Da imām al-Buḫārī ble spurt om den mest autentiske kjeden (*sanad*) i *ḥadīṯ*, svarte han følgene: «*ḥadīṯen* gjengitt av Mālik, og Mālik berettet av Nāfiʿ og han av Ibn

[195] Se M. al-Qaṭṭān, *tārīḫ al-tašrīʿ*, 251-52.
[196] Se al-Sāyis, *tārīḫ al-fiqhi al-islāmi*, 66.
[197] Se al-Sāyis, *tārīḫ al-fiqhi al-islāmi*, 66.
[198] Se al-Sāyis, *tārīḫ al-fiqhi*, 112-13. Se også, Gibrīl Fouād Ḥaddād, *The Four Imams and their Schools* (London: The Muslim Academic Trust, 2007), 124.

ʿUmar.[199] Denne tradisjonen ble kalt for gull kjeden, det skyldes at kjeden kun innebærer tre fortellere og alle fortellere er pålitelige i tradisjonalistenes øyne som utgjør at Mālik hadde æren av å formidle tradisjonens mest autentiske kjede (*sanad*). Eleven til Mālik,Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṯī, kom opprinnelig fra *al-Andalus*. Han reiste tilbake til *al-Andalus* etter en rekke år med studie under Mālik, deretter formidlet han Māliks skole (*maḏhab*) og lærte bort *muwaṭṭaʾ*. En av Yaḥyā sine kjente studenter var Šaḥnūn (d.240) som også oppholdte seg i *al-Andalus*.[200] Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṯī og Šaḥnūn er årsaken til at majoriteten av nordafrikanere i dag er tilhengere av Māliks skole.[201]

Den overveldet tradisjonalistiske miljøet i Medina må ha hatt sine innvirkninger på Mālik, men betyr overhodet ikke at Mālik fullstendig avsto bruk av logiske elementer i sin *iǧtihād*, slik det vil legges merke til senere i avhandlingen. Det som kan teoretisere Māliks bruk av fornuftige elementer i *iǧtihād* kan være noen av hans lærere. Ibn Hurmuz var kjent for å være en av Medinas fremste lærd i skolastisk teologi (*ʿilm al-kalām*). Han mestret *ʿilm al-kalām* og det sies at han pleide å beseire alle dabatantene ved bruk av *ʿilm al-kalām*. Han var læreren til Mālik, og det sies at Mālik studerte under ham i 13 år.[202] Rabīʿatu al-Raʾyu, var også læreren til Mālik og blant sympatisører for bruk av egen innsats (*rāy*). Hans navn var egentlig Rabīʿ, men ble kalt for *rāy* fordi mange av hans beslutninger var basert på egen innsats og ikke tradisjoner. Det sies at han har sagt: «å bruke egen innsats (i *iǧtihād*) har vært mye lettere for meg enn å utrede profetens tradisjoner».[203] Den kjente imāmen al-Šāfiʿī var en av Māliks nærmeste studenter.

Ifølge mange historikere ble al-Šāfiʿī født i Palestina, Gazza, rundt 767 og flyttet tilbake til Mekka hvor hans foresatte opprinnelig kom fra. Han studerte under en rekke lærde i Mekka, men senere flyttet til Medina for å studere under Mālik. Det sies at han allerede lærte *muwaṭṭa-en* til Mālik utenat under barndommen i Mekka, men reiste senere til Medina for å studere *muwaṭṭa-en* under Mālik for å motta Māliks tillatelse (*iǧāza*) i henhold til å lære bort *muwaṭṭa-en*. Da han flyttet til Egypt etter og hadde bodd i Irak, to år, skrev han to bøker-*kitāb al-umm* og *kitāb al-risāla*. *Kitāb al-umm* omhandler rettsvitenskap (*fiqh*) mens *kitāb al-risāla* var første boken som ble skrevet av en muslimsk teoretiker i forbindelse med metodikken i rettsvitenskapen (*ʾuṣūsl al-fiqh*). Ifølge den Egyptiske spesialisten i *ḥadīṯ*, Aḥmad shakir, ble dette verket skrevet to ganger av al-Safií, så det fantes en gammel versjon og ny versjon. Ifølge

[199] Se al-Sāyis, *tārīḫ al-fiqhi*, 112. Se også, Fouād Ḥaddād, *The Four Imams*, 124-5.
[200] Se Fouād Ḥaddād, *The Four Imams*, 151-52.
[201] Se Ibid., 151-52 Se også M. al-Qaṭṭān, *tārīḫ al-tašrīʿ*, 356-57.
[202] Se Ibid., 176.
[203] Se al-Ḏahabī, *siyar aʿlām al-nublāʾ*, V 5, 356.

Ahmad Šākir ble det gamle verket skrevet i Mekka av al-Šāfiʿī, men derimot mente Faḫru al-Dīn al- Rāzī at verket ble skrevet i Bagdad, og da han flyttet til Egypt skrev han det nye.[204] Boken, *risāla*, tar for seg metodikken i rettsvitenskapen og majoriteten av muslimske teoretikere mener at al-Šāfiʿī var grunneren av disiplinen *ʾuṣūl al-fiqh*, mens noen vil påstå at grunneren var eleven til Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf.[205]

I motsetning til ʿAbdullāh b. ʿUmar, var følgesvennen ʿAbdullāh b. Mesʿūds *iǧtihād* kjent for å være preget av egen innsats (*rāy*). Han ble sendt til Mesopotamia under regjeringen til ʿUmar for å lære bort islam. ʿAbdullāh b. Mesʿūds metodikk hadde sine innflytelser på hans studenter og en av studentene ti studentene til ʿAbdullāh b. Mesʿūd, var Abū Ḥanīfa. Abū Ḥanīfa var kjent for hans rasjonelle *iǧtihād* da hans beslutninger ble ofte basert på egen innsats og analogitrekning (*qiyās*). Abū Ḥanīfa, tross alt, bodde i en region overveldet med gresk og persisk filosofi som utgjorde at befolkningen i Mesopotamia var sterkt preget av filosofi og *ʿilm al-kalām* for den saks skyld. Dette utgjorde at folk ble lite overbevist av kun formidlede (*naqlī*) kilder og var mer opptatt av å begrunne med bruk av fornuft. Dette forklarer årsaken til hvorfor skolen til Aḥmad b. Ḥanbal ikke fikk sitt fotfeste i Mesopotamia. Hans konservative og nærtekstlige holdning resulterte i at hans skole ikke ble godtatt og fikk ingen sympati i Irak, men skolen senere fikk sitt forfeste i Ḥiǧāz[206] Aḥmad var mest kjent for hans motstand mot Muʿtazila da Maʾmūn ville innføre doktrinen om at Koranen er Guds tale, men skapt. Aḥmad sto sterkt imot læren og argumenterte for at Koranen var Guds tale, evig essens (*qadīm*) og ikke skapt slik Muʿtazila påsto.

Muʿtazila brukte sine filosofiske og fornuftige argumenter for å bevise at Koranen er skapt som alle andre skapninger, mens Aḥmad b. Ḥanbal forholdt seg sterkt til sine tradisjonalistiske argumenter. Denne konflikten ble senere kalt for *miḥna* og det var da Aḥmad b. Ḥanbals berømmelse nådde sitt høydepunkt blant tradisjonalistene, han ble kalt for imamen til tradisjonalistene (*imām ahl-al-Sunna*). Aḥmad b. Ḥanbal var stort sett kjent for å mestre *ḥadīṯ* i motsetningen til rettsvitenskap (*fiqh*). Forfatteren, Ǧibrīl Fouād Ḥaddād, nevner i hans, *The Four Imams*, og refererer til en rekke tidligere lærde som anså Aḥmad b. Ḥanbal som en som mestret tradisjonene til profeten *muḥaddiṯ* og ikke en som mestret rettsvitenskapen (*faqīh*).[207] Han ble også kjent for hans kjente verk, *musnad Aḥmad*, som består av sterke og svake

[204] Se M. Al-Qaṭṭān, *tārīḫ al-tašrīʿ*, 369-70.
[205] Se Departementet for *awqāf* og islamske saker, *al-mawsūʿatu al-fiqhiyya*, utgave 2 (Kuwait: Ḏātu al-salāsil, 1983) V 1, 33.
[206] Se Se al-Sāyis, *tārīḫ al-fiqhi*, 125-26.
[207] Se Fouād Ḥaddād, *the Four Imams*, 303-4.

tradisjoner, og i følge noen lærde som Ibn Taymiyya finnes det også oppdiktet (*mawḍūʿ*) tradisjoner i verket.[208] Aḥmad b. Ḥanbals skole var kjent for å være mest konservativ i den forstand at hans *iǧtihād* kontra de andre ortodokse-skolene besto mer av tradisjoner i motsetning til, for eksempel, analogitrekning. Han studerte under al-Šāfiʿī og respekterte ham høyt. Disse fire imamene representerer, i utgangspunktet, ortodokse-tradisjonalistiske ideologien, men noen var mindre tradisjonalister i motsetningen til andre. Neste delkapittel skal analysere metodikken av imamenes *iǧtihād*.

2.2 *Iǧtihād* metodikken til de fire imamene

A. Koranen

B. Sunnaen til profeten har første kapittel allerede diskutert, men i henhold til *ʾuṣūl al-fiqh* har det vært delte meninger i de fire skolene om hvilken tradisjon kan tas i bruk under *iǧtihād*. Ekspertiser i *ḥadīṯ* vitenskapen (*muḥaddiṯūn*) fordeler-hovedsakelig-tradisjonene til profeten i tre kategorier.

   1. *Ḫabar mutawātirr*: Denne tradisjonen innebærer at den ble gjenfortalt av mange fortellere. Dette betyr at tradisjonen var velkjent i profetens samfunn. Denne typen tradisjon står mest autentisk i motsetning til *khabar mašhūr* og *wāḥid*.
   2. *Ḫabar mašhūr*: Er en tradisjon som innebærer flere fortellere, men i mindre grad i motsetning til *mutawātir*. Dette betyr at tradisjonen ble gjenfortalt av noen i første omgang, men senere ble velkjent og gjenfortalt av mange. Denne tradisjonen anses også pålitelig, men i mindre grad i motsetning til *mutawātir*.
   3. *Ḫabar ġarīb/wāḥid*: Innebærer at tradisjonen ble gjenfortalt av kun en autoritet (forteller). Det vil si at når *muḥaddiṯ* sporer opp fortellere til tradisjonen finner han/hun ut at fortelleren av tradisjonen var kun en person i første omgang.[209]I *ḥadīṯ* disiplinen står *ḫabar ġarīb* svakere i motsetning til *mutawātir* og *mašhūr*. Svakheten av *ġarīb* har resultert i delte meninger blant ekspertiser av *ḥadīṯ* hvorav uenigheten består av om tradisjonen kan brukes i tillegg til Koranens tydelige budskap. Et eksempel av dette er at Koranen tar for seg prosedyren av renselsen (*wuḍūʾ*) muslimer må utføre før bønnen som blant annet innebærer å vaske føttene.[210] Men derimot, er det berette at profeten har stryket over sokker med våte hender istedenfor å vaske føttene, og beretningen er

[208] Se M. Al-Qaṭṭān, *tārīḫ al-tašrīʿ*, 384.
[209] Se J. Robson, "*Criticism of Ḥadīth*", i *The Encyclopaedia of Islam*, red. B. Lewis, V. L. Menage og J. Schacht, ny utgave (Leiden: E. J. Brill & London: Luzac & Co, 1986) V 3, 25b.
[210] 5:8.

klassifisert som *mutawātir*. Dette forklarer årsaken til at sunnni-muslimer i dag stryker over sokker istedenfor å vaske føttene, og velger det som en lettere alternativ. I dette tilfellet kan muslimer velge mellom å vaske føtter eller å stryke våte hender over sokkene, og det er dette som menes med å tillegge Koranen profetens tradisjon. Men når det gjelder *ḫabar ġarīb*, er det delte meninger om tradisjonen kan tillegges Koranen eller ikke.

Det sies at Abū Ḥanīfa har uttalt seg følgene om denne saken: «Jeg hadde ikke stryket over sokkene om tradisjonen ikke var så kjent som tilsvarende daglyset».[211] Denne uttalelsen illustrerer ståstedet til Abū Ḥanīfa om hvor varsom han var med å kombinere Koranen og *ḥadīṯen* når Koranen var eksplisitt i sitt budskap. Dette forklarer årsaken til at Abū Ḥanīfa ikke godtok å legge til *ḫabar ġarīb* da Koranen var eksplisitt i sitt budskap, mens al-Šāfiʿī, Mālik og Aḥmad tillot å legge til *ḫabar ġarīb* så lenge tradisjonen var autentisk.[212] Et eksempel av dette er forpliktelsen av bønnetidene Koranen uttaler seg om. Muslimer i dag er forpliktet å be fem ganger daglig og betingelsen er at bønnene må utføres på tide. Men det legges merke til i autentiske tradisjoner at profeten kombinerte, spesielt under reisen, to bønner som utgjør at han enten ba for tidlig eller seint. Siden tradisjonen ikke er *mutawātir* tilbakeviste Abū Ḥanīfa å praktisere tradisjonen, mens al-Šāfiʿī, Aḥmad og Mālik tillot praksisen av tradisjonen.[213] Al-Šāfiʿī var den første til å fremheve vesentligheten av *ḫabar ġarīb* i hans *risāla*, og dette ga tilhengere av al-Šāfiʿī skolen mindre anledning til bruk av analogitrekning da alternativene for å bruke *ḥadīṯ* var mye bredere i motsetning til ḥanafī skolen for eksempel. Og dette forklarer årsaken til at al-Šāfiʿī ble senere kalt for støttespilleren av *Sunnah* (*nāṣir al-Sunna*) for han ga større tilgang til bruk av *ḥadīṯ* i motsetning til Abū Ḥanīfa.[214]

Det legges merke til i analysen at Abū Hanīfa i motsetning til de andre imamene, var mer varsom med bruk av *ḥadīṯ* i sin *iǧtihād* som utgjorde at han, i motsetning til andre imamene, kunne raskere gå over til bruk av analogitrekning, *istiḥsān* og *istiṣlāḥ*. Mens al-Šāfiʿīs metodikk ga et bredere alternativ når det gjelder bruk av *ḥadīṯ* som utgjorde at det måtte mye til før han gikk over til for eksempel, analogitrekning, da *istiḥsān* og *istiṣlāḥ* ikke var et alternativ for ham med mindre begge prinsippene var i tråd med Koranen og Sunnaen

[211] Se Mullā ʿAlī al-Qārī, *mirqāt al-mafātīḥ šarḥ miškāt al-maṣābīḥ*, (Beirūt: Dār al-fikr, 2002) V 2, 472.
[212] Se M. Al-Qaṭṭān, *tārīḫ al-fiqhi*, 337-40.
[213] Se Ẓafar Aḥmad al-ʿUṯmānī al-tahānwī, *ʾilāʾu al-sunan* (Karachi: ʾidārat al-qurʾān wa al-ʿulūm al-islāmiyya, 1997) V 2, 93-98.
[214] Se al-sāyis, *tārīḫ al-fiqhi*, 120.

fundamentet lære. Dette er årsaken til at Abū Ḥanīfa og Māliks skole ble senere kalt for *madrasat al-ʿaql* og al-Šāfiʿī og Aḥmads skole ble kjent for *madrasat al-naql*. I motsetning til al-Šāfiʿī, var Mālik opptatt av å basere sin dømmekraft på vanen til beboerne i Medina fremfor *ḫabar ġarīb*. Siden Sunnaen hadde fått sitt fotfeste i Medina og at levemåten til profeten ble en del av beboernes vane, pleide Mālik enkelte ganger å prioritere vanen av beboerne i Medina fremfor profetens muntlige overførte tradisjoner. Dette resulterte i at han så høyt på vanene til *tābiʿīn* da han mente at vanen til beboerne i Medina hadde mest sannsynlig stammet fra profetenes tradisjoner selv om det ikke ble muntlig formidlet, og dessuten utgjør dette en type konsensus (*iǧmāʿ*). Mālik ble sterkt kritisert av en av hans tidsværende lærd, imām al-Layṯ b. Saʿd for å prioritere vanene til beboerne i Medina fremfor profetens tradisjoner.[215] Aḥmad b. Ḥanbals skole er kjent for å være den mest tradisjonalistiske skolen blant fire skolene. Det skyldes at Aḥmad baserte sine beslutninger, i tillegg til autentiske tradisjoner, også på svake tradisjoner (*ḥadīṯ ḍaʿīf*) som resulterte i at det måtte mye til før han gikk over til bruk av for eksempel analogitrekning. Det legges merke til i analysen at Abū Ḥanīfa i motsetning til alle tre imamer, ga minst tilgang til bruk av tradisjoner snarere enn at han forholdt seg mest til Koranen, deretter gikk over til, for eksempel, analogitrekning. Mer bruk av *raʾy*, *qiyās*, *istiḥsān* og *maṣlaḥa* i motsetning til profetens tradisjoner er en av grunnene til at hans skole ble kalt for, fornuftige skolen (*madrasat al-ʿaql*).

C. Konsensus (*iǧmāʿ*). Er den tredje og ikke minst den sterkeste i bevis etter koranen og Sunnaen. Det er viktig å understreke at når følgesvennene til profeten utøvde *iǧtihād* på profetens tid, la de til grunn Koranen, profetens Sunna og egen innsats (*rāy*) i enkelte tilfeller. Men konsensus kom ikke i bruk før bortgangen til profeten, for profeten, som nevnt tidligere, var hovedreferansen for følgesvennene i hans tilværelse. Konsensus ble da tatt i bruk av følgesvennene til profeten etter bortgangen til profeten for å løse nye utfordrende saker som ikke dukket opp i profetens tid. Behovet for konsensus økte gradvis i etterkant, men *Šīʿa* og *Ḫawāriǧ* tilbakeviste konsensus som en tredje kilde. Ideen om nødvendigheten av konsensus ble senere godtatt av majoriteten og fikk sin teoretiske formulering med utarbeidelsen av *ʾuṣūl al-fiqh* i rundt åtte hundrede tallet, men var langt ifra ferdig drøftet av lærde. Saken som ble drøftet senere i forbindelse med konsensus var gyldigheten (*ḥuǧǧiyya*) av denne metoden. Dette betyr at *muǧtahidd-ene* tok konsensus i bruk, men berte

[215] Se Fouād Ḥaddād, *The Four Imams*, 154-57.

delte meninger i forbindelse med, til hvilken grad dette prinsippet kunne tas i bruk som bevis (*ḥuǧǧa*).[216]

I følge den største representative teoretikeren av *al-ẓāhirī* skolen, ibn Ḥazm, var *iǧmāʿ* et gyldig bevis (*ḥuǧǧa*) så lenge metoden ble gjennomført av følgesvennene til profeten. Dette utgjorde at *iǧmāʿ* i ibn Ḥazms syn var vesentlig begrenset, og at *muǧtahidd-en* kun kunne basere hans/hennes beslutning på konsensusen til følgesvennene til profeten. Forbausende nok, stod Muʿtazilitten, al-Naẓẓām, skulder til skulder med ibn Ḥazm i forbindelse med gyldigheten av konsensus. Basert på Muʿtazilas rasjonalistiske prinsipp, ble det argumentert at hvis konsensus skal anses som et bevis, så må man nesten forestille seg at alle deltagere i konsensusen er fritatt for tabber og synder (*ʿiṣma*) og denne forestillingen motstrider fornuften. Den kjente Muʿtazilī tenkeren, Qāḍī ʿAbdel Ǧabbār, tok over diskusjonen i hans *al-muġnī* og utdypet seg i al-Naẓẓāms påstand ytterligere. Han la til grunn, fornuften, i sitt argument med å fremlegge at konsensus kunne ikke bevises logisk (*faʾamma al-istidlāl ʾilā ṣiḥḥat al-iǧmāʿmin ǧihat al-ʿaql fabaʿīd*) da ingen argument kunne overbevise om at en bestemt gruppe var fritatt for tabber i sine ord og sine gjerninger. Det er sant at det er berettet at profeten har sagt: «samfunnet mitt vil aldri bli enige om noe feil», men dette ble igjen tilbakevist med samme argument av Muʿtazilitten, Abū al-Ḥusayn.[217]

Dette indikerer at fornuften for Muʿtazila var en sterkere kilde i motsetningen til både Sunnaen og konsensusen. Argumentet til både *al-Ẓawāhir* og Muʿtazila var like i den forstand at deltagere i konsensusen kunne ikke betraktes feil frie, men forskjellen var, det, begge partiene la til grunn. Ibn Ḥazm la profetens tradisjoner til grunn, og målsettingen med å godta konsensusen til følgesvennene var å avstå bruk av analogitrekning. Mens Muʿtazila la fornuften til grunn som utgjorde at de tilbakeviste konsensusen når fornuften motsa konsensusen. Abū Ḥāmid al-Ġazālī i hans *al-mustaṣfā* tilbakeviste både Muʿtazila og ibn Ḥazams påstand om at konsensus ikke var et gyldig bevis (*huǧǧa*) med mindre det samsvarte med deres vilkår. Al-Ġazālīs argument innebar at konsensus var et gyldig bevis for *muǧtahidd-en* selv ikke fornuften samtykket. Hans argument innebar at uavhengig av om alle var feil frie eller ikke, så illustrer konsensusen en enighet til et helt samfunn og dette skaper visshet i kilden i den forstand at konsensusen fant sted i fortiden. Al-Ġazālī videre argumenterte med at konsensus i den forstand burde godtas som en gyldig metode på lik linje med *mutawātir*, og *mutawātir* er en objektiv kilde hos majoriteten. Al-Ġazālī videre la

[216] Se M. Bernand, "*iǧmāʿ*", V 3, 1023a.
[217] Se Ibid., 1023b.

til at vissheten av konsensus er såpass sterk at han anså konsensusen på lik linje med ting man kan sanse (*ḥissiyyat*) og fornuften kan ikke motsi ting man sanser. Dette argumentet påpeker at al-Ġazālī anså konsensusen som den viktigste kilden i islam.[218]

Muslimske rettsvitenskapelig teoretikere har holdt delte meninger i forbindelse med konsensus, blant annen om hvem som hadde autoriteten til å utøve eller delta i konsensusen, og om gyldigheten til konsensusen fortsatte da konsensusen ikke lenger kunne kobles til Koranen og Sunnaen. De mest fleksible blant de fire skolene i forbindelse med konsensus var *aḥnāf*. Det skyldes blant annet at de var de eneste som godtok konsensus preget av tause (*sukūt*). Dette innebar at når *muǧtahidden-er* ble enige om en sak, ble de ikke møtt med motstant. Dette kalles for *iǧmāʿ sukūtī* og *aḥnāf* var de eneste som godtok slik konsensus. En av det viktigste teoretikere har drøftet i forbindelse med konsensus er om absolutt alle måtte samtykke konsensusen eller holdt det med majoriteten? Ifølge majoriteten av teoretikere, så holdt det med majoriteten. For å oppsummere, så fremstår konsensus som den sterkeste kilden etter Koranen og Sunnaen, ifølge majoriteten, men Muʿtazila og ibn Ḥazm tilbakeviste autoriteten (*ḥuǧǧiyya*) av konsensusen med mindre det samsvarte deres vilkår.[219] Denne fremstilte uenigheten om autoriteten til konsensusen påpeker at statusen til konsensusen-det at kilden er den sterkeste kilden etter Koranen og Sunnaen-er menneskelig innført status. Dette er årsaken til at den kjente *ḥanbalī* teoretikeren Naǧm al-Dīn al-Tūfī revurderte *iǧmāʿ* og argumenterte for at det sterkeste prinsippet *muǧtahidd-en* kan tar i bruk etter Koranen og Sunnaen, burde være *maṣlaḥa* og ikke *iǧmāʿ* slik tradisjonalistene ville påstå. Mer om al-Tūfīs teori i forbindelse med *maṣlaḥa* kommer senere i kapittelet.

D. Analogitrekning (*qiyās*). *Qiyās* betyr å trekke juridiske resepter fra Koranen og Sunnaen ved bruk av analogisk resonnement. *Qiyās* tillater *muǧtahidd-en* å avgjøre en bestemmelse (*ḥukm*) som eksplisitt ikke er nevnt i Koranen eller Sunnaen. Denne metoden består av at *muǧtahidd-en* etterlyser motivet (*ʿilla*) til en bestemmelse nevnt I Koranen eller Sunnaen og baserer hans/hennes nye avgjørende bestemmelse på et tilsvarende motiv, men relatert til en annen juridisk sak. Et eksempel på dette er alkohol. Forbudet av alkohol forekommer eksplisitt i Koranen og motivet er rus. Så i dette tilfellet vil *muǧtahidd-en* ta med seg motivet videre og gjenbruke motivet (*ʿilla*) på tilsvarende juridiske spørsmål som Koranen-Sunnaen ikke tar for seg. Abū Ḥanīfa var den imamen som brukte mest analogitrekning.[220]

---

[218] Se Ibid., 1023b.
[219] Se Ibid., 1024-25.
[220] Mer om *qiyās*, se M. Bernand, "*qiyas*", I *The Encyclopaedia of Islam*, red. C. E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis og CH. Pellat, ny utgave (Leiden: E. J. Brill, 1986) V 5, 238-42.

2.3 Hanafī og Malikī skolen legger til *istiḥsān* og *iṣtiṣlāḥ* i *iǧtihād*

E. *Istiḥsān*. Ordet *istiḥsān* er et arabisk uttrykk som stammer fra uttrykket *ḥasana*. Og når uttrykket *ḥasan* blir brukt i motsetning til ordet *qubḥ* (stygt), betyr ordet, skjønnhet. Og *istaḥsana* som stammer fra ordet *ḥasana* vil da bety å like (ha sympati for) noe. Dette forklarer årsaken til at Koranen bruker uttrykket (*ḥusnā*) for paradiset da paradiset fremstilles i kildene til å være et vakkert sted.[221] Når dette er sagt så vil uttrykket *istaḥsana* i forbindelse med en *muǧtahids iǧtihād* bety, en *muǧtahids* beslutning basert på *muǧtahidd-ens* egen fornuftige oppfatning som enten kan falle i trå med Koranen og Sunnaen eller motsi fundamentet av Koranen og Sunnaen. Med andre ord, ved bruk av prinsippet (*istiḥsān*) vil en *muǧtahids* beslutning være basert på hans/hennes egen logikk og intelligens, men ikke nødvendigvis grunnløs med kilder fra Koranen og Sunnaen. Uttrykket *istaḥsana* forekommer i *ḥadīṯ* rapportert av Buḫārī og betydningen gjengitt i *Encyclopaedia* er definert følgene: «to make a decision for a particular interpretation of the law as a result of one´s own deliberation».[222] Dette påpeker at når *muǧtahidd-en* tar denne metoden i bruk vil beslutningen være et utfall av *muǧtahidd-ens* egen innsats og ikke nødvendigvis basert på koranen og Sunnaen.

Det er berettet at eleven til Abū Ḥanīfa har sagt: «i følge *qiyās* (analogi) ville dette og dette være forskrevet, men jeg har bestemt meg i henhold til min egen oppfatning (*al-qiyās kāna an ... illā annī istaḥsantu*)». Det sies at Mālik også har gitt en tilsvarende forklaring om en av sine beslutninger: «Dette er en sak som jeg ikke har fått noe instruksjon fra forgjengerne mine, men snarere enn at beslutningen jeg har tatt er i henhold til min egen oppfatning».[223] Dette belyser årsaken til noen av teoretikeres sterke kritikk mot bruk av denne metoden da den baseres på *muǧtahidd-ens* egen intelligens, i enkelte tilfeller, og ikke nødvendigvis Koranen og Sunnaen. Det er forståelig at grunnleggeren av *ʾuṣūl al-fiqh*, al-Šāfiʿī, fundamentalt avviste *istiḥsān* da han fryktet at bruk av metoden ville føre til å bryte grensen til den sikre metodikken, Koranen og Sunnaen, og bryte det anerkjente prinsippet for juridisk tolkning, et smutthull og ubegrenset åpning kan innføres i *iǧtihād* som kan være skadelig for *iǧtihād*: «Gud har ikke tillatt noen mennesker å presentere egne synspunkter, med mindre synspunktet finner rot i fullkomment kunnskap».[224] Denne siste setningen viser

[221] Se Ibn Al-Manẓūr, *lisān al-ʿarab*, V 13, 116-17.
[222] Se R. Paret, "Istiḥsān and Istiṣlāḥ" V 4, 256°.
[223] Se Ibid., 256°.
[224] Ibid., 256°.

til at siste uttalte setning «Fullkomment kunnskap» uttrykker at beslutningen til *muǧtahidd-en* må finne rot i enten Koranen eller Sunnaen.

F. *Istiṣlāḥ.* Dette uttrykket stammer fra ordet *ṣalaḥa* som betyr godhet, og når uttrykket *istiṣlāḥ* blir brukt kontra *istifsād* (korrupsjon) så uttrykker ordet en betydning av å søke godhet.[225] Ifølge denne gjengitte betydningen, så vil det bety at når *muǧtahidd-en* tar i bruk denne metoden så vil det innebære at *muǧtahidd-en* strever og bruker sine intellektuelle evner for å oppnå overordnedefordel (*maṣlaḥa*). Når dette er sagt så legger man merke til at begge uttrykkene (*istiḥsān og istiṣlāḥ*) er veldig like i den forstand at begge metodene baseres på *muǧtahidd-ens* fornuft, men med en liten forskjell. Forskjellen mellom begge prinsippene er at prinsippet *istiḥsān* er mer omfattende i den forstand at *istiḥsān* er mer knyttet til *muǧtahidd-ens* egen fornuft, mens *istiṣlāḥ* blir vanligvis knyttet til samfunnets etterspørsel. Dette betyr at når *muǧtahidd-en* tar *istiṣlāḥ* i bruk, vil beslutningen baseres på samfunnets overordnedefordel, og ikke bare på det *muǧtahidd-en* vil anse som fornuftig eller fordel. Ifølge Abū Ḥāmid al-Ġazālī, består *maṣlaḥa* av fem punkter og alle punktene omhandler samfunnets overordnedefordel. Han definerer uttrykket *maṣlaḥa* følgene: «Å opprettholde og ta hensyn til formålet av *šarīʿa* tilrettelagt menneskeheten». Med dette mener han å opprettholde religionen, kunnskap, begrunnelse, påfølgende generasjoner sine interesser og eiendeler. På den måten skal *muǧtahidd-ens iǧtihād* være bundet til samfunnets fordel og ikke bare *muǧtahidd-ens* egen fornuftige oppfatning.[226]

Siden *maṣlaḥa* også, på lik linje med *istiḥsān*, kan bestå av *muǧtahidd-ens* egen fornuft, ble den høyt kritisert, men i mindre grad. Al-Šāfiʿī kritiserte *maṣlaḥa* i mindre grad sammenlignet med hans kritikk rettet mot *istiḥsān*. Det kan være av to grunner. Den første årsaken kan forklares med at al-Šāfiʿī anså begge metodene som et intellektualistisk emne og ikke to forskjellige, på den måten var kritikken rettet mot begge. Og den andre årsaken kan være at han kanskje ikke hadde så mye imot *maṣlaḥa* da hele formålet med *iǧtihād* er å oppnå overordnedefordel (*maṣlaḥa*) men i tråd med fundamentet læren til Koranen og Sunnaen. På den måten vil *maṣlaḥa* finne sin rot og legitimitet i Koranen og Sunnaen. Dette uklare synspunktet til al-Šāfiʿī i forbindelse med *maṣlaḥa* førte til at tilhengere av al-Šāfiʿī skolen (*šwāfiʿ*) drøftet saken i etterkant. Tilhengeren av al-Šāfiʿī skolen, imām al-ḥaramayn al-Ǧuwaynī, er nevnt til å være den første til å praktisere *maṣlaḥa*, men det er lite han diskuterte i hans, *al-waraqāt*. Abū Ḥāmid al-Ġazālī, derimot, utdypet seg ytterligere i emnet og mente at *maṣlaḥa* ikke var tillat med

[225] Se ibn al-Manẓūr, *lisān al-ʿarab*, V 2, 516-17.
[226] Se R. Paret, "Istiḥsān and Istiṣlāḥ", i *The Encyclopaedia of Islam*, V 4, 257b.

mindre beslutningen var tilrettelagt samfunnets interesser og at beslutningen hadde en tilsvarende sak i Koranen og Sunnaen. Denne forklaringen av *maṣlaḥa* utlyser at Abū Ḥāmid al-Ġazālī anså *maṣlaḥa* som en del av analogitrekning, og ikke en enestående gyldig metode i *iǧtihād*. De mest sympatisører for bruk av *maṣlaḥa* var tilhengere av *ḥanafī* skolen, og mest tilsynelatende motstandere av *maṣlaḥa* var tilhengere av *ḥanbalī* skolen, og i spissen blir ibn Taymiyya nevnt. Ibn Taymiyya la til grunn i hans kritikk det al-Šāfiʿī la til grunn, om at ved bruk av denne metoden så vil *muǧtahidd-en* konkludere grunnløs fra Koranen og Sunnaen, og siden lovgiveren er Gud og profeten, så finnes det ingen rom for en *muǧtahid* å konkludere grunnløst fra Koranen og Sunnaen.[227]

Ibn Taymiyyas argument var at *šarīʿa* er fullkomment og har ingen forsømt fordel (*maṣlaḥa*). Hvis det er noen som mener at det er manglende fordel som ikke er representert i islamsk lovverk, så kommer det av to grunner: Enten har loven indikert saken uten at *muǧtahidd-en* har oppfattet eller lagt merke til fordelen. Eller så handler det om at *muǧtahidd-en* innbiller seg *maṣlaḥa* når det egentlig ikke finnes noe *maṣlaḥa* i saken. Inntresant nok, hans elev- Najm al-Dīn al-Ṭūfī, mente det motsatte. Al-Ṭūfī i hans, *risāla fī al-maṣāliḥ al-mursala*, stiller et kilent spørsmål: «Hva er det som må gjøres hvis *naṣṣ* (Koranen-Sunnaen) og *iǧmāʿ* ikke kan gjenforenes med samfunnets velferd (*riʿāyat al-maṣlaḥa*)»? og da svarer han entydig: «At *riʿāyat al-maṣlaḥa* er avgjørende så lenge velferden er anmodet (av samfunnet)». *Naṣṣ* og *iǧmāʿ* derimot skal ikke ekskluderes, men heller forklares og tolkes ved bruk av eksegese (*bayān*) eller spesifikasjon (*taḫṣīṣ*) og dette skjer ved å skille en underavdeling fra det generelle og prinsippene som gjelder for saken. I hans syn skal *riʿāyat a-lmursala* (et annet navn for *maṣlaḥa*) alltid prioriteres. Og i henhold til å forsterke denne påstanden om, *riʿāyat al-mursala*, og rettferdig plassere det over *Koranen, Sunnaen, iǧmāʿ*og *naẓar* (logikk) beviser han det i lys av Koranen og Sunnaen. Profeten sier: «Det er ingen intensjonal og u-intensjonal skade (i islam)». Det al-Ṭūfī sikter til med å fremstille denne tradisjonen er at tradisjonen påpeker at å ikke fullføre samfunnets behov eller avvikle vanskeligheter som preger samfunnet er å indirekte føre skade. Og i Koranen står det tydelig: «Hold dere alle fast i Guds rep! Unngå splittelser».[228] Han anser dette verset som en anledning for å argumentere for at ulike tolkninger er en del av *iǧtihād*, og at verset indikerer samhold på tross av uenighet som også belyses av profetens

[227] Se R. Paret, "Istiḥsān and Istiṣlāḥ" i *The Encyclopaedia of Islam*, V 4, 257b.
[228] 3:98.

utsagn: «Ulike tolkninger i min nasjon er (utløser) nåde (velsignelse) (*iḫtilāfu ummatī raḥmatun*)».[229]

Ibn Taymiya ettertrykkelig argumenterer at intelligensen til et menneske kan lett tabbe ut ved bruk av *maṣlaḥa* og resultere i å motsi entydige juridiske tekster. Mens al-Ṭūfī fullfører hans *risāla* med: «Hvis vi nå ser at fradraget gitt av loven ikke er i samsvar med *maṣlaḥa*, vet vi at for å oppnå *maṣlaḥa* må vi la det snakke for seg selv».[230] Mālikī juristen og teoretikeren, al-Qarāfī, punkterer at både tilhengere av al-Šāfiʿī og *Ḥanafī* skolene har argumentert for metoden, *maṣlaḥa*. Mālikī juridiske teoretikere som al-Qarāfī og al-Šāṭibī er også kjent for å ha argumentert for *maṣlaḥa*, men på den andre siden var ibn al-Ḥāǧib, som også var kjent som mālikī juridisk teoretiker, en stor motstander av *maṣlaḥa*. Innførelsen av metoden i *iǧtihād* metodikken refereres ofte til Mālik, men sannheten er at man ikke er helt sikker på om det var Mālik. Teoretikere antar at det var tilhengerne av Mālikī skolen som senere innførte *maṣlaḥa* i *iǧtihād* metodikken, og hvis man skulle anta at det var Mālik så ble det brukt vesentlig lite av ham. Ifølge mālikī teoretikeren, Šaḥnūn, så stammer ikke metoden fra Mālik, men heller fra elevene.[231] Uansett hva, legges det merke til uenighet om bruk av *maṣlaḥa* i *iǧtihād* innen den tradisjonalistiske tradisjonen. Uenigheten indikerer til en utvikling av metodikken innen den tradisjonalistiske tradisjonen, men kanskje ikke tilstrekkelig nok til å spekulere at utviklingen stammer fra den romerske lovgivningen, *ratio utilitatis*.[232]

Inntil nå, har det blitt diskutert at *ʿibādāt* var den røde linjen for tradisjonalistene, og at påliteligheten av kildene ble plassert i rekkefølge. Dette betyr at *muǧtahidd-ens* beslutning var ugyldig dersom *muǧtahidd-en* tok for eksempel *maṣlaḥa* i bruk fremfor *iǧmāʿ* eller *qiyās*. Med andre ord, ingen av imamene eller deres tilhengere hadde stilt spørsmål om rekkefølgen av juridiske metodikken (*ʾuṣūl al-fiqh*) eller å utfordre saker knyttet til *ʿibādāt* med et unntak av eleven til ibn Taymiyya, Naǧm al-Dīn al-Ṭūfī slik det ble nevnt tidligere i diskusjonen. Liberale-moderne lærde ofte referer til al-Ṭūfīs teori i forbindelse med *maṣlaḥa* når en rettsvitenskapelig sak skal revurderes, men tradisjonalistene tilbakeviser deres oppfattelse av al-Tūfīs teori. Denne kontroversielle diskusjonen skyldes al-Ṭūfīs uklarhet i sin ordlegging. Kommende delkapittel skal analysere al-Ṭūfīs *maṣlaḥa* som forekommer i hans *kitāb al-taʿyīn fī šarḥ al-arbaʿīn*.

---

[229] Se R. Paret, "Istiḥsān and Istiṣlāḥ", i *The Encyclopaedia of Islam*, V 4, 258°.
[230] Ibid., 257b-58.
[231] Ibid., 257a-258°.
[232] Ibid., 257°.

2.4 Naǧmu al-Dīn al-Ṭūfīs teori i forbindelse med *maṣlaḥa*

Naǧm al-Dīn al-Ṭūfī var en *ḥanbalī* teoretiker og en student av ibn Taymiyya. Han var kjent for hans ekspertise i islamsk juridisk teori og teologi. Han skrev en rekke bøker, og de mest berømte bøkene var *muḫtaṣar al-rawḍa* og *al-taʿyīn fī šarḥ al-arbaʿīn*. Boken *muḫtaṣar al-rawḍa* tar for seg islamsk juridisk teori, mens boken *al-taʿyīn* er en kommentar/tolkning av 40 al-Nawawī skrevet av kjente Šāfiʿī lærd, al-Nawawī. Al-Ṭūfī ble spesielt berømt blant moderne muslimske tenkere for hans teori i forbindelse med *maṣlaḥa*. Han diskuterer *maṣlaḥa* i hans *al-rawḍa*, men utdyper seg i emnet i *al-taʿyīn fī šarḥ al-bayān* hvorav han drøfter metodikken *maṣlaḥa* under *ḥadīṯ* 32 og diskusjonen dekker omtrent 50 sider. På tross av hans tradisjonalistiske bakgrunn, ble han senere anerkjent blant analytikere som en *ḥanbalī* fri tenker som resulterte i at han enkelte steder krysset grensen til den tradisjonalistiske teologien ved å, for eksempel, kritisere nærmeste følgesvennene til profeten. Han ble da anklaget for å være påvirket av *šīʿa* og *rāfiḍī* doktriner. Det sies at han reiste til Irak, Egypt, Syria og Mekka/Medina hvor han studerte hos en rekke lærde, men også debatterte andre tradisjoner, og dette kan forklare bakgrunnen på hans påvirkning av ikke tradisjonalistiske doktriner. Forbausendenok ble han verken kritisert eller motargumentert i forbindelse med hans teori om *maṣlaḥa* av hans tidsværende teoretikere, men moderne muslimske lærde har både tilbakevist og støttet hans teori. Det skyldes, slik det vil legges merke til, at han er veldig kontroversiell i hans ordlegging og uklar i forklaringen om *maṣlaḥa* som har resultert i at moderne lærde har tolket hans teori ulikt i forbindelse med hva han egentlig siktet til. Det sies at han døde rundt 1310.[233]

2.5 Al-Ṭūfī teoretiserer *maṣlaḥa*

Al-Ṭūfī innleder diskusjonen med å fremheve påliteligheten av tradisjonen med å tilbakevise noen kritikker rettet mot tradisjonen. Han deretter understreker at uttrykket *ḍarar* som forekommer i tradisjonen sikter til at all lovgivning i islam skal være tom for skade og at dette skal baseres på metoden, *maṣlaḥa*. Overholdendefordel skal opprettholdes både i henhold til religion og velferdssystemet. Etter denne innledningen trer han inn i å drøfte *maṣlaḥa* og det legges merke til at han promoterer metoden steg for steg under diskusjonen.

Første steg: Al-Ṭūfī starter med å understreke at konsensus og *naṣṣ* (koranen og Sunnaen) er de sterkeste bevisene *muǧtahidd-en* kan henvise til i sitt argument, også skriver han: «Enten vil *naṣṣ* og *iǧmāʿ* samtykke *maṣlaḥa* eller motsi *maṣlaḥa*. Hvis *naṣṣ* og iǧmāʿ samtykker *maṣlaḥa*, da er det ikke noe å diskutere (*fa bihā wa niʿma*). Men hvis *naṣṣ* og *iǧmāʿ* motsier *maṣlaḥa*, da

[233] Se Naǧmu al-Dīn al-Ṭūfī, *al-taʿyīn fī šarhi al-arbaʿīn* (Beirūt: muʾassasatu al-rayyān, 1998), 4-15.

sitter vi med to alternativer. Enten vil kontrasten skje mellom *maṣlaḥa* og entydige sitater, i dette tilfellet vil entydige sitater prioriteres, og entydige sitater i dette tilfelle vil anses som unntak/spesifikasjon (*taḫṣīṣ*). Han legger frem et eksempel på hva han mener med spesifikasjon: «For eksempel, straffeloven som forekommer i koranen og Sunnaen». Det han prøver å fortelle er at selv om straffeloven som forekommer i kildene kan oppfattes som skade, da å avhugge hendene til noen, for eksempel, er tilsynelatende å skade noen, men siden sitatet er entydig og at det er konsensus om straffeloven, vil entydige sitatet prioriteres fremfor *maṣlaḥa* og sitatet vil betraktes som unntak i dette tilfelle. Den andre motsigelsen som kan oppstå er at tvetydige sitater motsier *maṣlaḥa*, og i dette tilfelle sier han: «hvis *maṣlaḥa* kan spesifiseres (*taḫṣīṣ*) med (autentisk) sitat, da vil sitatet prioriteres ellers vil *maṣlaḥa* prioriteres».[234] Inntil nå har forfatteren fremstilt tradisjonalistenes syn i forbindelse med *maṣlaḥ* som innebærer at *maṣlaḥa* ikke kan prioriteres når *maṣlaḥa* motsier entydige sitater, for eksempel, straffelover Koranen og Sunnaen fremstiller.

Andre steg: på dette stadiet begynner forfatteren å klarere hans synspunkt om *maṣlaḥa*, og trekker seg bort fra det tradisjonalistiske synspunktet, så han starter diskusjonen med å reise et viktig spørsmål: «Og kanskje du (leser) ønsker å spørre: «Men *naṣṣ*-Koranen og Sunnaen- og konsensus (*iǧmāʿ*) skal jo prioriteres fremfor *maṣlaḥa* i alle omstendigheter?». Til dette svarer forfatteren følgene: «Og vi er enige om at *iǧmāʿ* skal prioriteres fremfor *maṣlaḥa* i *ʿibādāt* og ikke når det gjelder *ʿādāt-muʿāmalāt*. Det skyldes at *ʿibādāt* er *šarīʿas* rett, mens *ʿādāt-muʿāmalāt* har *šarīʿa* overlatt til mennesker».[235] Det forfatteren gjør her, er at han fordeler handlinger i to kategorier, *ʿibādāt* og *ʿādāt-muʿāmalāt*, og fremhever at *naṣṣ* og *iǧmāʿ* kun prioriteres i *ʿibādāt* og ikke når det gjelder *ʿādāt* selv om sitatet er entydig. Denne tilknytningen av *iǧmāʿ* til *ʿibādāt* og ikke *ʿādāt*, det vil si at *naṣṣ*/*iǧmāʿ* kun skal prioriteres i *ʿibādāt* men ikke *ʿādāt*, er noe forgjengerne ikke har besluttet seg til. Dette utgjør at *maṣlaḥa* er en sterkere kilde for *muǧtahidd-en* når det gjelder *ʿādāt*, mens Ifølge tradisjonalistiske tradisjonen skal *naṣṣ*/*iǧmāʿ* prioriteres fremfor *maṣlaḥa* i både *ʿibādāt* og *ʿādāt*. Videre trer forfatteren inn i å bevise at *maṣlaḥa* har en høyere status enn *iǧmāʿ*, og han utdyper seg i å bevise sitt synspunkt om *maṣlaḥa* ved å fremstille noen eksempler som beviser prioritering av *maṣlaḥa* fremfor *iǧmāʿ*. Det ene eksemplet er tørr renselse (*tayammum*). Det er kjent at muslimer må utføre renselse (*wuḍū*) før bønn, og renselsen må utføres med vann. Men ved mangel på vann er muslimene bedt om å erstatte denne rituelle renselsen med sand, jord, støv osv. Og dette står

[234] Se al-Ṭūfī, *šarh al-arbaʿīn*, 235-38.
[235] Ibid., 241.

klart og tydelig i Koranen og Sunnaen, og følgesvennene til profeten har hatt konsensus om *tayammum*. Men derimot, tilbakeviste ʿAbdullāh b. Masʿūd *tayammum* og årsaken til at han tilbakeviste *tayammum* var at han fryktet at folk ville ta *wuḍūʾ* useriøst og dermed praktisere *tayammum* til tross for tilgjengeligheten av vann, for *tayammum* er kun tillat når man ikke har tilgang til vann. Forfatteren understreker med dette eksemplet at ʿAbdullāh b. Masʿūd tilbakeviste konsensus på bakgrunn av *maṣlaḥa*. Og fordelen i dette tilfelle er i islam sin fordel som er å bevare den ordinære renselsen som er *wuḍū*.[236]

Et annet eksempel blant eksemplene han fremstiller er da profeten tok over *kaʿba*, for det er berettet at profeten sa til kone, ʿĀiša: «Hadde ikke folket ditt nylig omfavnet islam, hadde jeg revet ned *kaʿba* og gjennombygget *kaʿba* på måten Abraham bygget *kaʿba* på». Forfatteren under dette eksemplet kommenterer følgene: «og profetens uttalelse påpeker påbudet av gjennombyggingen av *kaʿba*, men han avlyste gjennombyggingen for å opprettholde, *maslaha* (og *maṣlaḥa* i dette tilfellet er å unngå splittelse)».[237] Det forfatteren argumenterer med i dette eksemplet er at profeten selv uttrykker at *kaʿba* skal egentlig ombygges på samme mønster Abraham bygget *kaʿba* på, men siden omstendighetene ikke samsvarte med profetens ønske, valgte profeten å se bort fra gjenoppbyggingen for folkets fordel. Det tredje og siste eksemplet er da profeten og følgesvennene reiste til Mekka på pilgrims reisen, og da hendingene av Mekka forhindret profeten å fullføre pilgrimmen som resulterte i at profeten befalte følgesvennene å avbryte pilgrimmen. Men følgesvennene nektet å avbryte pilgrimmen og insisterte på å fullføre pilgrimmen til den grad at profeten ble sur og sa: «Hvorfor er det slik at jeg befaler å utføre noe, men så blir det ikke utført!».[238]

Med dette eksemplet, argumenterer forfatteren for at profetens befaling var entydig, men følgesvennene så bort fra befalingen for *maṣlaḥas* skyld, og at *maṣlaḥa* i dette tilfelle var å fullføre pilgrimmen. Det er sant at pilgrimmen ikke ble fullført, men det forfatteren ønsker å understreke med dette eksemplet er at følgesvennene nektet å gjennomføre profetens entydige befaling i første omgang for *maṣlaḥas* skyld. Disse eksemplene og mange andre har blitt tilbakevist av moderne sunni-lærde som Ramadan al-Būṭī og Yūsef al-Qarḍāwī og mange andre hvorav de motargumenterer dette med at eksemplene forfatteren fremstiller ikke beviser synspunktet forfatteren ønsker å fremstille i forbindelse med *maṣlaḥa*.[239] Men hensikten med analysen er å understreke synspunktet til forfatteren i forbindelse med *maṣlaḥa* som innebærer

[236] Se Ibid., 258.
[237] Se Ibid., 268.
[238] Se al-Ṭūfī, *šarḥ al-arbaʿīn*, 258.
[239] Se al-Qarḍāwī, *siyāsat al-šarʿiyya*, 178.

at *maṣlaḥa* prioriteres ved kontrast mellom *maṣlaḥa* og *naṣṣ-iǧmāʿ* i *ʿādāt-muʿāmalāt* relaterte handlinger. Al-Ṭūfīs teori også markerer revurderingen av prinsppet *maṣlaḥa*, noe forgjengerne ikke tok initiativ til.

Tredje steg: på dette steget klargjør forfatteren om at *maṣlaḥa* han diskuterer ikke er den *maṣlaḥa* Mālik og andre tok i bruk snarere enn at *maṣlaḥa* forfatteren sikter til er noe mer enn det forgjengerne har siktet til: «Og vit at *maṣlaḥa* vi har fremstilt i tidligere eksempler er ikke den *maṣlaḥa* Mālik har siktet til, men det innebærer mer enn det. Det innebærer å prioritere *naṣṣ* og *iǧmāʿ* i *ʿibādāt* og bestemt antall (*muqaddarāt*),[240] og at *maṣlaḥa* skal prioriteres i *muʿāmalāt* og lignende bestemmelser (*aḥkām*)».[241] Hittil har forfatteren klargjort at *maṣlaḥa* han sikter til innebærer noe mer enn det Mālik har siktet til, men forfatteren klargjør ikke hva han egentlig mener med «mer enn det Mālik har siktet til» og dette skaper uklarhet og spekulasjoner om hva han helt konkret legger i setningen, «mer enn Mālik». Forfatteren avslutter diskusjonen med å tilbakevise tradisjonalistiske påstanden om at *šarīʿa* er den eneste faktoren som avgjør *maṣlaḥa* så lenge Koranen og Sunnaen er entydig (*qaṭʿī al-dalāla*). Tradisjonalistene vil argumentere at *šarīʿa* vet best hva som er overholdendefordel for mennesker i alle omstendigheter og denne påstanden utgjør at *muǧtahidd-en* får mindre rom til bruk av intellekt når det gjelder entydige sitater. Med andre ord, uavhengig av om logikken til *muǧtahidd-en* samsvarer med *šarīʿas* avgjørelse, skal *šarīʿas* entydige bestemmelse alltid være avgjørende faktor, både i *ʿibādāt* og *muʿāmalāt* og *ʿādāt*. Forfatteren samtykker denne påstanden i forbindelse med *ʿibādāt*, men ikke i forbindelse med *ʿādāt-muʿāmalāt* relaterte handlinger. Han argumenterer for at *ʿibādāt* er *šarīʿas* rett og dermed skal *šarīʿa* ha retten til å avgjøre uavhengig av om avgjørelsen samsvarer med logikken eller ikke. Men siden *ʿādāt* er menneske relaterte saker, skal *muǧtahidd-en* har retten til å selv avgjøre *maṣlaḥa* ved bruk av intellektuelle evner, og dette utlyser at *muǧtahidd-en* vil ha tilgang til å avskaffe entydige sitater basert på metoden *maṣlaḥa* så lenge entydige sitatene omhandler *ʿādāt-muʿāmalāt* og ikke *ʿibādāt*.[242] Som sagt, utfallet av uklarheten har utløst uenighet om al-Ṭūfīs teori i forbindelse med *maṣlaḥa*. Uklarheten kan skyldes følgene.

Selv om al-Ṭūfī klargjør at *ḥudūd* (bestemt straffelov), *ʿibādāt* og *muqaddarāt* skal prioriteres fremfor *maṣlaḥa*, så befinner uklarheten seg i hva han legger i uttrykket *ʿibādāt*. For eksemplene han fremstiller, som, for eksempel, at ʿAbdullāh b. Masʿūd tilbakeviste *tayammum*

---

[240] Uttrykket *muqaddarāt* sikter til antall tall eller enheter ulike tilbedelser innebærer. For eksempel, antall dager i ramadan, 29 eller 30. Eller antall enheter i bønnene osv.
[241] Se al-Ṭūfī, *šarḥ al-arbaʿīn*, 274.
[242] Se al-Ṭūfī, *šarḥ al-arbaʿīn*, 279-80.

er jo *ʿibāda* i seg selv, så dette motsier det forfatteren klargjorde om at *ʿibādāt* skal prioriteres fremfor *maṣlaḥa*. Så hva legger han i uttrykket *ʿibādāt*? I *Ensyclopaedia of Islam* er *ʿibādāt* definert følgene: «submissive obedience to a master, and therefore religious practice, corresponding, in law, approximately to the ritual of muslim law".[243] Ifølge denne omfattende definisjonen burde også *tayammum* anses som *ʿibāda*. Denne kontrasten leseren får inntrykk av stimulerer til å spekulere om hva egentlig forfatteren la i uttrykket *ʿibāda*. Yūsuf al-Qarḍāwī drøfter *ʿibādāt* i hans *siyāsat al-šarīʿa* og indikerer til at *ʿibādāt* kan være to typer. Den første er den rene *ʿibāda* (*ʿibāda al-maḥẓ*) som betyr at handlingen blir utført kun for Guds skyld som fem-bønn, for eksempel. Den andre er handlinger som utføres for Guds skyld, men også for andre grunner. For eksempel almissegaver, for almissegaver utdeles på bakgrunn av Guds befaling, men også for å forebygge fattigdommen. Men hvilken av de to kategoriene forfatteren sikter til, er uklart.[244] Det som skaper ytterligere uklarhet er når han sier: «Det vi sikter til med *maṣlaḥa* er ikke det Mālik har tidligere siktet til, men det innebærer noe mer enn det». Problemet med dette sitatet er at han klargjør at han bærer et annet syn i forbindelse med *maṣlaḥa* i motsetning til forgjengerne, Mālik i dette tilfellet, men han drøfter ikke videre hva han konkret sikter til med: «men det innebærer noe mer enn det» som får leseren til å spå og spekulere al-Ṭūfīs teori i forbindelse med *maṣlaḥa*. Denne uklarheten har skapt ulik tolkning av al-Ṭūfīs teori i moderne tider. Uavhengig av hva man tolker al-Ṭūfīs teori som, så er det krystallklart at al-Ṭūfī revurderte *maṣlaḥa* og tok metoden et steg videre, noe forgjengerne ikke gjorde.

Antatt at al-Ṭūfīs teori dekker kun den rene tilbedelsen (*al-ʿibāda al-maḥẓ*) så vil det bety at antatt vestlige muslimer i dag anmoder en *muǧtahid* om å revurdere fredagsbønnen med å flytte dagen til søndag istedenfor fredagen basert på *maṣlaḥa*, og *maṣlaḥa* i dette tilfelle vil være å inkludere mer muslimer i bønnen på søndager i motsetningen til fredager da søndagen er en fri dag for majoriteten. I henhold til al-Ṭūfīs teori vil denne revurderingen tilbakevises da fredagsbønn er en ren tilbedelse som kun utføres for Guds skyld. Men antatt at *muǧtahidd-en* revurderer ekteskapet i islam som betyr at i den muslimske tradisjonen er det kjent at mannen er tillatt å vie seg til en ikke-muslimsk kvinne (*ahl al-kitāb*), men ikke motsatt, og dette blir begrunnet med at en kvinne har større sjans for å bli påvirket av mannens religiøse bakgrunn som et resultat av kvinnens svakere instinkt i motsetning til mannen. Dette utgjør at ekteskapet må avskaffes med mindre mannen omfavner islam. Antatt at sistnevnte sak ble revurdert for

[243] Se G.-H. Bousquet, "ʿibādāt," V 3, 647°.
[244] Se al-Qardāwī, *siyāsat al-šarʿiyya*, 136.

maṣlaḥas-s skyld, og *maṣlaḥa* i dette tilfelle vil være å ikke kille barn og foreldre fra hverandre snarere enn å skape sterkere bånd til *ahl al-kitāb*. I henhold til al-Ṭūfīs teori burde denne revurderingen ikke tilbakevises da al-Ṭūfī prioriterer *maṣlaḥa* fremfor *naṣṣ* og *iǧmāʿ* i ikke *ʿibādātt* relaterte saker, og ekteskap burde ikke falle under den rene *ʿibādāt* (*al-ʿibāda al-maḥẓ*) men burde heller falle under *ʿādāt-muʿāmalāt* relaterte handlinger.

Dette forklarer årsaken til at noen moderne muslimer har teoretisert ʿUmars avskaffelse av *muʾallafat al-qulūb* som en avskaffelse basert på prinsippet *maṣlaḥa* og de bruker al-Ṭūfīs teori i forbindelse med *maṣlaḥa* i deres argument. Yūsuf al-Qarḍāwī i hans *al-iǧtihād fī al-šarīʿa* kritiserer sterkt muslimske tenkere som tar *maṣlaḥa* altfor lett og kaller dem for tilhengere av al-Ṭūfī (*madrasat al-Ṭūfiyya*).[245] Diskusjonen hittil kan konkluderes med at al-Ṭūfī var den første blant tradisjonalistene til å revurdere prinsippet, *maṣlaḥa*, og anså *maṣlaḥa*, i enkelte tilfeller, den sterkeste metoden en *muǧtahid* kunne bruke i sine beslutninger. Målsettingen med at al-Ṭūfī ga *maṣlaḥa* større preferanse var å gi ytterligere rom for *muǧtahid*-en til bruk av intellekt, men dette gjaldt kun juridiske saker (*fiqh*) og ikke teologiske saker (*ʿaqāʾid*). Dette betyr at al-Ṭūfī forholdt seg til forgjengerne da det gjaldt teologi, men hadde sine ulike synspunkter da det gjaldt juridiske saker (*fiqh*). Så når al-Ṭūfī ble senere ansett som en *ḥanbalī* fri tenker, så var det i forbindelse med juridiske og ikke teologiske spørsmål. Neste delkapittel skal drøfte Muʿtazilas revurdering av rettsvitenskapelige og teologiske relaterte saker, uavhengig av flertydige og entydige sitater.

3.1 Muʿtazila

Uttrykket «Muʿtazila» stammer mest sannsynlig fra ordet *iʿtazala* som betyr å skille seg fra noe. Det finnes ulike teorier i forbindelse med årsaken til dette kallenavnet. Men den mest kjente teorien tilsier at årsaken til kallenavnet var et følge av et stilt spørsmål til Ḥasan al-Baṣrī hvorav Ḥasan al-Baṣrī nølte å besvare. Det sies at Ḥasan al-Baṣrī ble en dag, under hans samling, spurt om folket som begikk store synder (*al-kabāʾir*) skulle regnes som muslimer eller ikke? Mens Ḥasan nølte med å besvare spørsmålet, trådde grunneren av Muʿtazila bevegelsen, Wāṣil b. ʿAṭāʾ, som var en av deltagere av samlingen, inn i diskusjonen og uttrykket sin teori i forbindelse med folk som begikk store synder, og understrek at slike folk skulle hverken regnes som frafallende, *murtad*, eller muslimer, men heller at slike folk skulle anses som mellomposisjon (*manzila bayna al-manzilatayn*), dette begrepet kan direkte oversettes som: «En posisjon mellom begge posisjonene». Det sies at Wāṣil deretter trakk seg fra samlingen og

[245] Se Yousef al-Qardāwī, *al-iǧtihād fī al-šarīʿa al-islāmiyya*, (Kuwait: dāru al-qalam, 1996), 176.

satt ved en av pilarene i moskeen. Som et følge av Waṣils trekning fra samlingen uttalte Ḥasan: «Wāṣil har trukket seg fra oss (*iʿtazalanā*)». Fra denne uttalelsen kom kallenavnet «Muʿtazila».[246]

Antatt at hendelsen er autentisk så gjenstår dette med hva egentlig Ḥasan siktet til med begrepet «iʿtazalanā» i det tidspunktet, for uttrykket *iʿtazalanā* kan også innebære at Wāṣil trakk seg fra kongressen (*ǧamāʿa*) til Ḥasan og i dette tilfellet kan ikke Wāṣils trekning fra kongressen ha noe med teologi å gjøre. Eller så kan ordet *iʿtazalanā* sikte til at Wāṣil trakk seg fra ideologien til Ḥasan i forbindelse med muslimer preget av store synder (*kabāʾir*). Når heresigrafer som al-Baġdādī og al-Šahrastānī gjenforteller hendelsen så sikter de til den andre antatte betydningen av ordet *iʿtazalanā*.[247] Men tausen til Ḥasan i forbindelse med hva hans syn var om muslimer preget av store synder forlot etterkommere med usikkerhet i forbindelse med hva Ḥasans syn innebar, for hans syn kunne ha bestått av tre syn. Det første er at muslimer preget av store synder er frafallende (*mutad*) og dette var synspunktet til den ekstreme gruppen, *Ḫawāriǧ*. Det andre er at Ḥasan anså denne gruppen som muslimer, men bare det at de var mindre praktiserende i motsetningen til muslimer som ikke begikk store synder. Utfallet av dette synet var at denne gruppen ble behandlet på lik linje med alle andre muslimer. Det tredje synet kan ha vært at Ḥasan anså denne gruppen som hyklere (*mnāfiq*). Utfallet av dette synet er at denne gruppen ble behandlet på lik linje med alle andre muslimer, med mindre deres hykleri ble avslørt. Ifølge W. M. Watt, så tyder det på at Ḥasans syn innebar dette sistnevnte synspunktet.[248] Men uansett hva, så godtok Muʿtazila dette kallenavnet for seg selv, forskjellen mellom Muʿtazila og tradisjonalistene, for eksempel,[249] i bruk av dette kallenavnet var at Muʿtazila så på dette kallenavnet fra et positivt perspektiv. Det skyldes at Koranen selv bruker uttrykket *iʿtizāl* på en positiv forstand.

Når Koranen bruker uttrykket *iʿtazala* så blir uttrykket brukt på en positiv måte da Koranen skryter om folk preget av *iʿtizāl* attributtet, og Koranen referer da til hendelsen da Abraham og mennene av hulen (*aṣḥāb al-kahf*) trakk seg fra polyteismen deres folk var opptatt med. Dette er årsaken til at Muʿtazila godtok dette kallenavnet for seg selv mens tradisjonalistene anså uttrykket fra et kjettersk synspunkt. Ifølge Goldziher indikerer uttrykket *iʿtizāl* til askese og u-materialistisk holdning. Han argumenterer dette med at uttrykket *iʿtizāl* betyr å trekke seg fra noe, og siden noen av Muʿtazila var kjente for deres u-materialistiske holdninger, ble de kalt

[246] Se Montgomery Watt, *The Formative Period*, 209-10.
[247] Ibid., 209-10.
[248] Ibid., 210.
[249] For det var ikke kun tradisjonalistene som kalte dem for Muʿtazila.

for Muʿtazila. Dette viser til at selv om Muʿtazila godtok kallenavnet for seg selv så ga de kallenavnet et uforpliktede betydning av tilbaketrekningen fra Ḥasans samling slik heresigrafer senere gjorde.[250] Muʿtazilas teologiske skolen ble senere fordelt i to skoler, Basra og Bagdad skolen. Dette innebærer at både Basra og Bagdad besto av store Muʿtazila tenkere (*muǧtahidder*) med noenlunde forskjellige tolkninger av deres fem prinsipper (*ʾuṣūl al-ḫamsa*).

3.2 Noen Muʿtazila tenkere fra Basra skolen

A. Abū Ḥuḏayfa Wāṣil b. ʿAṭāʾ (699-749). Han ble født i Medina og var en elev av Muḥammad b. Al-Ḥanafiyya hvorav Wāṣil lærte sin *muʿtazilī* doktrine fra. Han senere flyttet til Basra hvor han ofte pleide å delta i Ḥasan al-Baṣrī sine samlinger. Og dette forklarer opprinnelsen av uenigheten som oppsto mellom Ḥasan og Wāṣil da Ḥasan ble spurt om hans ståsted i forbindelse med syndefulle muslimer. I Basra møtte Wāṣil med en rekke tenkere som, for eksempel, Maʿbad al-Ǧuhanī. Maʿbad al-Ǧuhanī, slik nevnt i innledningen, var blant de første som tilbakeviste predestinasjonen og insisterte på at mennesker er de eneste som bestemmer og skaper sine gode og onde handlinger, Gud har ingen innflytelse i forbindelse med mennesker sine handlinger. Han også møtte Ǧahm b. Ṣafwān som var kjent for hans fornektelse av Guds attributter. Denne beskrivelsen støtter påstanden om at Wāṣil var grunneren av Muʿtazila teologiske skolen og at ideologien stammer fra Muḥammad b. Al-Ḥanafiyya, Maʿbad al-Ǧuhanī og Ǧahm b. Ṣafwān. Elevene hans bosatte seg senere i ulike regioner hvor blant annet Nord-Afrika, Yemen og Irak blir nevnt.[251]

B. ʿAmr b. ʿUbayd b. Bāb. Det sies at farfaren hans var blant klientene (*mawālī*) som omfavnet islam ved ekspensjonen av islam og integrerte i det muslimske samfunnet. Siden *mawālī* hadde en ikke muslimsk-arabisk bakgrunn, ble de senere sterkt kritisert for å ha innlemmet kjetterske ideer i det muslimske miljøet. ʿAmr var kjent for hans fromhet og askese. Han var også blant deltagere av Ḥasan sine samlinger, men delte samme syn med Wāṣil i forbindelse med muslimer som begikk store synder. Både ʿAmr b. ʿUbayd og Wāṣil ble senere beregnet som grunnerne av Muʿtazilī skolen.[252]

C. Abū al-Huḏayl Muḥammad b. Al- Huḏayl al-ʿAllā. Var opprinnelig fra Basra og var også en klient (*mawlā*). Både fødselsdatoen og dødsdatoen hands er ukjent, men det sies

[250] Se Montgomery Watt, *The Formative Period*, 215-17.
[251] Se al-Beir Naṣrī Nādir, *Falsafatu al-Muʿtazila*: *Flāsifatu al-islām al-asbaqīn*, overs. Ṣubḥī Ǧarǧīs Ibrāhīm (London: ALwarrak Publishing Ltd, 2018), 44-5.
[252] Ibid., 46.

at han ble født i 751 og døde i 842. Han flyttet senere til Bagdad hvorav han studerte hos mange, men hovedsakelig hos Bišr b. Saʿīd og ʿUṯmān al-Zaʿafrānī og begge var studentene til Wāṣil b. ʿAṭāʾ. Han mottok muʿtazilī læren av sistnevnte lærerne og ble blant de fremste tenkerne i Muʿtazilī skolen til den grad at kalifen Maʾmūn pleide ofte å referere til både Abū al-Huḏayl og al-Naẓẓām i debatter. Han senere interesserte seg i gresk filosofi og flyttet til Kufa for å studere disiplinen og var blant de fremste Muʿtazila tenkerne som formet Muʿtazilī læren ved bruk av filosofiske elementer.[253]

D. Abū isḥāq Ibrāhīm b. Sayyār al-Naẓẓām (755-846). Han ble født i Basra, var en klient (*mawlā*) og nevøen til Abū al-Huḏayl. Han studerte hos onkelen, Abū al-Huḏayl og tok sine Muʿtazila doktriner fra onkelen. Det sies at han helt fra barndommen tilbrakte tid med manikere og filosofer. Det også sies at al-Naẓẓām besøkte den østlige delen av daværende islamske staten hvorav han fikk innsyn på persisk, indisk sivilisasjon og interesserte seg ytterligere i kristendommen og gresk filosofi da han besøkte den persiske regionen. En av tidligere (før islam) persiske byene han besøkte var byen, Ahvaz. Byen het, Susa, under Sasanidene og var sentralt i forbindelse med forretning samt en by hvor nestorianerne befant seg. Dette, å besøke flerkulturell eldgammel by, motiverte al-Naẓẓām til å analysere, studere og ikke minst skape oversikt over eksterne sivilisasjoner og religiøse tradisjoner daværende tid. Al-Naẓẓām hadde et ikke arabisk opphav og var dermed kalt for *al-Balḫī* som refererer til den nåværende Afghanske provinsen, Balkh, og Balkh var en flerkulturell provins, før islam, hvorav Manikeismen, kristendommen og Zoroastrismen befant seg. Det som kan poengteres i forbindelse med al-Naẓẓāms opprinnelige bakgrunn, er at han hadde ikke muslimsk og ikke arabisk opphav.[254]

3.3 Noen tenkere fra Bagdad skolen

A. Abū Sahl Bišr b. al-Muʿtamir. Var opprinnelig fra Bagdad, men flyttet senere til Basra. Hans opprinnelige kilde i forbindelse med hans Muʿtazilisme er uklart, men det sies at han møtte Bišr b. Saʿīd og Abū ʿUṯmān al-Zaʿafrānī da han reiste til Basra, noe som indikerer til at han muligens mottok Muʿtazila doktriner fra to sistnevnte profiler. Han ble fengslet under kalifen Harūn al-Rašīd, mest sannsynlig etter fallet av Barmakidene, for sympatien han uttrykket for *rawāfiḍ*. Han var blant de første som eksponerte ideen,

[253] Ibid., 45-6. Se også Montgomery Watt, *The Formative Period*, 219.
[254] Se al-Beir Naṣrī Nādir, *falsafatu al-Muʿtazila*, 47-9.

tawallud,[255] og argumenterte sterkt for vesentligheten av bruk av intellekt i forbindelse med *iğtihād*. Han hadde mange tilhengere, men de mest kjente var Abū Mūsā al-Mirdār, Ṯumāma og Aḥmad b. Abī Duʾād.

B. Abū Mūsā b. ʿĪsā al-Murdār hadde en stor innflytelse i spredningen av Muʿtazila læren i Bagdad. På grunn av hans askese og fromhet ble han kalt for `monken av Muʿtazila`. Han pleide å anklage de som holdt ulike teologiske syn for å være vantro, og det ble foreslått, latterlig, at kun han og tre av hans venner skal til paradiset idet hinsidige. Det sies at han døde i 840.

C. Ṯumāma b. al-Ašras Abū Maʿn al-Numayrī. Var opprinnelig fra Basra og var også en klient (*mawlā*). Han var kjent for sin ekspertise i poesi og debatt. Han hadde sterke relasjoner til kalifene og ble ofte innkalt for debatt og poesi. Han var i motsetning til al-Murdār ikke kjent for askese og fromhet, men tvert imot veldig opptatt av det verdslige (*šuʾūn al-dunyā*). Han hadde en stor innflytelse i spredningen av Muʿtazila doktriner under kalifen al-Maʾmūn og spilte en vesentlig rolle i å støtte doktrinen i forbindelse med at Koranen ble skapt (*ḫalq al-Qurʾān*). Han var læreren til den vel kjente Muʿtazilitten, al-Ǧāḥiḍ.

D. Aḥmad b. Abī Duʾād (776-854). Ble født I Basra og pleide å reise ofte med faren til Šām i forbindelse med forretning. Han ledsaget Hiyāğ b. Al-ʿAlā al-Sulamī og mottok Muʿtazilī doktrine fra ham. Han var veldig kjent for hans intelligens og kalifen Maʾmūn beundret hans fullkommende kunnskap i forskjellige emner, så Maʾmūn ansatte ham som en dommer (*qāḍī*), og i den forstand var han også politiker. Han spilte en vesentlig rolle i å innføre doktrinen i forbindelse med læren om at Koranen ble skapt (*ḫalq al-Qurʾān*). Denne beskrivelsen av noen sistnevnte store Muʿtazila tenkere påpeker at de fleste av dem hadde en ikke arabisk-muslimsk bakgrunn som gir en god grunn til å tro at mye som fantes i Muʿtazila teologiske skolen stammet fra ikke muslimsk og fra flerkulturell-miljø. Som igjen henviser til at denne ikke muslimske og flerkulturelle bakgrunnen var en av hoved mekanismene som formet den kritiske tenkningen til muslimene da tiden. Uavhengig av hvilken Muʿtazilī skole Muʿtazila tenkere tilhørte, så var det de fem prinsippene alle Muʿtazila måtte godta for å inkluderes i Muʿtazilī skolen. Dette betyr at kallenavnet Muʿtazila siktet til, til syvende og sist, kun de som

[255] *Tawallud*, kan riktignok oversettes som «skapt handling». Denne læren innebærer at et menneske skaper sine egne handlinger gjennom sin egen vilje. For eksempel, for å åpne en dør er det mange bevegelser som finner sted før selve døra åpner, men når døra er åpen, så blir åpningen beregnet som et utfall (skapt) av flere bevegelser som igjen er skapt av vedkommende sin egen vilje. Målet med læren er å fremheve at menneske selv skaper og bestemmer sine egne handlinger. Se Beir Naṣrī Nādir, *falāsifatu al-Muʿtazila*, 195-98.

godtok de fem prinsippene (*ʾusūl al-ḫamsa*) som også kaltes for religionens fem grunnprinsipper (*ʾuūl al-dīn*). De fem grunnprinsippene skal undertittelen drøfte.[256]

3.4 De fem prinsippene

1. Enhet (*tawḥīd*). Dette prinsippet understreker Guds enhet, og innebærer at Gud er enestående (har ingen partnere) og ingen skapelse kan sammenlignes med Gud (*tašbīh*). De viktigste sakene som falt under dette prinsippet er fornektelsen av nedsettelsen av Guds essensielle karakter som, for eksempel, Guds kunnskap, makt og tale. Dette innebar at attributter som Kunnskap, makt og tale, var egenskaper som fantes i menneskeheten også, men ikke sammenlignet med Guds egenskaper slik antropomorfistene ville tro.[257]
2. Rettferdighet (*ʿadl*). Dette prinsippet understreker Guds rettferdighet som forbyr oppfattelsen om at Gud kan utøve urett mot Sin skapning. Mange teologiske saker ble diskutert under dette prinsippet, men predestinasjonen ble hoved diskusjonen under dette prinsippet. Muʿtazila nektet å tro at Gud skal straffe noen for det Gud har selv bestemt, og dette førte til at Muʿtazila omtolket Koran-sitater og tilbakeviste tradisjoner som omtalte Guds bestemmelse i forbindelse med mennesker sine handlinger, og argumenterte med at mennesker bestemmer og tar sine egne valg og ikke Gud.[258]
3. Løfte og trussel (*al-waʿd wa al-waʿīd*). Dette prinsippet innebar at Gud ikke tilgir alvorlig synder med mindre synderen tilstår, og at Gud er sannferdig i sitt løfte og i sin trussel, og at Gud endrer ikke på sine ord (løfter). Poenget med dette prinsippet var å fremheve at Gud var pålagt og fullføre det Han hadde lovet av belønning eller truet med straff. De påsto at obligatoren om å straffe de alvorlige synderne kunne begrunnes logisk, og med dette insisterte de at Gud er pålagt å behandle alle rettferdig. De mente at når en person skal havne i helvete i det hinsidige, så skal personen straffes for evig og kommer aldri ut av helvete. Med dette så tilbakeviste de tradisjonene til profeten som direkte indikerer til at alvorlig syndere skal overføres til paradiset ved forbønnen (*šafāʿa*) til profeten.[259]
4. Mellomposisjonen (*al-manzila bayna al-manzilatayni*). Slik det ble nevnt tidligere, så var det, i henhold til den mest kjente gjengitte historien, Wāṣil b. ʿAṭāʾ som tok opp

[256] Se Naṣrī Nādir, *Falsafatu al-Muʿtazila*, 53-6.
[257] Se Montgomery Watt, *The Formative Period*, 242-9.
[258] Se Montgomery Watt, *The Formative Period*, 231-41.
[259] Ibid., 229.

saken om hva en alvorlig synder skulle regnes som. Muʾtazila anså en alvorlig synder som hverken troende eller ikke troende (*al-manzila bayna al-manzilatayni*), og grunnen til at de holdt denne posisjonen var å tilbakevise Ḫawāriǧ og Murǧʾas påstand i forbindelse med de som begår store synder. Denne saken oppsto i utgangspunktet etter henrettelsen av den tredje kalifen, ʿUṯmān. Ḫawāriǧ holdt et ekstremt syn når det gjaldt muslimer som begikk alvorlige synder, for ifølge dem så anså de slike muslimer som frafallende og dermed tillatt å henrettes. De anklaget den tredje kalifen, ʿUṯmān, for å begå alvorlige synder, og det var årsaken til at de henrett ʿUṯmān. Uttrykket *Ḫawāriǧ* er flertallet av ordet *ḫāriǧ* som også betyr å protestere imot, og grunnen til at de senere ble kalt for *Ḫawāriǧ* var at de protesterte mot kalifen, ʿUṯmān, og til slutt tok livet av ham. I motsetning til Ḫawāriǧ, så holdt Murǧiʾa et annet syn i forbindelse med de som begikk alvorlige synder. De anså dem som fullkomment muslimer og dermed behandlet dem som alle andre muslimer.

Uttrykket *murǧiʾa* er et flertall av ordet *murǧiʾ* som betyr en som bærer håp. Og dette uttrykket innebærer at denne gruppen berte håp om at Gud ville tilgi deres synder og dermed så var det ikke opp til noen å ekskludere syndere fra islam. For Muʿtazila så var begge synspunktene irrasjonelle og radikale. De motargumenterte Ḫawāriǧ med at Koranen omtaler gjentatte ganger om at Gud tilgir en som trygler for tilgivelse. I henhold til denne Koran beskrivelsen så burde det være ingen rom for noen å frafalle andre, men heller vente med at han/hun tilstår. Og de motargumenterte Murǧiʾa med at Gud advarer folk som begår store synder med å straffe dem med mindre de tilstår, og når Gud advarer mot noe, så pålegger Gud seg ansvaret om å straffe de som begår alvorlige synder. Dette betyr at Muʿtazila ville hverken anse denne gruppen som muslimer eller frafallende, men heller i mellomposisjon (*manzila bayna al-manzilatayni*) og dette innebærer at Muʿtazila anså denne gruppen som muslimer, men preget av tabber (*fāsiq*). Dette synspunktet innebærer at ifølge Muʿtazila så skal en muslim som begår synder behandles på lik linje med alle andre muslimer, men hvis han/hun ikke trygler Gud for tilgivelse og dør i den tilstanden så er Gud pålagt å straffe slike mennesker i det hinsidige. Muʿtazilas syn i forbindelse med alvorlig syndere viser til at de var enige med Murǧiʾa når det gjaldt før døden, mens når det gjaldt det hinsidige så var de enige med Ḫawāriǧ, så i den forstand valgte de mellomposisjonen.[260]

[260] Se Montgomery Watt, *The Formative Period*, 229-30.

5. Å befale rett og forby det onde (*amr bi al-maʿrūf wa al-nahī ʿani al-munkar*). Dette prinsippet kan beregnes mer politisk enn teologisk. Ifølge Muʿtazila så er det obligatorisk å befale det rette og forby det gale så lenge man evner og får anledningen til det, enten med tunga, hendene eller sverd. Dette prinsippet vil da innebære at væpnet opprør mot en urettferdig hersker er berettiget der det er håp for suksess. Eller så kan prinsippet også bety at det er pålagt å støtte en rettferdig hersker som befaler det rette og forbyr det onde. Dette prinsippet var vesentlig for Muʿtazila under abbasidene da Muʿtazila hadde et sterkt forhold til abbasidene.[261] I realiteten så var det ikke fem prinsipper Muʿtazila sto for, men heller de to første prinsippene, enhet og rettferdighet (*tawḥīd-ʿadl*). Det skyldes at de siste tre prinsippene ble boret ut fra andre prinsippet, rettferdighet. Når Muʿtazila understreker at Gud er pålagt å gjennomføre sitt løfte eller trussel så er det fordi at i Muʿtazilas syn, ville det være urettferdig fra Guds side å ikke gjennomføre sine løfter og advarsler/trusler. Og samme gjelder fjerde og femte prinsipp. Dette er årsaken til at noen forfattere som W. M. Watt har fordelt prinsippene i to kategorier, hoved prinsipper og underliggende prinsipper, og i hovedprinsippene er *tawḥīd* og *ʿadl* nevnt, mens i underliggende prinsipper er de tre sistnevnte prinsippene nevnt.

   Det er viktig å poengtere at Muʿtazila ikke var de eneste som trodde på de fem prinsippene snarere at tradisjonalistene også trodde på de fem prinsippene da Koranen omtaler de fem prinsippene veldig tydelig. Men forskjellen mellom begge partiene var måten prinsippene ble tolket på spesielt når det gjaldt de første to, *tawḥīd* og *ʿadl*. Tradisjonalistene var mer opptatt av å tolke prinsippene ved bruk av profetens tradisjoner, mens Muʿtazila var mer opptatt av å tolke prinsippene ved bruk av fornuft. På en måte, så anså Muʿtazila logikken som den primære kilden i *iǧtihād*. Dette betyr at de tolket Koranen og Sunnaen i samsvar med fornuften ved bruk av *taʾwīl*. Dette er årsaken til at de fordelte *šarīʿa* i to kategorier, tradisjonelle og intellektuelle *šarīʿa* (*al-šarīʿa al-nabawiyya wa al-šarīʿa al-ʿaqliyya*), og de mente at hvis den tradisjonelle *šarīʿa* ikke samsvarte med den intellektuelle så skal den tradisjonelle tolkes i samsvar med fornuften. Dette er årsaken til at de ikke nølte med å revurdere entydige.[262] Neste delkapittel skal analysere noen rettsvitenskapelige og teologiske eksempler som ble nytenkt av Muʿtazila basert på *taʾwīl*.

[261] Ibid., 231. For mer om de fem prinsippene se kommentaren av de fem prinsippene skrevet av en av berømte Muʿtazilī teolog. ʿAbd al-Ǧabbār b. Aḥmad, *Šarḥ al-ʾuṣūl al-ḫamsa*, utgave 3 (Kairo: Maktabat wahba, 1996).
[262] Se Naṣrī Nādir, *Falsafatu al-Muʿtazila*, 290-91.

3.5 Muʿtazila utøver *taʾwīl* i juridiske saker (*fiqh*)

I den muslimske tradisjonen er det strengt forbudt å ha et intimt forhold med mindre begge partere er registrert gift, og hvis noen havner i et intimt forhold så regnes det som stor synd og begge må straffes som følge av forbrytelsen, og betingelsen for å gjennomføre straffen er at fire personer må vitne til hendelsen. Koranen og tradisjonene til profeten omtaler dette regelverket veldig tydelig og kaller slik forbrytelse for *zinā* som kan direkte oversettes som, ulovlig samleie eller samleie utenfor ekteskap, og konsekvensen for *zinā* er åtti piskeslag hver. Muʿtazilī teoretikeren, Ǧaʿfar b. Mubaššir, gikk med på å straffe begge med åtti piskeslag, men la til en ekstra betingelse som er at handlingen må utføres bevisst av begge partere, og holder ikke bare med fire vitner. Det Ǧaʿfar ønsker å fremheve med denne tilføyingen er at det er intensjonen til gjerningsmennene som er den avgjørende faktoren og ikke fire vitner. Dette betyr at så lenge handlingen ikke innrømmes av gjerningsmannen så vil ikke straffen iverksettes. Hans argument innebar at det vil være urettferdig å straffe noen for noe de ikke har utført bevisst og dessuten vil det strider mot det andre prinsippet, rettferdighet (*al-*ʿadl). Det legges merke til at Ǧaʿfar, i dette tilfelle, ikke tilbakeviser entydige sitatet, men heller velger å praktisere *taʾwīl* med å gi sitatet en tolkning som ikke motstrider det andre prinsippet, rettferdighet (*ʿadl*).[263]

Et annen eksempel hvor Muʿtazila praktiserer *taʾwīl* er verset som omtaler tyvens konsekvens. Koranen er entydig om at straffen til en som stjeler er å avhugge hendene. Koranen nevner ikke noe om hvor mye gjenstanden må koste før denne straffeloven iverksettes, men tradisjonene til profeten gjør det. Ibn Kaṯīr drøfter denne saken med detalj og fremstiller de ulike meningene i de fire lovskolene, og utfallet av hele drøftingen er at alle skolene begrunner deres beslutninger med tradisjonene til profeten. Så, noen mente at minste summen, før regelverket skal iverksettes, er tre *dirham* og noen mente at en tredjedel av *dīnār* er den minste summen mens andre mente ti *dirham*, og alle beslutningene stammer fra profetens tradisjoner.[264] Men derimot så, så Muʿtazila bort fra profetens tradisjoner og argumenterte for at det er det sosiale systemet (*al-niẓām al-iǧtimāʿī*) som bestemmer den minste summen og ikke profetens tradisjoner. De også la til at verset som forekommer i Koranen nevner ordet tyv (*al-sāriq*) og tyven Koranen sikter til gjelder ikke alle tyver, snarere enn at Koran-sitatet sikter til tyver som fører skade i samfunnet og definisjonen av skade kan variere, avhengig av konteksten. Dette er grunnen til at til og med Muʿtazila holdt ulike meninger i forbindelse med minste sum, for hver tenker bestemte minste sum i henhold til konteksten tenkeren befant seg i. Muʿtazila i dette eksemplet

[263] Se ibid., 301.
[264] Se Ibn Kaṯīr, *Tafsīr al-Qurʾān*, V 2, 77.

viser tydelig at de, i enkelte tilfeller, tilbakeviste profetens tradisjoner da det motsa fornuften, for ifølge al-Naẓẓām så skal minste summen til gjenstanden være tohundre *dirham*, og denne summen hverken stammer fra profetens tradisjoner eller forgjengernes tolkninger, men heller fra al-Naẓẓāms fornuft.[265] Muʿtazila var mest kjent for å praktisere *taʾwīl* i teologiske saker, og revurderte mange teologiske saker som følge av *taʾwīl*. Neste delkapittel skal analysere Muʿtazilas revurdering av Koranen.

3.6 Koranen ifølge Muʿtazila

Det ble nevnt tidligere at muslimer anser Koranen som Guds tale og at Koranen ble uttalt av Gud før skapningen ble skapt og at denne uttalelsen ble plassert på tavla (*lawḥ al-maḥfūẓ*) lenge før Gud skapte resten av skapningen, og denne læren ble belyst med noen av profetens tradisjoner og selve Koranen. Denne læren, om at Gud uttalte Koranen og plasserte uttalelsen i tavla lenge før Han skapte resten av skapningen, var veldig problematisk for Muʿtazila. Det skyldes at Guds tale er en av Guds attributter og Muʿtazila hadde allerede tilbakevist og omtolket Guds attributter fordi det ga Muʿtazila en følelse av mangfoldige guder da Muʿtazila insisterte på Guds enhet på en mer strengere forstand. Muʿtazila hadde også allerede tilbakevist predestinasjonen, for utfallet av læren om at Koranen var uttalt og plassert i tavla før resten av skapningen ble skapt, promoterte predestinasjonen læren. Dette skyldes at Koranen taler til profetens værende tid, og hvis man skulle tro at Koranen ble allerede uttalt lenge før åpenbaringen, så vil det bety at hendelsene som fant sted i profetens tid og hendelsene Koranen sikter til i profetens værende tid var allerede bestemt lenge før, og dette var problematisk for Muʿtazila.

Denne problematikken var en av grunnene som presset Muʿtazila til å ny-tenke Guds uttalelse og ga Koranen en tolkning som samsvarte med deres intellekt (*ʿaql*), samtidig, tilbakeviste de læren til tradisjonalistene og antropomorfistene. Doktrinen til antropomorfistene var problematisk for Muʿtazila da antropomorfistene sammenlignet Guds attributter, inkludert Guds tale, med mennesker. Så for dem var Guds uttalelse ikke noe forskjellig fra menneskets uttalelse. Denne doktrinen ble tilbakevist av Muʿtazila da læren motsa et eksplisitt sitat: «Der

[265] Se Naṣrī Nādir, *Falsafatu al-Muʿtazila*, 301-2. Muʿtazila nølte ikke med å tilbakevise tradisjonene da det motsa fornuften, og dette er grunnen til at al-Naẓẓām tilbakeviste tradisjonen som omtaler den kjente hendelsen om at profeten delte månen i to, da profeten pekte mot måneden. Se ʿAbd al-Qāhir al-Baġdādī, *al-farq bayna al-firaq wa bayān al-firqati al-nāǧiyati*, utgave 3 (Beirut: Dār al-āfāq al-ǧadīda, 1977), 135. For mer om al-Naẓẓāms syn i forbindelse med ulike juridiske og teologiske spørsmål, se. Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm al-Šahrestānī, *Milal wa-al-niḥal* (Kairo: Muʾassasat al-ḥalabī wa šurakāh, 1968), 53-9.

er ingenting som Han! Han hører, er observant».[266] Og da det gjaldt tradisjonalistenes lære i forbindelse med Guds attributter, inkludert Guds uttalelse, så var det også problematisk for Muʿtazila da det motsa de første to prinsippene, enhet (*tawḥīd*) og rettferdighet (*ʿadl*). Ifølge tradisjonalistene så er Guds attributter, på lik linje med Gud, en evig essens (*azalī*) som innebærer at slik Gud har alltid og vil alltid eksistere, har attributtene også alltid og vil alltid eksistere. Denne læren ga Muʿtazila en oppfattelse av flere evige essenser som til syvende og sist falt i kontrast med prinsippet, *tawḥīd*, for prinsippet besto av at Gud er den ene evig eksisterende vesen og ingen andre. Og det andre problemet med tradisjonalistenes lære i forbindelse med Guds tale, var at det innebar å tro på predestinasjonen og læren om predestinasjonen var en urettferdig doktrine for Muʿtazila. Ifølge Muʿtazila, så førte den tradisjonalistiske doktrinen til flere evige essenser og dette var, for Muʿtazila, tilsvarende polyteisme (*širk*). Og antropomorfistenes lære førte til å sammenligne skapning med Guds tilværelse (*tašbīh*), så begges lære var problematisk for Muʿtazila og det stimulerte Muʿtazila til å utøve kritisk *iǧtihād* for å gi Guds attributter en tolkning i henhold til det som samsvarte med fornuften.

I den kristne tradisjonen var treenighetslæren problematisk for noen kristne da de forsto tre guder av læren og ikke en Gud. Så noen kristne teologer som, for eksempel, Arius, forsøkte å forsvare monoteismen i kristendommen ved å gi en tolkning til treenighetslæren som bevarte Guds enestående essens, og siden diskusjonen i treenighetslæren handlet mye om Jesus og guddommeligheten til Jesus, ga Arius treenighetslæren en tolkning som motsa tolkningen til den ortodokse læren. Ifølge Arius var ikke Jesus den opprinnelige Gud, men skapt av Gud og ikke en evig essens. Årsaken til at evigheten til Jesus ble drøftet er at noen teologer, inkludert Filon av Aleksandria, anså et evig vesen som Gud og at Gud var den eneste som kunne beskrives med evighet, og dermed, læren om at Jesus var en evig essens innebar at Jesus også måtte regnes som Gud. Denne påstanden ble senere motargumentert, men hensikten med å fremstille dette er at slik noen kristne oppdaget problematikken med treenighetslæren, oppdaget også Muʿtazila problematikken med tradisjonalistiske læren i forbindelse med Guds tale og konkluderte til slutt med, på lik linje med Arius, at Guds uttalelse ble skapt og ikke en evig essens slik Gud er. Muʿtazila tenkere som al-Naẓẓām hadde studert og var klar over kristen teologi, så det tyder sterkt på at Muʿtazila brukte noen av kristnes argumenter i henhold til å forsvare deres lære i forbindelse med Guds attributter.[267] Saken med tradisjonalistene, i motsetning til Muʿtazila, var

[266] 42:11.
[267] Se Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, 132-7.

at de ikke ønsket å stille seg kritisk til Guds attributter, men heller stille seg tekstlige og godta læren slik det ble formidlet av Koranen og Sunnaen (*bilā kayf*), mens Muʿtazila følte nødvendigheten for å besvare muligens kritikk rettet mot *tawḥīd* læren. Så hva innebar Muʿtazilas lære i forbindelse med at «Guds uttalelse er skapt» og ikke evig eksisterende essens?

Muʿtazila fordelte diskusjonen i to deler, den ene delen av diskusjonen omhandlet Guds kommunikasjon med profeter, mens den andre delen handlet om plasseringen av Guds uttalelse. Når det gjelder første delen av saken, ifølge Muʿtazila, så uttalte ikke Gud til profeter, hverken direkte eller indirekte, gjennom Gabriel slik tradisjonalistene påsto, men heller at Gud skapte ideen og beskjeden i profetene og profetene formidlet ideene og beskjedene videre på deres språk. Dette innebærer at når profeten formidlet beskjeden videre så var det ikke selve Guds uttalelse profeten formidlet, men heller Guds ide, mens setningene og uttalelsen var profetens egne setninger og uttalelse. I henhold til å fremheve læren sier Maʿmar at: «Allāh uttaler ikke, heller ikke uttaler til noen i realiteten».[268] Når det gjelder den andre delen av saken, plasseringen av Guds skapte uttalelse, så var det ikke tavla (*lawḥ al-maḥfūẓ*) slik tradisjonalistene påsto, men Muʿtazila argumenterte for at det ikke er mulig å koble uttalelsen (*kalām*) til Gud da Gud er en evig eksisterende vesen mens Guds uttalelse er ikke en evig vesen, og hvis Guds uttalelse som en dag tar slutt (*ḥādiṯ*) kobles til Gud som er en evig vesen (*qadīm*), da må man også tro at deler av Gud (i dette tilfellet Guds uttalelse) også tar slutt en dag, og dette motstrider prinsippet *tawḥīd*. Dette er årsaken til at Muʿtazila var nødt til å koble uttalelsen med en essens som en dag tar slutt og ikke til en evig eksisterende essens. Og hvor er Guds skapte uttalelse plassert ifølge Muʿtazila? I forbindelse med dette spørsmålet var det delte meninger, hovedsakelig, en mening utdelt av Abū al-Huḏayl og den andre av al-Naẓẓām.

Kjernen til uenigheten kan kobles til disiplinen, *ʿilm al-kalām*. I *ʿilm al-kalām* så er det noe som heter *ǧism* og noe som kalles for *ʿarḏ* og noe som heter *ǧuzʾ*. Ordet *ǧism* kan bokstavelig oversettes som «kropp», men i *ʿilm al-kalām* brukes uttrykket for hver enestående ting. Og uttrykket *ǧuzʿ* kan direkte oversettes som del, men ifølge de som mestret disiplinen (*mutakallimūn*) ble uttrykket *ǧuzʾ* brukt som atom. Dette betyr at ifølge *mutakallimūn* ble en enestående essens (*ǧism*) lagd av flere atomer (*aǧsām* flertall for *ǧism*). Mens *ʿarḏ* er egenskapet essensen består av, og dette egenskapet kan være i form av farger, bevegelse osv. Dette innebærer at egenskap (*ʿarḍ*) kan eksistere flere steder, mens fordi *ǧism* er enestående og kan kun eksistere et sted for seg selv. Ifølge Abū Al-Huḏayl så er Guds tale skapt, men skapt i

[268] Se Naṣrī Nādir, *Falsafatu al-Muʿtazila*, 115.

form av *ʿarḏ* og ikke *ǧism*.[269] Dette synspunktet innebærer at Guds uttalelse (Koranen) kan bevares og plasseres i alle steder og ikke nødvendigvis bare hos profeter. Med andre ord, slik Abū al-Huḏayl fremlegger det, Guds uttalelse kan befinne seg i form av skrift, resitasjon og i form av hukommelse når noen pugger Koranen utenat osv. Så ifølge Abū Al-Huḏayl er Guds uttalelse skapt og kan befinne seg i flere former og mange steder på samme tid, og ikke nødvendigvis bare hos profeter. Men derimot var Al-Naẓẓāms syns i forbindelse med plasseringen av Guds uttalelse det motsatte av Abū al-Huḏayls syn. Ifølge Al-Naẓẓām er Guds uttalelse også skapt, men i form av *ǧism* og ikke *ʿarḍ*.

Utfallet av al-Naẓẓāms teori i forbindelse med skapelsen av Guds tale er at Guds tale kun bevares og befinner seg et sted og ikke i flere steder da Guds uttalelse ble skapt i form av *ǧism*. Dette er årsaken til at ifølge al-Naẓẓām så befinner Koranen seg og er kun bevart hos profeter og ingen andre steder. Men uansett, så var det enighet i den Muʿtazilī skolen om at Guds uttalelse er skapt (*maḫlūq*), og en u-evig essens (*ḥādiṯ*), og ikke en evig essens slik tradisjonalistene påsto. Muʿtazilas lære var problematisk for tradisjonalistene og i spissen Aḥmad b. Ḥanbal for, mest sannsynlig, to grunner. For det første så kunne Muʿtazilas lære kobles til ikke muslimske tradisjoner og alle doktriner som stammet fra ikke-muslimsk tradisjon, ble regnet som kjetteri i den tradisjonalistiske tradisjonen. Og for det andre så anså Aḥmad b. Ḥanbal Muʿtazilas lære som en tendens til å senke statusen til Guds ord, og at kanskje det ville være starten på å fornekte åpenbaringen.[270] Som følge av denne frykten, sto Aḥmad b. Ḥanbal og hans tilhengere sterkt imot, og denne protesten ble senere kjent for, *al-miḥna*. Muʿtazila, ville alltid prioritere intellekt (*ʿaql*) fremfor det overførte (*naql*), i deres *iǧtihād*, og ved kontrast ville de utøve *taʾwīl* i henhold til å gi en tolkning som samsvarte med intellektet.

Konklusjon

Ettersom første kapittel la frem hvor åpne både Koranen og Sunnaen var i forbindelse med å utøve *iǧtihād*, har dette kapittelet forsøkt å utforske svaret på rekkevidden av *iǧtihād* ved å analysere de ulike rettsvitenskapelige grunnprinsippene *muǧtahidd-er* tok i bruk under *iǧtihād*. De ulike grensene til *iǧtihād* ble analysert både fra den tradisjonalistiske tradisjonen og den intellektualistiske tradisjonens perspektiv. Kapittelet fremla at uenigheten i forbindelse med hvor langt en *muǧtahid* kan tøye *iǧtihād-en*, fantes i selve og innad den tradisjonalistiske tradisjonen, for uenigheten, hovedsakelig, handlet om hvor mye av prinsippet *istiḥsān* og

[269] Se Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 16-17.
[270] Se A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*: *Its Genesis and Historical Development* (London: Cambridge University Press, 1932), 86.

maṣlaḥa kan *muǧtahidd-en* ta i bruk. Al-Šāfiʿī og Ḥanbalī skolene hadde et snevre synspunkt i forbindelse med *istiḥsān* og *maṣlaḥa*, i motsetning til Ḥanafī og Mālikī skolene, mens ibn Taymiyyas elev, al-Ṭūfī, holdt det bredeste synspunktet i forbindelse med bruk av *maṣlaḥa*. Kjernen til uenigheten mellom den tradisjonalistiske tradisjonen og intellektualistiske tradisjonen lå i hvor mye av intellekt kunne en *muǧtahid* ta i bruk, for den tradisjonalistiske tradisjonen ville kun tillate bruk av *maṣlaḥa* i tvetydige sitater, men ikke entydige. Mens den intellektualistiske tradisjonen var til og med villige til å også bruke *maṣlaḥa* i entydige sitater. Den andre kalifen, ʿUmar, fremstår som et eksempel og forbilde for moderne tenkere i forbindelse med å revurdere spørsmål, og teoretiserer hans revurdering med al-Ṭūfīs teori i forbindelse med prinsippet *maṣlaḥa*. Al-Ṭūfīs teori i gjaldt kun juridiske saker og ikke teologiske, men derimot, prioriterte Muʿtazila fornuften i både juridiske og teologiske saker ved bruk av *taʾwīl*. Målet med å legge vekt på fornuft var å tolke diverse saker i henhold til konteksten *muǧtahidd-en* befant seg i.

Konklusjon

Den muslimske oppfattelsen om at Koranen og Sunnaen er universelle, med andre ord, et budskap åpenbart for Muhammed for alle tider og steder, ser ikke ut til å være grunnløs. Første kapittelet diskuterte hvordan de syv variasjonene og tvetydige versene, samt, profetens vedtagelse av ulike tolkninger til følgesvennene av diverse sitater fra Koranen og Sunnaen, stimulerte til *iǧtihād*. Åpenheten for *iǧtihād* stimulerte til, hovedsakelig, to metoder av *iǧtihād*, tradisjonalistisk og rasjonalistisk. Det ble nevnt at ʿAbdullāh b. ʿUmar var kjent for sin konservatisme, mens ʿAbdullāh b. Masʿūd var kjent for sin rasjonalisme. Det at profeten vedtok begge metodene, markerer innbydelsen for *iǧtihād* fra profetens side, utenom teologiske saker. Med andre ord, godtok profeten både konservative og rasjonalistiske utlegninger og tillot følgesvennene å tolke, praktisere juridiske saker i henhold til deres oppfattelse og evne. ʿUmars rasjonelle og kritiske tenkning resulterte i at han var villig til å avskaffe *muʾallafat al-qulūb* da han innså at *muʾallafat al-qulūb* ikke lenger passet konteksten islam befant seg i. Påfølgende generasjoner arvet disse to metodene og fortsatte med å utøve *iǧtihād* på samme måte som følgesvennene til profeten gjorde, dvs, *iǧtihād* som besto av Koranen og Sunnaen. Dette ble årsaken til at *iǧtihād-en* til de fire kjente ortodokse imamene, gjenspeilet de to *iǧtihād* metodene som fantes på profetens tid.

Jo, alle fire imamer var kjente for deres ortodokse bakgrunn, men dette kanskje særlig i henhold til deres teologiske legning, for når det gjaldt juridiske saker, var noen mer konservative enn andre. Aḥmad b. Ḥanbal og al-Šāfiʿī, representerte riktignok ʿAbdullāh b. ʿUmars konservative tilnærming, mens Mālik og Abū Ḥanīfa, riktignok, representerte ʿAbdullāh b. Masʿūds rasjonalistiske metode. Selv om Aḥmad og al-Šafiʿī var mer konservative, i den forstand, at de vektla bruken av tradisjonene til profeten, slik det ble lagt fram i andre kapittel, var de langt ifra å være imot all bruk av fornuft og skjønn i *iǧtihād*. Diskusjonen dreiet seg snarere om hvor mye fornuft en *muǧtahid* kunne ta i bruk, altså hvor mye spillerom det skulle gis til den personlige dømmekraften, og hva som skulle prioriteres ved kontrast mellom *naṣṣ* og *ʿaql*. Dette dilemmaet stimulerte al-Šāfiʿī til å bestemme og formulere de fire grunnprinsippene for å systematisere *iǧtihād* metoden for *muǧtahidd-er*, Koranen, Sunnaen, Konsensus og analogisk resonnement. De første tre prinsippene, Koranen, Sunna og konsensus, innebar at når fornuften motsa disse prinsippene så skulle de tre prinsippene prioriteres og fornuften og det personlige resonnement vike og innordne seg. Analogitrekning var det eneste prinsippet al-Šāfiʿī satte opp som ga tilgang til fornuft. Abū Ḥanīfas skole ble senere kjent som den mest rasjonalistiske skolen blant de fire skolene, og årsaken til dette var at Abū Ḥanīfa var til og med villig til å ta

prinsippet *maṣlaḥa* og *istiḥsān* i bruk, og disse to prinsippene ga mest tilgang til fornuft da det gjaldt *iǧtihād*, og det er nettopp dette som fikk al-Šāfiʿī til å reagere sterkt mot *maṣlaḥa* og *istiḥsān*.

Abū Ḥanīfa og Mālik (tilhengerne av Mālikī skolen) ga aldri *maṣlaḥa* og *istiḥsān* en høyere status enn konsensus eller profetens tradisjoner. På grunn av denne tilnærmingen til *maṣlaḥa* og *istiḥsān* ble Mālikī og Ḥanafī skolen betegnet som de to «rasjonalistiske skolene». Dette tilnavnet og betegnelsen viste til at disse to skolene ga mer tilgang til den menneskelige fornuft i motsetning til Šāfiʿī og Ḥanbalī skolene. Senere kom al-Ṭūfī og revurderte rekkefølgen al-Šāfiʿī satte opp for grunnprinsippene, i tillegg til at han også ga *maṣlaḥa* en høyere status enn det de fire imamene hadde gitt, samt, var han villig til å bruke prinsippet i entydige sitater så lenge de entydige sitatene omhandlet *muʿāmalāt* og ikke *ʿibādāt*. Dette innebærer at al-Ṭūfī i enkelte tilfeller prioriterte fornuften fremfor *naṣṣ* for fordelens (*maṣlaḥas*) skyld. Diskusjonen om *ʿaql* og *naql* må ha nådd sitt høydepunkt i al-Ṭūfīs tid og dette er årsaken til at hans lærer, Ibn Taymiyya, skrev *darʾu taʿāruḍ al-ʿaql wa al-naql* hvor han tilbakeviser fornuft når den strider mot *naṣṣ*. For Muʿtazila derimot, var fornuften den primære kilden i den forstand at de, når Koranen og Sunnaen motsa fornuften, tok prinsippet *taʾwīl* i bruk og tolket kildene i henhold til det som samsvarte med fornuften og konteksten de befant seg i.

Disse prinsippene både begrenset og åpnet rekkevidden til *iǧtihād* og var avgjørende i forbindelse med hvor langt en *muǧtahid* kunne tøye *iǧtihād-en*. Noen *muǧtahidd-er* tillot seg å bruke fornuften i større grad enn andre, men prinsippene var kjernen til rekkevidden av *iǧtihād*, og dermed spilte prinsippene en vesentlig rolle i forbindelse med hva *muǧtahid*-en kunne revurdere og ikke. Prinsippet *maṣlaḥa* og *istiḥsān* var de to prinsippene som ga *muǧtahidd-en* mest adgang til å revurdere og ny-tenke enkelte spørsmål. Bakgrunnen av *muǧtahidden-es* uenigheter og ulike grenser av *iǧtihād* skyldes at hverken Koranen eller profeten avgrenset *iǧtihād-en* når det gjelder juridiske spørsmål. Slik profeten sperret *iǧtihād-en* for følgesvennene i teologiske relaterte saker, kunne han også ha avgrenset *iǧtihād-en* i juridiske saker slik at etterkommerne kunne forholde seg til en tolkning og samme *iǧtihād*-metode, men han valgte heller å godta ulike tolkninger og åpne opp for en kvalifisert *iǧtihād* slik at etterkommerne selv kunne bestemme grensen for seg selv i henhold til konteksten *muǧtahidd-en* befinner seg i, slik ibn ʿĀšūr la frem, og slik vil den muslimske oppfatningen om at Koranen er universell ikke være grunnløs. Selv *ʾUṣūl al-fiqh* som ble systematisert og kodifisert av al-Šāfiʿī var til syvende og sist utdelt fra hans egen *iǧtihād*, og ikke direkte nedfelt av primærkildene. Men andre ord, grunnprinsippene ble hverken utlagt av profeten eller Koranen, men ble snarere fastlagt av al-

Šāfiʿīs egen innsats (*iǧtihād*), og de prinsippene han kodifiserte må ha blitt kodifisert i henhold til konteksten han befant seg i. Ettersom prinsippene var menneskelig opprettet og ikke «Gudgitte» prinsipper fant al-Ṭūfī rom til å revurdere rekkefølgen som al-Šāfiʿī satte opp, og ikke bare innførte prinsippet *maṣlaḥa* i systemet, men også plasserte *maṣlaḥa* over konsensus og *naṣṣ* i enkelte tilfeller. Det er åpenbart at hvis prinsippene hadde vært «Gudgitte» prinsipper, hadde ikke al-Ṭūfī funnet rom til å revurdere systemet. Dette er årsaken til at moderne muslimske tenkere som Mohamed Arkoun tok til orde for nytenking rundt prinsippene al-Šāfiʿī formulerte, for al-Šāfiʿī dannet prinsippene ved bruk av hans tidsværende epistemologi, mens nåværende tenkere burde ta nåværende epistemologi i bruk for å beslutte i henhold til konteksten *muǧtahidd-en* befinner seg i.

Mye tyder på at de geografiske forholdene og den ikke-arabiske bakgrunnen til enkelte tenkere har hatt innvirkning på deres syn i forbindelse med rekkevidden av *iǧtihād*. Vi så, i andre kapittel, al-Šāfʿī, da han flyttet fra Mesopotamia til Egypt og innså at hans rettslige kjennelser og konklusjoner i Mesopotamia, ikke passet for det egyptiske samfunnet, bestemte seg for å revidere sin gamle skole (*maḏhab*). Som følge av denne ny-tenkningen dannet han en ny skole som var mer tilrettelagt det egyptiske miljøet. Det samme gjaldt Abū Ḥanīfa som var av persisk opprinnelse og som derfor nok kjente godt til persernes vanskeligheter med å resitere Koranen på arabisk. Abū Ḥanīfa er derfor den eneste blant imamene som tillot å resitere Koranen på persisk under bønnen, mens andre imamer insisterte på den ufravikeligobligasjonen om å resitere Koranen på arabisk i tilbedelsen, da Koranen ble åpenbart på arabisk.[271] Det er åpenbart at Abū Ḥanīfa og al-Šāfiʿī revurderte spørsmål ut ifra utfordringene de konfronterte. For al-Šāfiʿī var det endring av miljø mens for Abū Ḥanīfa var den ikke-arabiske bakgrunnen som ser ut til å ha stimulert til å foreta slike revisjoner. Og dette burde være forklaringen på årsaken til at Muʿtazila, som befant seg i et flerkulturelt og filosofisk miljø, følte nødvendigheten til å revurdere, til og med, teologiske spørsmål og plasserte intellekt (*ʿaql*) øverst i lista når det gjaldt *iǧtihād*.

For Muʿtazila så var det den «Gudgitte» fornuften som var den primære kilden, og dette stimulerte Muʿtazila til å revurdere spørsmål som tradisjonalistene ikke tillot seg selv å revurdere. Det vil være passende å avslutte avhandlingen med å låne den norske sosialantropologen, Fredrik Barths, teori for å å belyse diskusjonen til avhandlingen. Fredrik Barth, diskuterer i innledningen av verket, *Ethnic Groups and Boundaries*, ulike nasjoner

[271] Se Goldziher, *Introduction to Islamic Theology*, 52-3.

hvorav han blant annet analyserer de nordlige og sørlige Pathanerne i Pakistan. Barth ønsker med dette eksemplet å analysere de sørlige Patharnernes ekskludering av de nordlige og barrieren som finnes mellom dem til tross for samme tilhørighet. Ifølge Barths teori, er det selve folket som bestemmer og avgrenser.[272] På samme måte kan det trekkes analogi av Barths teori. Med andre ord, hverken Koranen eller Sunnaen satte opp grenser for *muğtahid*, men overlot heller ansvaret til *muğtahidd-en* for å selv avgjøre i henhold til konteksten *muğtahidd-en* befinner seg i, og dermed, i henhold til avhandlingens analyse, vil det være riktignok for post-moderne muslimske tenkere å revurdere spørsmål i henhold til konteksten de befinner seg i, i lyse av prinsippene som ble nevnt tidligere slik den andre kalifen ʿUmar b. Al-Ḫaṭṭāb gjorde.

[272] Se Fredrik Barth, "Introduksjon," i *Ethnic Groups and Boundaries*: *The Social Organization of Culture Difference*, red. Fredrik Barth (Oslo-Bergen: Universitetsforlaget AS & London: George Allen & Unwin, 1969), 12-13.

Bibliografi

A.C. Brown, Jonathan. *Hadith: Muhammad´s Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.

Adamson, Peter. *Philosophy in the Islamic World*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Arkoun, Mohamed. «Rethinking Islam Today". I *Liberal Islam*, redigert av Charles Kurzman. New York: Oxford University Press, 1998.

Algar, Hamid. «Iṣlāḥ». I *The Encyclopaedia of Islam*, redigert av E. Van Donzel, B. Lewis, CH. Pellat, 1-256. C. E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis og CH. Pellat, 257-768. Ny utgave. V, 4. Leiden: E. J. Brill, 1997.

Al-Azmeh, Aziz. *The Emergence of Islam in Late Antiqquity*. *Allah and his people*: New York: Cambridge University Press, 2014.

Al-Andalusī, Ibn Ḥazm. *Al-iḥkām fī ʾuṣūl al-aḥkām*. Beirut: Dār al-ʾāfāq al-ǧadīda, 1983.

Al-Andalusī, Ibn Ḥazm. *Al-Muḥallā bi al-ʾāṯār*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2002.

Amīn, Aḥmad, *Faǧru al-islām*. Utgave, 10. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1969.

Al-Buḫārī, Muḥammad b. Ismāʿīl, *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*. Beirut: Dār ṭauq al-naǧāt, 2001.

Al-Baġdādī, ʿAbd al-Qāhir. *Al-farq bayna al-firaq wa bayān al-firqati al-nāǧiyati*. Utgave 3. Beirut: Dār al-ʾāfāq al-ǧadīda, 1977.

Al-Tirmiḏī, Muḥammad b. ʿĪsā. *Sunan al-Tirmiḏī*. Beirut: Dār al-Ġarb al-islāmī, 1998.

Al-Thānwī, Ẓafar Aḥmad al-ʿUṯmānī. *Iʿlāʾu al-sunan*. Karachi: idārat al-Qurʾān wa al-ʿulūm al-islāmiyya, 1997.

Al-Ǧawziyya, ibn al-Qayyim. *Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan rabbi al-ʿālamīn*. Dammam: Dār ibn al-Ǧawziyya, 2002.

Al-Ǧawziyya, Ibn al-Qayyim. *Zād al-Maʿād fī hadyi ḫayr al-ʿibād*. Beirut: Muʾassasat al-Risāla, 1996.

Al-Ǧawziyya, Ibn al-Qayyim. *Iġāṯat al-lahafān min maṣāyid al-šayṭān*. Mekka: Dār ʿālim al-fawāʾid, 2011.

Al-Ḏahabī, Muḥammad b. Aḥmad. *Siyar Aʿlām al-Nubalāʾ*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2004.

Al-Zamaḫšarī, Ǧār Allāh. *Tafsīr al-kaššāf*. Riyadh: Maktaba al-ʿubaykān, 1998.

Al-Zurqānī, Muḥammad ʿAbd al-ʿAẓīm. *Manāhil al-ʿIrfān fī ʿUlūm al-Qurʾān*. Utgave, 3. Kairo: Maktaba ʿĪsā al-Ḥalabī, 1943.

Al-Sāyis, Muḥammad ʿAlī. *Tārīḫ al-fiqh al-islāmī*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, mangler.

Al-Šāṭibī, Ibrāhīm b. Mūsā. *Al-Muwāfaqāt*. Kairo: Dār b. ʿAffān, 1997.

Al-Šahrastānī, Abū Dāwūd. *Sunan Abū Dāwūd*. Beirut: Maktaba al-risāla, mangler.

Al-Šahrestānī, Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm. *Milal wa al-niḥal*. Kairo: Miʾassasat al-ḥalabī wa šurakāh, 1968.

Al-Ṣābūnī, Muḥammad ʿAlī. *Ṣafwat al-tafāsīr*. Beirut: Al-Maktaba al-ʿAṣriyya, 2001.

Al-Ṣābūnī, Ismāʿīl b. ʿAbd al-Raḥmān. *ʿqīdatu al-salaf wa aṣḥāb al-ḥadīṯ*. Utgave 2. Riyadh: Dār al-ʿāṣima, 1998.

Al-Suyūṭī, Ǧalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*. Beirut: Muʾassasat al-Risāla, 2008.

Al-Ṭūfī, Nağmu al-Dīn. *Al-Taʿyīn fī šarhi al-arbaʿīn*. Beirut: Muʾassasat al-rayyān, 1998.

Al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥağar. *Fatḥ al-Bārī Šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*. Kairo: Maktaba al-Salafiyya, mangler.

Al-ʿAẓīm, Šaraf al-Ḥaqq. *ʿAawn al-maʿbūd ʿalā šarḥi Abī Dāwūd*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1994.

Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Mustaṣfā*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1993.

Al-Ġazālī, Muḥammad. *Kayfa nataʿāmal maʿa al-Qurʾān*. Egypt: Nahḍat Miṣr, 2005.

Al-Fārisī, Abū ʿAlī. *Kitāb al-ḥuğğa li al-qurrāʾi al-sabʿa*. Utgave, 2. Beirut: Dār al-Maʾmūn li al-turāṯ, 1993.

Al-Qurṭubī, Abū ʿAbdillāh. *Al-Ǧāmiʿ li aḥkām al-Qurʾān*. Beirut: Muʾassasat al-risāla, 2006.

Al-Qārī, Mullā ʿAlī. *Mirqāt al-mafātīḥ šarḥ miškāt al-maṣābīḥ*. Beirut: Dār al-fikr, 2002.

Al-Qaṭṭān, Mannāʿ b. Ḫalīl. *Tārīḫ al-Tašrīʿ al-Islāmī*. Kairo: Maktaba al-Wahba, 2001.

Al-Qarḍāwī, Yūsuf. *Al-siyāsa al-šarʿiyya fī ḍawʾi nuṣūṣ al-šarīʿa wa maqāṣidihā*. Kairo: Maktaba Wahba, mangler.

Al-Qarḍāwī, Yūsuf. *Al-iğtihād fī al-šarīʿa al-islāmiyya*. Kuwait: Dār al-qalam, 1996.

Al-Qarḍāwī, Yūsuf. *Dirāsatun fī fiqhi maqāṣid al-šarīʿa*: *Bayna al-maqāṣid al-kulliyya wa al-nuṣūṣ al-ğuzʾiyya*. Kairo: Dār al-šurūq, 2006.

Al-Mubārak Fūrī, Ṣafī al-Raḥmān. *Al-Raḥīq al-Maḫtūm*. Kairo: Dār al-ʿanān, 2005.

Al-Madanī, Muḥammad. *Naẓarāt fī fiqhi al-Fārūq ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb*. Kairo: Departementet for Awqāf, 2002.

Al-Nawāwī, Yaḥyā b. Šaraf. *Šarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī, 1972.

Al-ʾĀlūsī, Šihāb al-Dīn. *Rūḥ al-maʿānī*: *tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm wa al-sabʿa al-maṯānī*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1994.

Ḫālid, ʿAmr. *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*. Utgave 2. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 2006.

ʿAlī, Ǧawwād. *Al-mufaṣṣal fī tārīḫ al-ʿarab qabl al-islām*. Utgave, 4. Beirut: Dār al-Sāqī, 2001.

Barth, Fredrik. «introduksjon». I *Ethnic Groups and Boundaries*: *The Social Organization of Culture Difference*. Oslo-Bergen: Universitetsforlaget & London: George Allen & Unwin, 1969.

Bernand, M. «Qiyās» I *The Encyclopaedia of Islam*, redigert av C. E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis og CH. Pellat. Ny utgave. V, 5. Leiden: E. J. Brill, 1986.

Daryabadi, Maulana Abdulmajid. *Tafsīr Ul Qurʾān*: *Translation and Commentary of the Holy Qurʾān*. Karachi: Darul ishaat, 1991.

Departementet for *awqāf* og islamske saker. *Al-Mawsūʿātu al-fiqhiyya*. Utgave 2. Kuwait: Ḏātu al-salāsil, 1983.

Fouād Ḥaddād, Gibrīl. *The Four Imams and their Schools*. London: The Muslim Academic Trust, 2007.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Oversatt avAndreas & Ruth Harmoni. New Jersey: Princeton University Press, 1981.

Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. Redigert av S. M. Stern. Oversatt av C. R Barber & S. M. Stern. Albany: State University of New York Press, 1966.

Ibn Aḥmad, ʿAbd al-Ǧabbār. *Šarḥ al-ʾuṣūl al-ḫamsa*. Utgave 3. Kairo: Maktabat wahba, 1996.

Ibn al-Manẓūr, Ǧamāl al-Dīn. *Lisān al-ʿarab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1994.

Ibn Ḫaldūn. *Al-Muqaddimah*: *Bruken om lærdommene*, *med en introduksjon til verdens historie*. Oversatt av Magid Al-Araki. Falun: Scand Book AB, 2012.

Ibn ʿĀšūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Dār al-Naṣr, 1984.

Ibn Qutayba, ʿAbdullāh b. Muslim. *Taʾwīl Muškil al-Qurʾān*. Beirut: Maktabat al-ʿilmiyya, 1973.

Ibn Kaṯīr, Abū al-Fidāʾ b. Ismāʿīl. *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*. Utgave, 2. Damaskus: Maktaba Dār al-Fīḥāʾ, 1998.

Ibn Hišām, Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik. *Sīrat al-Nabawiyya*. Beirut: Dār al-Ǧīl, 1975.

Kazi, Yasir. *Reconciling Reason and Revelation in the Writings of Ibn Taymiyya*: *An Analytical Study of Ibn Taymiyyas Daʾ al-taʿāruḍ*. Ph.D.-avhandling. Yale University, 2013.

Koranen. Oversatt av Einar Berg. Oslo: universitetsforlaget AS, 1989.

Lecker, Michael. "Pre-Islamic Arabia". I *History of Islam*: *The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*. Redigert av Chase F. Robinson. New York: Cambridge University Press, 2010.

Montgomery Watt, William. *The Formative Period of Islamic Thought*. London: Oneworld Publications, 2008.

Montgomery Watt, William. "AṢlaḥ". I *The Encyclopaedia of Islam*. Redigert av H. A. R Gibb, J. H. Kramers, E. Levi-provensal, J. Schacht. 1-320. B. Lewis, CH. Pellat og J. Schacht, 321-1359. Ny utgave. V, 1. Leiden: E. J. Brill, 1986.

Muslim b. Al-Ḥağğāğ, Abū al-Ḥusayn. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyadh: Dār Ṭayyiba, 2006.

Muḥammad b. Saʿd, Abū ʿAbdillāh. *Al-Ṭabqāt al-kubrā*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1990.

Nāṣir Nādir, Al-Beir. *Falsafatu al-Muʿtazila*: *Falāsifatu al-islām al-asbaqīn*. Oversatt av Ṣubḥī Ğarğīs Ibrāhīm. London: ALwarrak Publishing Ltd, 2018.

P. Horvath, Christopher, James M. Forthe (red.). *Critical Thinking*: *Education in a competitive and Globalizing world*. New York: Nova Science Publisher, Inc. 2011.

Poonawala, Ismail. "Taʾwīl". I *The Encyclopaedia of Islam*, redigert av P. J. Bearman, TH. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel og W. P. Heinrichs, T-U. Ny utgave. V, 10. Leiden: Brill, 2000.

Qadhi, Yasir. *Maqālāt Ğahm b. Šafwān wa aṯaruhā fī al-firaqi al-islāmiyya*. Riyadh: Dār aḍwāʾu al-salaf, 2005.

Robson, Joseph. "Criticism of Ḥadīth" I *The Encyclopaedia of Islam*, redigert av B. Lewis, V. L. Menage og J. Schacht. Ny utgave. V, 3. Leiden: E. J. Brill & London: Luzac & Co, 1986.

Ramaḍān al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd. *Fiqh al-Sīra al-Nabawiyya*. Kairo: Dār al-Salām, 2004.

Stroumsa, Guy G. *The Making of The Abrahamic Religions in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Taqi Usmani, Muhammad. *An Approach to The Quranic Sciences*. Oversatt av Swaleh Siddiqui. Karachi: Darul Ishaat, 2000.

Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptual Interpretation*. New York: Prometheus Books, 2004.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of The Kalam*. Massachusetts & London: Harvard University Press Cambridge, 1976.

Wensinck, A. J. *The Muslim Creed*: *Its Genesis and Historical Development*. London: Cambridge University Press, 1932.