

Fra kalif til sultan

*En analyse av teori og praksis rundt styreform og makt i
middelalderen og i mamlukkperioden (1250-1517)*

Ahl Vegard Nilsen



**Masteroppgave i historie ved Universitetet i Bergen,
Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap**

Våren 2014

Forord

Å fordype seg i en bit av Midtøstens historie i to år har vært en sann fornøyelse. Fornøyelse alene har ikke bært frem dette prosjektet, arbeidet hadde ikke vært mulig uten all den hjelpen jeg har fått underveis. Den største takken rettes til min veileder Knut S. Vikør som helt fra mitt bachelorstadium har vært engasjert i mine prosjekter, kommet med verdifulle og utfordrende innspill og som har vært en inspirasjonskilde for meg.

En stor takk rettes og til førsteamanuensis Anne Katrine Bang og professor Anders Bjørkelo som har gitt oppmuntring og innsiktsfulle kommentarer til dette prosjektet som utvilsomt har gjort prosjektet bedre.

På Midtøstenseminaret har jeg hatt gleden av å ha fått kommentarer fra, og kommentert mine medstudenters arbeider. Dette har vært en meget lærerik prosess som jeg vil takke mine medstudenter for. I tillegg vil jeg gjerne takke alle mine medstudenter på lesesalen, både for faglige diskusjoner, men ikke minst for de ikke-faglige diskusjonene vi har hatt.

Universitetsbiblioteket fortjener også en stor takk, spesielt den serviceinnstilte innlånsavdelingen som har vært til stor hjelp med å skaffe litteratur som jeg ikke hadde klart å skaffe på egenhånd.

Til sist vil jeg gjerne takke min familie for støtten og min samboer Kristine Vårdal for hennes tro på meg, og ikke minst korrekturlesingen. Takk!

Ahl Vegard Nilsen

Bergen, 12. mai. 2014

Innholdsfortegnelse

FRA KALIF TIL SULTAN	I
FORORD	III
INNHOLDSFORTEGNELSE	IV
<u>KAPITTEL 1 - INNLEDNING, PROBLEMSTILLINGER, KILDER OG METODE, TIDLIGERE FORSKNING.</u>	1
INNLEDNING:	1
KILDER OG METODE	3
DE NORMATIVE KILDENE	3
DESKRIPTIVE KILDER	7
OM OVERSATTE KILDER	9
UTELATTE KILDER	9
TIDLIGERE FORSKNING	10
<u>KAPITTEL 2 – FRA IMAMAT TIL SULTANAT</u>	12
INNLEDNING:	12
AL-MĀWARDĪ: JURISTEN	14
AL-AḤKĀM AL-SULTĀNĪYA	15
FØRSTE KAPITTEL: ”ON THE APPOINTMENT OF THE SOVEREIGN”	17
IMAMATET, OBLIGATORISK AV RASJONELL NØDVENDIGHET ELLER RELIGIØS LOV?	18
MU ^o TAZILA	19
IMAMATET, OBLIGATORISK AV RASJONELL NØDVENDIGHET ELLER RELIGIØS LOV? - FORTSETTELSE	21
AL-MĀWARDĪS IMAM	22
KHALIFĀT RASŪL ALLĀH ELLER KHALIFĀT ALLĀH	23
KALIFENS KVALIFIKASJONER OG PLIKTER	23
KAPITTEL TRE: ”ON THE APPOINTMENT OF PROVINCIAL GOVERNORS”	24
AL-GHAZĀLĪ: TEOLOGEN	27
AL-GHAZĀLĪS DISKUSJON OM IMAMATET I AL-IQTİŞĀD FĪ AL-I^oTIQĀD	29
AL-GHAZĀLĪ OM IMAMATET	30
HVORFOR IMAMATET ER OBLIGATORISK	30
SULTANEN BLIR IMAMATETS BESKYTTER	32
OPPSUMMERING AV KAPITTELET	34
<u>KAPITTEL 3 – IBN TAYMĪYA</u>	36
INNLEDNING:	36
IBN TAYMĪYA: TEOLOGEN/JURISTEN II	38
TRØBBEL MED STYRESMAKTENE	41
IBN TAYMĪYA SOM REGIMETS STØTTESPILLER	43
IBN TAYMĪYAS AL-SIYĀSA AL-SHAR^oĪYA FĪ IŞLĀḤ AL-RĀ^oI WA AL-RA^oIYA	45
IBN TAYMĪYA OM STYREFORM – ER IMAMATET FORTSATT OBLIGATORISK?	48
IBN TAYMĪYA OM AUTORITET OG MAKT	50
HVEM HAR MAK TEN?	52
^o ULAMĀ ^o OG DERES ROLLE	53
EN RETTFERDIG STYREFORM	56
OPPSUMMERING AV KAPITTEL 3.	57
<u>KAPITTEL 4 - IBN KHALDŪN</u>	59

INNLEDNING:	59
IBN KHALDŪN FØR HAN KOM TIL EGYPT	60
IBN KHALDŪN I EGYPT	63
IBN KHALDŪN SOM AKADEMIKER I MAMLUKKSULTANATET	64
IBN KHALDŪN SOM <i>QĀDĪ</i> I MAMLUKKSULTANATET	65
IBN KHALDŪN SOM DIPLOMAT TIL TEMŪR (D. 1405)	66
IBN KHALDŪNS POLITISKE TEORI I <i>AL-MUQADDIMA</i>	68
OM AUTORITET OG LEDERSKAP	68
IBN KHALDŪN OM IMAMATET	70
IMAMATETS NØDVENDIGHET	71
IBN KHALDŪN OM <i>MULK</i> OG KALIFATET	73
IBN KHALDŪN OG SULTANATET	76
OPPSUMMERING AV IBN KHALDŪN	78
KAPITTEL 5 - SULTANATET I PRAKSIS	79
<hr/>	
INNLEDNING:	79
KALIFEN SOM EN POLITISK AKTØR I MAMLUKKSULTANATET	83
OPPSUMMERING AV KALIFEN I MAMLUKKSULTANATET	87
SULTANEN I MAMLUKKSULTANATET	88
INSTITUSJONALISERT RETTTFERDIGHET - <i>MAZĀLIM</i>-DOMSTOLEN	88
DEN BESTE FOR JOBBEN? - UTPEKELSER AV OFFENTLIGE EMBETER	91
KALIFATETS TREKK I SULTANATET?	98
OPPSUMMERING AV KAPITTEL 5	99
KAPITTEL 6 - KONKLUSJON	102
<hr/>	
INNLEDNING:	102
<i>HVORDAN BLE UTVIKLINGEN FRA KALIFATET TIL SULTANATET REFLEKTERT I NORMATIVE VERK FRA SAMTIDEN?</i>	102
<i>FINNER MAN EN DISKURSIV ENDRING I DE FIRE VERKENE MED TANKE PÅ "HVEM HAR MAKTEN", OG HVORDAN MAKTEN BEGRUNNES?</i>	105
<i>HVORDAN FORHOLDT TEORETIKERE FRA MAMLUKKPERIODEN SEG TIL SULTANATET?</i>	107
<i>FINNER MAN EN SAMMENHENG MELLOM TEORI OG PRAKSIS I MAMLUKKSULTANATET?</i>	110
AVSLUTTENDE BEMERKNINGER	112
KILDE- OG LITTERATURLISTE	114
<hr/>	
PRIMÆRKILDER:	114
SEKUNDÆRLITTERATUR:	115
ABSTRACT	120
<hr/>	

Kapittel 1 - Innledning, problemstillinger, kilder og metode, tidligere forskning.

Innledning:

Den tredje mars 2014 var det nitti år siden kalifen endelig ble avsatt, og den siste resten av kalifatet, som hadde sine røtter fra 632, forsvant. Kalifen som ble avsatt i 1924 hadde fungert i Det osmanske riket (1299-1923), og det var sammen med oppløsningen av dette riket at den siste kalifen gikk av. Osmannerne "overtok" kalifen fra mamlukksultanatet (1250-1517) da de i 1517 inntok Kairo og drepte den siste mamlukksultanen.

Mye er blitt skrevet om mamlukkene som følge av at de var opprinnelig slavene til mamlukkernes forgjengere, ayyubidene (1171-1250), men tok til slutt selv over makten i 1250 som uavhengige sultaner. Dette fikk for eksempel Edward Gibbon til å skrive dette om mamlukkene i Egypt og Syria:

A more unjust and absurd constitution cannot be devised, than that which condemns the natives of a country to perpetual servitude, under the arbitrary dominion of strangers and slaves. Yet such has been the state of Egypt above five hundred years.¹

Dette sitatet eksemplifiserer godt hvilke konnotasjoner "slave" vekket (og vekker) i den vestlige verden, konnotasjoner man burde unngå når man studerer mamlukkene. Mamlukkene var ikke husholdningsslaver, de var militære slaver som kunne holde høye embeter i abbasidekalifatet, der mamlukkfenomenet først ble etablert.² Gibbon viser også medfølelse for at egypterne var underlagt et vilkårlig styre fra "fremmede". Mamlukkene var fra områdene rundt Kaukasus, og fant sin vei til Egypt via kjøpmenn som solgte de til makthaverne i Egypt, enten det var ayyubidene, eller mamlukkene senere. For den befestede patriotismen og gryende nasjonalismen som rådet på Gibbons tid var det ubehagelig at et lands herskere ikke var fra landet de hersket, men dette ubehaget var ikke like sterkt i middelalderen.³

Mamlukkene befestet sin posisjon utover 1200-tallet, og var i flere århundrer den ledende maktfaktoren i Midtøsten. Deres tittel som "beskyttere av islam" fikk de som følge av deres

¹ Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. VI. London. 1788, 1994. s. 652.

² Robert Irwin, *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250-1382*. Kent. 1986. s. 4-5.

³ Selv på Gibbons egen tid så var ikke Egypt hersket av en egypter, det var fortsatt en mamlukk.

kontroll av Mekka og Medina. At abbasidekalifen holdt til ved deres hoff hjalp også mamlukkene innta rollen som det fremste islamske sultanatet i deres egne øyne.

Denne oppgavens hoveddel tar til sikte på å gå dypere inn i mamlukkenes styreform, sultanatet. For å studere mamlukksultanatet er det da også formålstjenlig å se på sultanatets forgjenger, kalifatet, og hvordan sultanatet kom til å overta kalifatet som den ledende styreformen i Midtøsten.

Før mamlukksultanatets tid hadde kalifen hersket i sin egen rett, fra 632 til ca. midt på 900-tallet. Da var det religiøse og verdslige lederskapet samlet i én person som ledet det muslimske fellesskapet, ummaen. For mange muslimer, både da og nå, var kalifatet det ideelle styresettet. Men kalifatet klarte ikke å stå i mot presset fra fremvoksende dynastier i Persia, som for eksempel būyidene (945-1055). Det som en gang opplevdes som den mest samlende sunni-institusjonen ble fra 900-tallet av redusert til en nærmest støttestruktur til ulike fremvoksende sultanater. Sultanen kom først på 1000-tallet, men festet etter hvert grepet som den ledende maktskikkelsen i Midtøsten.⁴ Et tema i denne oppgaven er å undersøke overgangen fra kalifatet til sultanatet ved å studere to normative verk fra 900- og 1000-tallet. Hvordan forholdt man seg til at kalifens autoritet ble svekket? Hvordan forklarte man sultanens plass? Denne delen vil gjøre rede for hvordan mamlukkenes styreform først ble introdusert i Midtøsten. Kongemakten som sultanatet representerte var på mange måter et negativt ladet begrep i Midtøsten, det ble sett på kalifatets motsetning som Bernard Lewis skriver:

In the early Islamic centuries, it became customary to contrast kingship with caliphate. While the latter represented Islamic government under God's law, kingship was taken to mean arbitrary personal rule, without this religious and legal basis and sanction.⁵

Dette gjør det mer interessant å studere litteratur som drøfter styreform i denne "overgangsperioden", men også senere litteratur fra mamlukkperioden. De to teoretikerne jeg har valgt ut for å belyse overgangsperioden er al-Māwardī (d. 1058) og al-Ghazālī (d. 1111). Etter at sultanatets fremvekst er blitt redegjort for i kapittel 2, vil jeg i de to neste kapitlene analysere normative verk som ble til i mamlukksultanatet. De normative forfatterne i kapittel 3 og 4 er henholdsvis Ibn Taymīya (d. 1328) og Ibn Khaldūn (d. 1406). Denne analysen vil vise om det er en kontinuitet fra de normative verkene i kapittel 2, eller om den endrede

⁴ Man finner flere sultaner også i dag, men da hovedsakelig utenfor Midtøsten. Brunei og Oman er sultanater, mens i for eksempel Malaysia brukes "sultan" som guvernørtittel.

⁵ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago. 1988. s. 55.

politiske realiteten også endret den politiske teorien. Analysen vil også gjøre rede for de to teoretikernes krav og forventninger til sultanatet, hvilket leder frem til kapittel 5. I kapittel 5 vil jeg etterprøve funnene i de to foregående kapitlene ved hjelp av krønikere og andre historiske kilder som stammer fra mamlukkperioden. Delte mamlukkene Ibn Taymīya og Ibn Khaldūns krav og forventninger til sultanatet? Til sist konkluderes oppgaven i kapittel 6.

Problemstillinger

Det overordnede temaet for oppgaven er politisk teori og praksis i Midtøstens middelalder. Men for å konkretisere og problematisere dette temaet har jeg utformet et sett med problemstillinger som skal besvares i denne oppgaven:

Hvordan ble utviklingen fra kalifatet til sultanatet reflektert i normative verk fra samtiden?

Hvordan forholdt teoretikere fra mamlukkperioden seg til sultanatet?

Finner man en diskursiv endring i de fire verkene, med tanke på "hvem har makten", og hvordan makten begrunnes?

Finner man en sammenheng mellom teori og praksis i mamlukksultanatet?

Kilder og metode

For å besvare problemstillingene mine har jeg valgt ut et sett med kilder som kan deles inn i to hovedkategorier. Den ene kategorien er bestående av det jeg kaller for normative kilder, mens den andre kategorien består av historisk berettende kilder, som krønikere. I denne delen vil jeg presentere kildene i korthet, samt gjøre rede for eventuelle utfordringer bruken av disse kildene kan by på. Presentasjonsrekkefølgen er den samme som kildenes rekkefølge i oppgaven. Det må bemerkes at den ene forfatteren, Ibn Taghrībirdī, som har skrevet krønikeren har fått en grundigere presentasjon i denne delen av oppgaven. Dette er fordi de fire "normative" forfatterene blir presentert grundigere i hvert sitt kapittel.

De normative kildene

Disse kildene vil brukes for å svare på de tre første problemstillingene mine. For å studere endringer i styreformen har man mange kildemuligheter. Man kan begrense seg til dokumentariske kilder som kan vitne om endringer i styreformenens praksis. Dette kan

eksempelvis være, hvis man tillater det anakronistiske begrepet, "offentlige" dokumenter; manualer for embetsmenn, diplomatiske dokumenter, skattejournaler og så videre. Slike dokumenter fra middelalderen er tilgjengelige, men hovedsakelig på arabisk. I tillegg til den eventuelle språkbarrieren, så kreves det et stort kildemateriale for å kunne si noe substansielt om hvordan endringen i styreform opplevdes. Kildene jeg har valgt er på et høyere abstraksjonsnivå enn hva dokumentariske kilder er, hvilket gjør det enklere å gripe eventuelle endringer i teorien etter hvert som den historiske overgangen fra kalifatet til sultanatet skrider frem.

Den første kilden jeg vil trekke frem er Abū al-Ḥasan al-Māwardī's *al-Aḥkām al-Sulṭānīya* som kan oversettes til *Regjeringsmaktens bestemmelser*.⁶ Dette er et juridisk verk som drøfter en rekke temaer som måtte reguleres i 1000-tallets abbasidekalifat. Al-Māwardī har inkludert totalt tyve punkter som han drøfter, alt i fra utpekelse av *imāmen*, altså herskeren,⁷ til tributt og skatt på jordeiendom. For en historiker som skal studere abbasidekalifatets hendelseshistorie er ikke al-Māwardī den kilden som burde konsulteres mest. For det første så er ikke al-Māwardī opptatt av hva som skjer "på bakken", han er opptatt av hvilke juridiske krav og betingelser som må oppfylles i ulike situasjoner. For det andre er *al-Aḥkām* ikke et deskriptivt verk, det er normativt. *Al-Aḥkām* må leses ut i fra sin kontekst, en kontekst der abbasidekalifatet var under press fra flere kanter, både religiøst og militært. Hvis man ikke er kjent med verkets kontekst kan enkelte ting virke obskure og viktige poeng kan gå tapt. Som analysen vil vise, så er det punktet hos al-Māwardī som viser at kalifatets autonomi er på vikende front ikke noe han gjør en stor ting ut av. Al-Māwardī's hensikt var å bevare kalifatet på best mulig vis, selv om utenforstående krigsherrer banket på kalifens dør. Slike underdrivelser som dette står man i fare for å gå glipp av hvis man ikke kjenner verkets historiske kontekst. Man kan bøte på dette også ved å lese verket inn i en annen kontekst, nemlig den tekstlige konteksten. Fordi de normative verkene jeg har tatt med i denne oppgaven diskuterer de samme temaene i større eller mindre grad, så kan man regne med at de føyer seg inn i en litterær tradisjon. Anlegger man da et komparativt perspektiv på verkene, så synliggjør eventuelle endringer og likheter seg lettere enn hvis man kun hadde lest verkene isolert.

Den neste kilden er den kjente sunniteologen al-Ghazālī's *al-Iqtisād fī al-ʿItiqād* som er oversatt til *Moderation in Belief* av Aladdin M. Yaqub. I utgangspunktet er *al-Iqtisād*

⁶ Den engelske oversettelsen er *The Ordinances of Government*, og boken er oversatt av Wafaa H. Wahba.

⁷ Sunnimuslimere brukte betegnelsen *imām* som ummaens leder, altså kalifen. Sunnienes *imām* må ikke forveksles med den shi'ittiske *imām*. I denne oppgaven veksler jeg mellom *imām* og kalif, men når jeg refererer til den shi'ittiske *imāmen* er dette spesifisert i teksten.

vesensforskjellig fra *al-Aḥkām*. Hoveddelen av al-Ghazālīs bok dreier seg om dogmatisk teologi der han diskuterer teoretiske refleksjoner rundt Guds essens, om guddommelige attributter og balansen mellom åpenbaringene og fornuften. Denne delen av boken gir et grundig innsyn i en av de fremste sunniteologens teologi, samt et innblikk i det konkurransefylte forholdet mellom de ulike retningene islam rommet på 1100-tallet. For denne oppgaven er det derimot hans kapittel om imamatet som er av interesse. I dette kapittelet er det lettere å se sammenhengen mellom al-Māwardī og al-Ghazālī, da sistnevnte tar for seg emner som også al-Māwardī beskjeftiget seg med. Den tekstlige konteksten forenkler dermed arbeidet med analysen, men samtidig må den historiske konteksten også tas med i betraktning. Al-Ghazālīs historiske kontekst var endret i forhold til al-Māwardīs, hvilket materialiserer seg i hans teori. De endringer man måtte finne i verkene kan tilskrives flere grunner, det kan være så enkelt at al-Ghazālī syntes andre temaer var viktigere enn al-Māwardī. Men det er ikke til å legge skjul på at verkene historiske kontekst har vært med på å forme verkene. Dette gjør disse normative kildene forankret i sine historiske kontekster, hvilket betyr at på tross av kildenes høye abstraksjonsnivå kan man fortsatt studere den historiske situasjonen de var skapt i. Det må dog understrekes at det fortsatt er på et normativt nivå, *al-Iqtisād* er ingen god kilde til Bagdads hverdag på 1100-tallet. I likhet med al-Māwardī var al-Ghazālī tett på styresmaktene i sin tid (saljuqene (1055- ca 1200) for al-Ghazālī) hvilket man som historiker alltid må være oppmerksom på. Det må ikke nødvendigvis bety at alt al-Ghazālī skrev var godkjent av saljuqene, men det kan bety at han reserverte seg mot å komme med høylytt kritikk av sine arbeidsgivere.

Den neste forfatteren er Ibn Taymīya og hans to kilder, *al-Siyāsa al-Sharʿīya fī Iṣlāḥ al-Rāʿi wa al-Raʿīya*⁸ og *al-Ḥisba fī al-Islām*.⁹ Disse kildene er fra mamlukkperioden og er dermed gode kilder til hvordan normative verk, i noenlunde samme stil som al-Māwardī og al-Ghazālī, drøftet spørsmål rundt styreform. På Ibn Taymīyas tid var derimot sultanatet befestet som den rådende styreform. Det som er interessant med *al-Siyāsa* og *al-Ḥisba* er å se om den tekstlige konteksten som al-Māwardī og al-Ghazālī opererte i ble videreført i Ibn Taymīyas verk, eller om den endrede historiske konteksten medførte at teorien også endret karakter. I tillegg til dette er Ibn Taymīyas verker med i denne oppgaven nettopp fordi de stammer fra mamlukksultanatet, og kan være med på å synliggjøre nye sider ved sultanatet. I motsetning til al-Māwardī og al-Ghazālīs teorier vil det bli rom for å ettergå Ibn Taymīyas teori i mamlukksultanatet ved hjelp av historiske beretninger fra mamlukkperioden. Ved hjelp

⁸ Oversatt til *The Political Shariyah on Reforming the Ruler and the Ruled* av Umar Farrukh.

⁹ Oversatt til *Public Duties in Islam: The Institution of the Ḥisba* av Muhtar Holland.

av denne metoden vil det dermed bli mulig å studere hvorvidt Ibn Taymīyas teori ga resonans hos maktholderne i mamlukksultanatet. Ibn Taymīyas verk er en blanding av teologi og jus. I likhet med al-Māwardī tar Ibn Taymīya opp emner som måtte reguleres, i *al-Ḥisba* er det et stort fokus på økonomien i samfunnet og hvordan den best burde reguleres, men han drøfter også hvordan og hvorfor rettferdighet burde være dominerende i samfunnet. I *al-Siyāsa* drøfter Ibn Taymīya juridiske emner som for eksempel straff av tyveri og *jihād*, men han tar også for seg emner som han mente det var viktig for styresmaktene å etterleve. Et eksempel på dette er hans understrekelse av at den best kvalifiserte må besitte de offentlige embetene. Når det gjelder Ibn Taymīyas uavhengighet fra "makten", så er det et omdiskutert tema. Dette er gjort rede for i kapittelet om Ibn Taymīya, men hans forhold til mamlukksultanene kan kalles ambivalent. I noen tilfeller var han i opposisjon mot dem, i andre tilfeller arbeidet han for de. Men at Ibn Taymīya var tett på maktholderene er det ingen tvil om. Ibn Taymīya skrev *al-Siyāsa* mest sannsynlig på bestilling fra en mamlukk, hvilket i denne sammenhengen ikke nødvendigvis er negativt. Hvis *al-Siyāsa* var i rådgivning-sjangeren så betyr det at hans tanker om hvordan makten i mamlukksultanatet burde forvaltes var vektlagt av forfatteren, hvilket synliggjør hans krav og forventninger til mamlukkene.

Den siste normative kilden er Ibn Khaldūns *al-Muqaddima*. Dette verket har oppnådd statusen som klassiker, men det er ikke av den grunn at det er inkludert i denne oppgaven. Ibn Khaldūn arbeidet nemlig for mamlukkene i Kairo fra 1382 til hans død i 1406. Selv om *al-Muqaddima* ble skrevet på 1370-tallet regner man med at Ibn Khaldūn reviderte verket opptil flere ganger. Hvis oppholdet hans i Kairo ikke var i overensstemmelse med *al-Muqaddimas* argumenter og konklusjoner er det naturlig å tro at han ville revidere boken slik at den ble det. Flere steder i *al-Muqaddima* ser man at Ibn Khaldūn har lagt til et avsnitt i diskusjonene hans som referer til "dagens situasjon i Egypt".¹⁰ Ibn Khaldūns nærhet til mamlukksultanatet kombinert med hans historiske overblikk gjør *al-Muqaddima* til en meget god kilde i denne sammenhengen. *Al-Muqaddima* er et omfattende verk som tar for seg en rekke temaer. Det som ofte blir trukket frem er Ibn Khaldūns sykliske teori om dynastiers vekst og fall, drevet frem av en gruppejalitet som er sterkest hos nomadene og svakest i byene. Men *al-Muqaddima* omfatter også diskusjoner som enkelte menneskers egenskaper til å forutsi fremtidige hendelser, og om klimaets innvirkning på mennesker for å nevne noe. Ibn Khaldūn

¹⁰ Dette ser man spesielt i hans diskusjon om ulike embeter som er knyttet til kongemakten. Se Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah: Boken om lærdommene, med en introduksjon til verdens historie* (oversatt av Magid al-Araki), vol. I. Oslo. 2012. s. 433. for eksempel.

har også inkludert en diskusjon som går langs de samme linjer som de tre foregående teoretikerne, hvilket igjen viser at tilsynelatende meget ulike verk har diskusjoner som dreier seg rundt spørsmål om makt og styreform i middelalderen.

Deskriptive kilder

Denne oppgaven er bygget på hovedsakelig normative kilder. Men for at alle problemstillingene skal svares har jeg inkludert én deskriptiv kilde som beskriver sultanatet på en annen måte enn hva de normative kildene gjør. Denne kilden er Ibn Taghrībirdī (d. 1470) *al-Nujūm al-Zāhira fī mulūk Miṣr wa-al-Qāhira*.¹¹ Den oversatte utgaven jeg har strekker seg fra 1382-1469, altså *burjī*-perioden (1382-1517) i mamlukksultanatet. Originalversjonen av Ibn Taghrībirdī's *al-Nujūm* begynner i 642, da Egypt først ble erobret av araberne som var anledet av ʿAmr b. al-ʿĀṣ. William Popper har oversatt den siste delen av dette monumentale verket, som begynner i 1382 da sultan Barqūq tok over makten, og som slutter i 1469, kort tid før Ibn Taghrībirdī's død. Poppers arbeid med oversettelsen tok over tretti år og er uten tvil et av de viktigste arbeidene som er gjort for å tilgjengeliggjøre deler av Midtøstens middelalder for ikke-arabister.¹² Den delen av verket som Popper har oversatt er også den mest detaljerte og interessante delen av verket som han selv sier i forordet.¹³ Det hadde uten tvil vært interessant å sett resten av Ibn Taghrībirdī's verk, men fra et historiografisk perspektiv er det naturligvis den originale informasjonen som Ibn Taghrībirdī bygget på selvopplevde hendelser som gjør at den siste delen av verket er en god kilde i denne oppgaven. Ibn Taghrībirdī selv var meget tett på mamlukkene. Hans far var en meget høytstående mamlukk fra dagens Tyrkia, og beklede embeter som den øverste kommandanten for den egyptiske hæren, og senere ble han guvernøren i Damaskus.¹⁴ Sønner av mamlukker arvet ikke mamlukkstatusen som ga tilgang til de høyeste embetene, de falt inn under en egen gruppe, *awlād al-nās*, "sønner av Folket". Disse sønnene ble organisert i en egen militær enhet som het *ḥalqa*, men som var militært og sosialt underlegen

¹¹ Oversatt til *History of Egypt* av William Popper.

¹² Poppers arbeid høstet i etterkant flere gode kritikker. Se for eksempel George Makdisis bokanmeldelse i *Journal of the American Oriental Society*, vol. LXXXVIII, 1968, og Walter J. Fischels anmeldelse i *The Middle East Journal*, vol. IX, 1955. Fischel skrev også et minneord om Popper der han hyllet hans arbeid med *al-Nujūm* i *Journal of the American Oriental Society*, vol. LXXXIV, 1964.

¹³ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm al-Zāhira fī mulūk Miṣr wa-al-Qāhira* (oversatt til *History of Egypt* av William Popper), vol I. Berkeley. 1954, 1976. s. v.

¹⁴ Se Poppers artikkel "Abu 'l-Maḥasīn Djamāl al-Dīn Yūsuf b. Taghrībirdī" i *Encyclopedia of Islam*, andre utgave. (heretter *EI*²)

mamlukkhæren.¹⁵ Men flere av de gjorde som Ibn Taghrībirdī og søkte et liv utenfor det militære. Ibn Taghrībirdī var både en soldat og en lærd, en av hans lærere var en annen stor historiker fra mamlukkperioden, al-Maqrīzī (d. 1442). Ibn Taghrībirdīs avstamning ga ham eksklusiv tilgang til mamlukkhoffet, og han hadde selv personlig kontakt med høytstående emirer og sultaner. Dermed var han ikke en distansert kommentator uten egeninteresse, han var selv en aktør i mamlukksultanatet. Som Irmeli Perho skriver i en artikkel, så er Ibn Taghrībirdī ofte betegnet som de tsjerkessiske sultanenes "offisielle historiker".¹⁶ Skal man da skrive mamlukkernes politiske historie må man være var for å bruke Ibn Taghrībirdī alene som en kilde. Kryssreferering med andre kilder som al-Maqrīzī, al-°Aynī (d. 1451) og Ibn Iyās (d. 1524) er en metode som burde brukes i den sammenhengen.¹⁷ For denne oppgaven er derimot *al-Nujūm* en meget god kilde, nettopp på grunn av forfatterens nærhet til mamlukkene. Få andre hadde personlig tilgang til sultanatets innerste sirkler slik som Ibn Taghrībirdī hadde. Dette stiller også visse krav til historikeren, i hvor stor grad drev Ibn Taghrībirdī med konstruksjon av glansbilder av sultanen? Hva unnlot han å meddele? Kan man stole på alt han skrev? Det er vanskelig å gi konkluderende svar på spørsmål som dette, det er spørsmål man kontinuerlig må ha i bakhodet mens man arbeider med en slik kilde.

Sjangermessig faller *al-Nujūm* inn under en av de tre hovedsjangerene som Chase F. Robinson identifiserte i sin bok *Islamic Historiography*, nemlig kronografi.¹⁸ Ibn Taghrībirdī strukturerte sin historie annalistisk, der hovedsakelig politiske begivenheter ble viet oppmerksomhet. Den annalistiske formen er derimot ikke fulgt slavisk, som Donald P. Little skrev så er *al-Nujūm* organisert som en dynastisk historie over Egypts sultaner.¹⁹ Sultanen er som regel hovedaktøren som Ibn Taghrībirdī følger, hvilke utpekelse av embeter han foretar seg og innenriks- og utenrikspolitikk er også viet mye plass. I tillegg til dette så gir Ibn Taghrībirdī av og til små innsyn i hovedsakelig Kairos hverdag, men av og til også andre byer som for eksempel Damaskus. Hensikten med *al-Nujūm* var "to expatiate on the account of the rulers of Egypt..." som Ibn Taghrībirdī selv skriver et sted.²⁰ Verket var i følge Popper skrevet til sultan Jaqmaq sønn Muḥammad, som Ibn Taghrībirdī nok tenkte en dag ville ta over

¹⁵ Se David Ayalons artikkel "Awlād al-Nās" i *EI*²

¹⁶ Irmeli Perho, "Al-Maqrīzī and Ibn Taghrī Birdī as Historians of Contemporary Events" i *The Historiography of Islamic Egypt (c. 950-1800)* (red. Hugh Kennedy), Leiden, 2001. s. 109.

¹⁷ Al-Maqrīzī og Ibn Iyās ble etter hvert ganske uttalte kritikere av mamlukkene. Ibn Taghrībirdī respekterte al-Maqrīzī meget høyt, men han mente at al-Maqrīzī var blitt så kritisk til herskerne fordi de ikke "showed him any favor". Se Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, Vol IV. s. 143.

¹⁸ Se Chase F. Robinson, *Islamic Historiography*, Cambridge, 2003, 2004. s. 55-80. De to andre hovedsjangrene er biografi og prosopografi.

¹⁹ Donald P. Little, *An Introduction to Mamlūk Historiography: An Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nāṣir Muḥammad ibn Qalā'ūn*, Weisbaden, 1970. s. 87.

²⁰ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, Vol V. s. 155.

tronen etter sin far.²¹ Dette åpner for at *al-Nujūm* hadde en didaktisk funksjon som skulle gjøre Muḥammad klar til å en dag overta tronen med lærdommene fra tidligere sultaners eksempler i hånd. Den didaktiske funksjonen er også med på å forsterke *al-Nujūms* status som en god kilde til denne oppgaven. Ibn Taghrībirdī kommenterer enkelte avgjørelser som sultaner foretar seg, og vurderer disse avgjørelsene som riktige eller uriktige i ut i fra hans synspunkt på hvordan sultanatet burde forvaltes.

Om oversatte kilder

Alle kildene mine er oversatt fra arabisk til engelsk. Oversetterene har enten arabisk som morsmål, eller så er de akademikere med lang erfaring innen arbeid med å oversettelse av kilder fra middelalderen. Selv om oversettelsene er til å stole på rent faglig, så er det klart at det mest ideelle hadde vært å bruke de originale kildene. Tekniske termer kan bli oversatt ulikt av oversettere hvilket kan føre til at nyanser eller viktige poenger i originalkildene går tapt. En måte å bøte på dette på er å konsultere relevant sekundærlitteratur der forskeren selv har brukt originalkildene. Men slik sekundærlitteratur er ikke alltid tilgjengelig. Den beste løsningen på dette problemet er å være eksplisitt når man støter på oversatte tekniske termer i tekstene som skiller seg ut fra andre kilder. I min analyse har jeg støtt på ett slikt eksempel, da i diskusjonen om Ibn Khaldūns syn på om imamatet fortsatt var nødvendig eller ei. Ved å i hvert fall synliggjøre hva som potensielt kan være et viktig moment, så kan det etterprøves av andre som er arabiskkyndige. For ordens skyld refererer jeg til oversatte primærkilder med hovedforfatter først, og deretter oversetter. For eksempel Ibn Khaldūn/al-Araki.

Utelatte kilder

Denne listen kunne vært meget lang. Den største barrieren mellom kildematerialet og meg er språket. Det er ikke særlig mange oversatte kilder fra Midtøstens middelalder. Samtidig er kildeomfanget på arabisk enormt. En kilde som har potensiale til å være en meget god kilde for denne oppgaven er Ibn Jamā^cas (d. 1333) *Tahrīr al-Aḥkām fī tadbīr ahl al-Islām* som er, slik navnet antyder, et verk som minner om al-Māwardīs *al-Aḥkām*, altså et verk om konstitusjonell lov i fra mamlukkperioden. I tillegg til dette så ville flere kilder fra Ibn Taymīya vært ønskelig. Flere av hans mange *fatāwā*er er utgitt i en samling ved navn *Majmū^c al-fatāwā* som kunne vært med på å gitt svar på noen spørsmål som er reist rundt Ibn

²¹ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, Vol I. s. xx.

Taymīyas forhold til imamatet. Det finnes flere deskriptive kilder som det hadde vært naturlig å tatt med i denne oppgaven. De tidligere nevnte al-Maqrīzī, al-°Aynī og Ibn Iyās er tre eksempler på historikere som også skrev om sin samtid, i tillegg har man, og al-Yūnīnī (d. 1326), al-Dhahabī (d. 1348) og Ibn al-Furāt (d. 1405) for å nevne noen.

Tidligere forskning

Hva angår hoveddelen av denne oppgaven, altså politisk teori og praksis i mamlukksultanatet, så er det ikke gjort noen forsøk på en sammenhengende fremstilling så langt jeg har sett. Det er utgitt flere monografier som tar for seg Ibn Taymīya og Ibn Khaldūns politiske teorier respektivt, men det som er gjennomgående for slike verk er at verkenes historiske kontekst er i stor grad utelatt.²² Sekundærlitteratur som tar for seg politisk teori i Midtøsten har en tendens til å hovedsakelig studere tekstene i den tekstlige konteksten, tekstenes historiske kontekst er i stor grad utelatt. Slik er tilfellet med den relativt nyutgivne boken til Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (2004), og tidligere utgivelser som Erwin I. J. Rosenthals *Political Thought in Medieval Islam* (1958), William M. Watts *Islamic Political Thought* (1968) og Ann K. S. Lambtons *State and Government in Medieval Islam* (1981). Alle disse studiene er gode oversiktsverk som tegner et bilde av de lange linjene i islamsk politisk teori som har vært hjelpelige til den første delen av denne oppgaven, om al-Māwardī og al-Ghazālī. Men for hoveddelen av denne oppgaven er ikke denne sekundærlitteraturen særlig relevant. Det har noe med at forskningstradisjonen innen islamsk politisk teori som regel setter 1258 som slutt punkt for deres analyse, da abbasidekalifatet og Bagdad ble ødelagt av ilkhanidene (1256-1353). Dette er noe som også Sherman A. Jackson tar opp i forordet til sin *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi*:

The Mongol holocaust and the fall of Baghdād mark the *terminus ad quem* of normative political history. What follows is seen as an interregnum, a tortuous parade of power politics, military rule and outright usurpation, a trend that reaches consummation in the *bahri* Mamlūks at whose hands the

²² Se for eksempel Muhammad Mahmoud Rabī's *The Political Theory of Ibn Khaldūn*, Leiden. 1967. Rabī's fokus ligger på Ibn Khaldūns nøkkelbegrep °*aṣabiya* og hvilken rolle det spilte i hans politiske teori, noe jeg ikke har vektlagt. For Ibn Taymīya, se Qamaruddin Khans *The Political Thought of Ibn Taymīyah*, Islamabad. 1973, 1985. Khans interesser lå i å se Ibn Taymīyas teori i sammenheng med fortiden, altså på Profeten og det første kalifatets tid. Det er veldig få referanser til Ibn Taymīyas samtid, og studien mister dermed sin relevanse for mitt prosjekt.

caliph loses not only power but also effective authority, of which he remains shorn up to the rise of the Ottoman Turks.²³

Dette sitatet er satt på spissen, men det illustrer på en god måte hvordan forskningstradisjonen har behandlet politisk teori i middelalderen i tiden etter 1258.

Det er gjort mye forskning på mamlukksultanatet i sin helhet. Flere monografier handler om mamlukkenes politiske historie, som for eksempel Robert Irwins *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250-1382* og Peter Holts *The Age of the Crusades* som samlet sett gir en samlet fremstilling av mamlukkperioden. I tillegg har man mer spesialiserte monografier som Amalia Levanonis *A Turning Point in Mamluk History: The Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn 1310-1341* som går grundig til verks i én utvalgt tidsperiode. Forskningslitteratur som dette er verdifull når det gjelder den politiske historien, men litteraturen forteller lite om hvordan man forholdt seg til de ulike styreformene i mamlukkperioden, og hvilke idealer og forventninger som var tilknyttet sultanatet. Det nærmeste man kommer noe slikt i forskningslitteraturen er muligens Anne F. Broadbridges *Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds*. I denne meget interessante studien ser Broadbridge på hvordan mamlukkene og deres samtidige som for eksempel ilkhanidene og Temür uttrykket sine tanker og ideer om kongemakten. Metoden hennes består i å analysere diplomatiske utvekslinger mellom de ovennevnte herskerene og dynastiene. Fordelen med å studere slike diplomatiske kilder er at meningsinnholdet ofte er veldig eksplisitt, fordi det var en sterk rivalisering mellom mamlukkene og de mongolske dynastiene. Baksiden med de diplomatiske kildene er at de naturligvis har en tendens til å presentere avsenderen på best mulig måte. Dermed gir Broadbridges studie oss et inntrykk av hvordan den ideelle kongemakten ble uttrykket i de diplomatiske kildene, men man får ikke vite hvordan mamlukksultanatets tanker og ideer om kongemakten materialiserte seg "på bakken". Min studie tar til sikte på å studere både teori og praksis for å gi en bredere forståelse av mamlukksamfunnet, men også sultanatet som styreform.

²³ Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: the Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi*, Leiden. 1996. s. xxxix.

Kapittel 2 – Fra imamat til sultanat

Innledning:

Imamatet, altså en styreform der det muslimske fellesskapet er ledet av en kalif, var den foretrukne styreformen for middelalderens sunni-muslimer.²⁴ Ikke bare den foretrukne, men faktisk den obligatoriske styreformen som følge av shari^c-a-prinsippet om ummaens konsensus (*ijmā^c*) og koranvers som understreker at man måtte adlyde herskerne som var ”godkjent av troen”. Mamlukkene som hersket i Egypt og Syria fra 1250-1517 og som tok rollen som sunni-islams forkjempere var derimot ikke et imamat. Mamlukkenes øverste statsoverhode tok tittlen ”sultan” og dermed ble mamlukksultanatet til. Denne utviklingen reiser flere spørsmål. Hva var det som gjorde at imamatet ”falt” og sultanatet oppstod, og hvordan ble denne utviklingen fra imamat til sultanat diskutert? Dette kapittelet vil hovedsakelig dreie seg om det siste spørsmålet. Tidsrammen for dette kapittelet er i fra 900-tallet til rundt 1110-tallet. I denne perioden er det autonome imamatet på vikende front, men fortsatt et høyst ettertraktet ideal for sunniene. Men det betyr at man ikke blir servert en tilbakelent analyse av utviklingen fra imamat til sultanat fra datidens teoretikere, de skrev i sin kontekst. Oppgaven min er da å trekke frem de argumentene og poengene de har som synliggjør endringen fra imamat til sultanat. En mulig fallgrube er at analysen blir teleologisk ved å tolke tekstene i lys av noe som kom senere. Derfor er det viktig å understreke at verkene ikke utgjør en sammenhengende teori som leder til imamatets fall, men at de enkelte tekstene endrer seg i takt med den historiske situasjonen de befinner seg i, hvilket gjør at teoriens diskurs endrer seg. Det er denne diskursive endringen jeg vil få frem i dette kapittelet. For å få en dypere forståelse av mamlukksultanatet mener jeg det er nødvendig å først få en oversikt hvordan selve styreformen sultanat først kom til Midtøsten.

Dette kapittelet vil følge en kronologisk struktur der to av totalt fire teoretikere vil presenteres i sin kronologiske rekkefølge. Den første er juristen Abū al-Ḥasan al-Māwardī (d. 1058) som opererte under de mindre og mindre innflytelsesrike abbaside-kalifene i Bagdad. Så kommer Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī (d. 1111). Hans virke var hovedsakelig under saljuqene i

²⁴ I sekundærlitteraturen finner man imamat og kalifat brukt som synonymer når det er satt inn i en sunni-kontekst. Dette er en meget etablert praksis, men i kildene så brukes ”imamat” om institusjonen og ”kalif” om lederen av denne institusjonen. ”Kalifat” er sjelden brukt i kildene.

østlige delen av den muslimske verdenen. Han er kjent som en av de største sunni-teologene i islams historie.

I de to neste kapitlene vil jeg ta for meg to teoretikerne som opererte i mamlukksultanatets tid. Den første, Taqī al-Dīn Ibn Taymīya (d. 1328), som ofte blir omtalt som en ”streng puritaner”. I moderne tid har hans idéer påvirket wahhabismen og salafismen. Til sist kommer den skikkelsen som kanskje er mest kjent for ikke-spesialister, nemlig historikeren Ibn Khaldūn (d. 1406). Ibn Khaldūn levde mesteparten av sitt liv i Maghreb, men fra 1382 til hans død i 1406 var han i Kairo og hadde flere stillinger for mamlukkene.

Selv om disse fire personene er meget store navn innen lov, teologi, filosofi og historie så er det ikke (bare) for deres berømmhet at de er med i denne oppgaven. Selv om verkene de skrev er vidt forskjellige så berører de hverandre på noen tematiske felt, diskusjoner knyttet til imamater innen sunni-islam er et godt eksempel. Videre så har jeg valgt disse på grunn av deres historiske kontekster. Dette vil, forhåpentligvis, vise hvordan de politiske realitetene kommer frem i de normative verkene.²⁵ Ved å inkludere al-Māwardī og al-Ghazālī ønsker jeg å synliggjøre hvordan man taklet spørsmål om politisk styreform før mamlukkene, altså i en tid der imamater ble erstattet av sultanatet. Slik vil eventuelle endringer hos Ibn Taymīya og Ibn Khaldūn komme frem tydeligere, samtidig som det innledende spørsmål om hvordan sultanatet som styreform ”vokste frem” i den normative litteraturen.

²⁵ Motsatt kan man spørre hvordan de teoretiske verkene viser seg i den politiske realiteten. Dette er et høyst interessant spørsmål. Denne dialektiske muligheten for påvirkning begge veier kommer jeg tilbake til i senere kapitler.

Al-Māwardī: Juristen

I al-Māwardī's tid, slutten av 900-tallet og til midten av 1000-tallet, hadde allerede abbasidekalifatet utspilt sin rolle som en politisk maktfaktor.²⁶ Fra 800-tallet opplevde abbasidene at de mistet kontrollen over provinsene sine på grunn av hjemlig trøbbel og egenrådige provinsguvernører.²⁷ I 945 tok et dynasti med shi'ittiske tilbøyeligheter over Bagdad og satte kalifen under "beskyttelse".²⁸ Dette dynastiet kalles for būyidene (945-1055), eller buwayhidene, og hadde sitt opphav i Persia. Selv om būyidene var vennligsinnede mot shi'ismen så avskaffet de ikke abbasidekalifatet. Men de behandlet kalifene dårlig, både fysisk og symbolsk. I tillegg til å ha tatt fra kalifen tittelen *amīr al-umarā'* (emir av emirene, en militærtittel) og å unnlate å nevne kalifens navn i fredagsbønnen, så kunne de også blinde de og avsette kalifene vilkårlig.²⁹

I tillegg til utfordringer i sine egne områder var abbasidene utfordret også fra andre kanter i den islamske delen av verden. På den iberiske halvøya ble det etablert et umayyade-kalifat i 929 av °Abd al-Raḥmān III (d. 961). Dette kalifatet utgjorde ikke en direkte trussel mot abbasidene, til det var avstanden for stor. Men det skadet abbasidekalifens universelle sunni-pretensjoner, som Janina Safran skrev i en artikkel, så var °Abd al-Raḥmān III's kalifat en trussel mot abbasidekalifatets legitimitet til å hevde at det var muslimenes ledere.³⁰ Mer truende fiender lå nærmere Bagdad. I det tidlige 900-tallet kom det nok dynasti med ikke bare shi'ittiske tilbøyeligheter, men som var fullt ut shi'a. Fatimidene (909-1171), som de kalles, sporet sin genealogi tilbake til Profetens datter Fāṭima som var gift med °Alī. Deres base var først i Maghreb, men etter en villet ekspansjonspolitikkk ekspanderte de østover til Egypt. Her grunnla de Kairo i 969 som ble deres hovedsete til Ṣalāḥ al-Dīn tok over med sine ayyubider i 1171.³¹ Fatimidene hadde også universelle pretensjoner, det vil si i denne sammenhengen at deres shi'ittiske imamat skulle hegne om hele islam, ikke bare den shi'ittiske delen.³² Abbasidene hadde dermed mistet sin autonomi til būyidene, samtidig som de ble presset av det fremvoksende imamatet og til dels °Abd al-Raḥmān III's kalifat. Det er under slike arbeidsforhold at al-Māwardī operer i.

²⁶ Hans fulle navn er Abū al-Ḥasan °Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb.

²⁷ Knut S. Vikør, *Ei verd bygd på islam*, Oslo. 1993, 2004. s. 80.

²⁸ Amira K. Bennison, *The Great Caliphs: The Golden age of the °Abbasid Caliphate*, London. 2009. s. 42.

²⁹ Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh. 2004, 2005. s. 220-221.

³⁰ Janina Safran, "The Command of the Faithful in al-Andalus: A Study in the Articulation of Caliphal Legitimacy" i *International Journal of Middle East Studies*, vol. XXX. 1998. s. 183.

³¹ M. Canard, "Fāṭimids" i *Encyclopaedia of Islam* (red. P. J. Bearman, et. al.), andre utgave, 1954-2005. (heretter *Et*)

³² Knut S. Vikør, *Ei verd...* s. 129.

Mellom hans fødsel i Baṣra og hans død i Bagdad klarte al-Māwardī å gjøre seg til en av de viktigste personene innen utviklingen av juridisk teori, da spesielt innen hans skole, shāfiʿi-skolen. Etter å ha jobbet som lærer ble han ansatt som *qāḍī* (dommer) i flere byer, Baṣra, Ustuwā (nær Nīshāpūr) og til slutt i Bagdad.³³

I Ibn al-Athīr's monumentale verk *al-Kāmil fī al-Taʾrīkh* er al-Māwardī nevnt ved fem anledninger, utelukkende i tilknytning til sitt virke som *qāḍī al-quḍāt*.³⁴ I 1042 samler būyide-emiren av Irak inn skatter som det tidligere hadde vært kalifens oppgave å samle inn. Dette opprørte naturligvis kalifen som uttrykket sin frustrasjon i brevveksling med emiren igjennom al-Māwardī.³⁵ Kalifens tiltro til al-Māwardī vises også ved at han sendte al-Māwardī ut på et diplomatisk oppdrag i 1043 for å møte Ṭughril Beg (d. 1063), mannen som tolv år senere etablerte Saljuq-dynastiet.³⁶ Foruten å være i kalifens tjeneste produserte han flere verk, ikke bare innen lov, men også innen teologi, grammatikk og hoff-litteratur (*adab*). Men det er det verket som regnes som hans *magnum opus*, det tidligere nevnte *al-Aḥkām al-Sulṭānīya* som er al-Māwardī's bidrag til denne oppgaven.

Al-Aḥkām al-Sulṭānīya

I følge Ann K. S. Lambton ble al-Māwardī's bok *al-Aḥkām al-Sulṭānīya* (tittelen kan oversettes som *Regjeringsmaktens bestemmelser*; boken refereres heretter som *al-Aḥkām*) godtatt som en av de beste utleggingene av teori rundt styresmakt, det ble gjort lite endringer av senere jurister.³⁷ Men som Lars Gule påpekte i sin magisteravhandling, var det en viss uenighet om i hvor stor grad man skulle regne *al-Aḥkām* som det sunnittiske standardverket for teori om kalifatet. Rundt tyve år før Lambton skrev Hamilton A. R. Gibb at man ikke måtte gjøre verket om til "den ortodokse standard", han mente at al-Māwardī's teori sprang ut i fra Ashʿarī-retningen innen sunni-islam.³⁸ I tillegg til dette, så var verket, i følge Gibb, så preget av de realpolitiske omstendighetene at det ikke kunne regnes som en objektiv

³³ C. Brockelmann, "al-Māwardī" i *IE²*.

³⁴ *Qāḍī al-quḍāt* er en sjefsdommer. Dette embetet hadde makt til å utnevne og avsette dommere. Se Knut S. Vikør, *Mellom gud og stat: Ei historie om islamsk lov og rettsvesen*, Oslo. 2003. s. 160-161.

³⁵ ʿIzz al-Dīn Ibn al-Athīr, *The Annals of the Saljuq Turks: Selections from al-Kāmil fī al-Taʾrīkh of ʿIzz al-Dīn Ibn al-Athīr* (oversatt av D. S. Richards), London. 2002. s. 52.

³⁶ ʿIzz al-Dīn Ibn al-Athīr/D. S. Richards, *The Annals...* s. 56-57.

³⁷ Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford. 1981. s. 83.

³⁸ al-Ashʿarī (873/4-935/6) var først en prominent tilhenger av muʿtazila-retningen, men som konverterte til sunni-retningen og brukte livet sitt på å forsvare sistnevnte og kritisere førstnevnte. Al-Ashʿarī var en av de første som kombinerte muʿtazilaenes rasjonelle tilnærming til teologisk tolkning med den tolkingstradisjonen som la til grunn Koranen og Tradisjonene, altså den sunniske. Se W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh. 1973. s. 304-310.

fremstilling av en etablert teori.³⁹ Gibbs plassering av verket har gjort seg gjeldende til den dag i dag, dog i en litt nyansert versjon. I *Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, som kom ut i 2013, mener artikkelforfatteren om al-Māwardī at det er klart at verket må sees som et tilsvar på den umiddelbare politiske konteksten, men at Gibbs lesning kan redusere *al-Aḥkām* til å kun "...legitimize emerging power groups and thus play down the motivation that lies behind Mawardi's juridical writing."⁴⁰ Han mener, i likhet med Lambton, at *al-Aḥkām* ble stående som en av de tidligste politisk/juridiske tekstene som ble en modell for senere verk om regjeringsmakt.

Since the ordinances of government are of special interest to those in authority, as their entanglement with all other ordinances makes it hard for such persons, preoccupied as they are with the business of policy-making and administration, to study them carefully, I have – in compliance with the wishes of one to whom obedience is incumbent on me – devoted a separate book to them.⁴¹

Slik forteller al-Māwardī leseren hvorfor han har skrevet *al-Aḥkām*. Dette sitatet har gitt inntrykk av at boken er et bestillingsverk av den daværende kalifen, det er i hvert fall slik forskningslitteraturen har tolket det. I følge Henry Laoust er verket skrevet i mellom 1045-1058.⁴² Daværende kalif var al-Qā'im Bi-Amr Allāh (r. 1031-1073.). Al-Qā'im finner man omtalt i al-Suyūṭī (d. 1505) *History of the Caliphs* som en som dyrket litteratur og var meget opptatt av rettferdighet.⁴³ Nå er al-Suyūṭī en som har en tendens til å rose abbasidene, men denne rosen gjør det ikke mindre sannsynlig at det var al-Qā'im som ønsket å få *al-Aḥkām* skrevet. Dog er ikke dateringen av *al-Aḥkām* helt klar i sekundærlitteraturen. Noen plasserer verket tidligere enn Laoust, slik at det kan ha blitt produsert under al-Qā'ims forgjenger og hans far, al-Qādir Bi'llāh (r. 991-1031).⁴⁴ Spesielt al-Qādir var opptatt av å beskytte sunnismen mot andre rivaliserende sekter som Mu'tazila og shī'a. På det politiske planet

³⁹ Se Lars Gule, "Adlyd Gud, hans Profet og de med autoritet blant dere": En introduksjon til legitimitetsoppfatninger i klassisk islamsk og moderne arabisk politisk tenkning. Avhandling til magistergraden i filosofi, universitetet i Bergen, 1987. s. 111, Hamilton A. R. Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate" i *Studies on the Civilization of Islam*, 1962, 1969. London. s. 141-142.

⁴⁰ Mehmetcan Akpinar, "Mawardi (974-1058)" i *Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (red. Gerhard Bowering, et. al.), Princeton. 2013.

⁴¹ Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyya* (oversatt som *The Ordinances of Government* av Wafaa H. Wahba), Reading. 1996, 2006. s. i.

⁴² Sitert i Ann K. S. Lambton, *State and Government*, s. 83.

⁴³ Naturligvis også gudfryktig, andektig m.fl. Se al-Suyūṭī, *Ta'riḫ al-khulafā'*, Karachi, 1881, 1977. (Oversatt som *The History of the Caliphs* av H. S. Jarrett i 1881) s. 437.

⁴⁴ Se Donald P. Little, "A New Look at *al-Aḥkām al-Sulṭāniyya*" i *The Muslim World*, vol. LXIV, 1974. s. 3.

endret situasjonen seg for al-Qā'im da būyidene falt og saljuqene tok over i 1055, ikke i den forstand at han fikk mer makt, heller mindre.⁴⁵

Boken er inndelt i tyve kapitler. Det første omhandler, med forfatterens ord, kontrakten til imamater.⁴⁶ Det er i dette første kapitlet man finner hans teori om styreform mest eksplisitt. Her diskuteres det om imamater er obligatorisk for ummaen, og om det er en nødvendighet som følge av religiøs lov eller som følge av menneskets natur. Her er han inne på filosofiske temaer, men dette er ikke hans hovedfokus. Dette er en jurists verk. De store, overgripende debattene som han først tar opp overskygges av mer tekniske debatter som utgjør bokens hoveddel. Hvilke temaer man tok opp var til dels avhengig av hva dine forgjengere hadde diskutert. Dette ser man også hos al-Ghazālī, som kommer i neste del av dette kapitlet. De andre kapitlene handler mye krav og plikter knyttet til utpekelse. Av ministre, provinsielle guvernører, militære ledere, byråkrater, bønneledere og hvem som skulle lede pilgrimsferden er eksempler på stillinger som ble utpekt. Han har også med kapitler som går på det juridiske systemet,⁴⁷ straff og forbrytelse, distribusjon av krigsbytte og almisser og om tributt og skatt. Han avslutter med et kapittel om markedinspektøren (*muhtasiben*).

Det er ikke nødvendig, eller rom, for å diskutere hele *al-Aḥkām* i denne oppgaven. De kapitlene som er mest relevante for min oppgave er kapittel en og tre (foreløpig), som heter "On the Appointment of the Sovereign (*imām*)" og "On the Appointment of Provincial Governors"

Første kapittel: "On the Appointment of the Sovereign"

Al-Māwardī åpner *al-Aḥkām* med en diskusjon om hva imamater er, om det er mulig for ummaen å leve uten et imamat, og om imamaterets nødvendighet er som følge av rasjonelle argumenter eller som følge av hellig lov.

Imamater er, i følge al-Māwardī, ment for å forsvare/opprettholde troen samt administrere verdslige affærer. Allerede i forordet forteller han at imamater er ment for å ivareta ummaens

⁴⁵ Se D. Sourdel, "al-Kādir Bi'llāh" i *EI²*

⁴⁶ Det kan virke forvirrende at al-Māwardī bruker imam og imamat, begreper vi har en tendens til å plassere i en shi'ittisk kontekst. Al-Māwardī's imam er ikke den samme imamen som har en mer esoterisk, religiøs dimensjon. Sunni-imamen er enkelt og greit "den som er foran" enten det er i bønn eller i styreform. For Shi'a-imamen, se Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics*, London. 1997, 2001. s. 192-193. For imamen som "den som er foran", se Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago. 1988. s. 31.

⁴⁷ Al-Māwardī's diskusjon om *mazālim* er blitt sett på som noe av det viktigste i *al-Aḥkām*.

velferd, og at alle offentlige funksjoner er garantert av det. Her fremgår det at imamats virkeområde strekker seg over både det religiøse og verdslige. Hva angikk det religiøse, så var imamen ansvarlig for å beskytte troen og dens etablerte kilder (Koranen og Tradisjonene), argumentere med kjettere og avvikere (mu^ctazilaene, khārijītene, shī^citter og lignende) slik at troen skulle forbli ”ren”.⁴⁸ Det at imamats ”garanterte” for alle offentlige funksjoner har sitt utspring i troen på at den islamske loven, shari^ca, var grunnlaget for ummaen og de offentlige funksjonene. Imamen var den som garanterte for loven, ”Without this leader, there was no saving vehicle in which to travel along the legal highways revealed by God: the law would not be in use; differently put, it would be suspended”⁴⁹ som Patricia Crone så billedlig forklarer. Konsekvensen av dette er at offentlige funksjoner, som for eksempel ekteskap, skatteinnkreving, og utpeking av offentlige embeter mister sin gyldighet uten en imam. Dette er et bilde av det ideelle symbiotiske forholdet mellom imamats og ummaen, den historiske virkeligheten i og etter al-Māwardī tid var annerledes enn idealet.

Imamats, obligatorisk av rasjonell nødvendighet eller religiøs lov?

Etter å ha etablert imamats funksjoner går han videre til diskusjonen om det er obligatorisk for ummaen å etablere imamats. Av den foregående diskusjonen, så bør det ikke være overraskende at al-Māwardī mener det er obligatorisk for ummaen. En av al-Māwardī styrker er at han, i motsetning til andre teoretikere, er som regel eksplisitt på hvem som har minoritetssyn i slike spørsmål. Den eneste som tar dissens i dette spørsmålet er, i følge al-Māwardī, en ved navnet al-Aṣamm. I den tidligere nevnte avhandlingen til Lars Gule så får vi vite i en fotnote at al-Aṣamm ”... tilhørte qadariya i følge al-Baghdadi.”⁵⁰ Gules kilde er Lambton, som skriver at al-Aṣamm mente at hvis folk ikke skadet hverandre, så var imamen unødvendig for ummaen.⁵¹ Josef Van Ess poengterer også al-Aṣamms ”unusual views concerning government”, samtidig som han plasserer han som en Mu^ctazila, dog i sektens periferi.⁵² Det er dermed ikke sagt at al-Aṣamms syn på imamats er det samme som Mu^ctazilas, al-Aṣamm er ganske alene om å mene at ummaen klarer seg uten imamats. Derfor kan det oppleves som misvisende når Crone diskuterer Mu^ctazila og imamats under

⁴⁸ Al-Māwardī/Wahba, *al-Aḥkām...* s. 16.

⁴⁹ Crone, *Medieval Islamic...* s. 287.

⁵⁰ Al-Baghdādī er en annen ash^carī som skrev om imamats før al-Māwardī. Gule, ”*Adlyd Gud...*”, fotnote 81, s. 109.

⁵¹ Lambton, *State and Government...* s. 77-78.

⁵² Qadariya som Gule nevnte er en betegnelse på islamske teologer som soknet til prinsippet om fri vilje, før mu^ctazila var en konsolidert retning. For al-Aṣamm i *ET*² se Josef Van Ess, ”al-Aṣamm”.

tittelen ”Doing without the imam” der hun baserer seg nesten utelukkende på al-Aṣamm, og får det dermed til å se ut som al-Aṣamms holdning var Mu^ctazilas.⁵³ Når det gjelder imametet, så skiller mu^ctazilaene seg fra sunniene ved å blant annet mene at imametets leder ikke måtte være fra quraysh-stammen (Muḥammads stamme), og om imametet er obligatorisk som følge av nødvendighet eller religiøs lov. Før jeg går videre til dette spørsmålet vil jeg gi en kort introduksjon til Mu^ctazila.

Mu^ctazila

Nå er ”Mu^ctazila” nevnt en del i kapittelet uten å gi en nærmere forklaring på hva denne sekten stod for. I al-Māwardī og de andre teoretikernes verk er argumentasjonen ofte rettet mot ikke-sunnier, shī^caene, mu^ctazilaene og khārijitene stod i opposisjon til sunniene i flere spørsmål som fikk folk som al-Māwardī til å argumentere mot de i sine tekster. Uten å kjenne til de teologiske uenighetene innen islam, kan man stå i fare for å bli forvirret av noen deler av for eksempel al-Māwardī’s argumentasjon. Derfor vil jeg her bruke litt plass på å introdusere mu^ctazilaene før neste del av *al-Aḥkām* diskuteres. Perspektivet kommer til å bli fugle-aktig, noe som kan resultere i at sekten fremstår som en relativt avgrenset organisme, noe den ikke var. Den som er interessert i sektens ytre og indre motsetninger og personer henvises til sekundærlitteraturen.

I det som man kan kalle ”islams intellektuelle formingstid” ble det diskutert en rekke ”hva er”-spørsmål relatert til islam. Hva er en muslim, hva er Guds lov og hvordan man skulle forholde seg til en muslim som syndet er sentrale spørsmål som ble tatt opp. Det er dette siste spørsmålet som gjør at Wāṣil b. ^cAṭā^o (d. 748) fra Basra blir regnet som én mulig grunnlegger av Mu^ctazila.⁵⁴ Konsensusen blant muslimer flest var at man opererte med begrepene ”troende” og ”ikke-”troende”, altså hvis en muslim begikk en grov synd så kunne han eller hun stå i fare for å bli en betegnet som en ikke-troende av noen (khārijitene for eksempel), mens andre regnet synderen fortsatt som en troende (murji^oaene står for dette synet).⁵⁵ For Wāṣil var ikke dette tilfredsstillende. Han mente at den grove synderen havnet i en tredje

⁵³ Crone, *Medieval Islamic...* s. 67-69.

⁵⁴ Det råder uenighet i forskningslitteraturen om hvem som kan kalles grunnleggeren. Josef van Ess hevder i sin *ET²*-artikkel at Wāṣil regnes som den første, men i Watts detaljerte diskusjon om Mu^ctazila diskuterer han om det var Wāṣil eller en annen assosiert med sekten, ^cAmr, som var ”den første”. Watt, *The Formative Period...* s. 212-213.

⁵⁵ Se Vikør, *Ei verd...* s. 108-110 for Khārijia og Murji^oa.

kategori, i en slags mellomposisjon mellom troende og ikke-troende. Det var urettferdig at den grove synderen fortsatt ble regnet som en troende på lik linje med alle andre som ikke hadde syndet. Samtidig var det feil å kalle synderen for en ikke-troende fordi synderen fortsatt sluttet seg til trosartiklene.

Hvordan man skulle håndtere en grov synder hadde både historiske og realpolitiske dimensjoner som gjorde at svarene man kom fram til hadde betydning for hvilken status tidligere kalifer som for eksempel °Alī og °Uthmān fikk. Khārijītene anså °Alī som frafallen etter slaget ved Siffin da °Alī valgte å megle med sin motstander Mu°āwiya, men når Wāṣil ble spurt om hvem som hadde rett i Siffin, nektet han å utpeke en vinner.⁵⁶ Det ble heller aldri helt klart hva som var ment med den tredje posisjonen, og hvilke eventuelle konsekvenser den måtte medføre. Gjeldende praksis med å straffe kriminelle ble ikke endret. Men som W. Montgomery Watt skriver, så betød denne holdningen at Mu°tazila slapp å ta stilling til enkelte spørsmål som kunne plassert de i en posisjon der deres svar ville enten assosiere de med det daværende regimet i deres tidlige periode, umayyadene, eller sette de opposisjon til det.⁵⁷

Mu°tazila-doktrinen kom til å bli fyldigere i tiden som gikk, frem til sektens storhetstid i det første århundret til abbasidekalifatet. Doktrinen kom til å inneholde flere teologiske teser, noen var akseptable for de andre sektene og retningene, mens på andre punkter var mu°tazilaene alene om sine teser. Guds attributter, om Koranen var skapt eller ikke, skulle man tillegge Gud menneskelige egenskaper og om Guds rettferdighet er eksempler på temaer som dannet tesene deres.⁵⁸ Mu°tazilas metode for å gi svar på teologiske spørsmål har bidratt til at denne sekten er ”... utan sammenlikning ho som har blitt mest populær hos moderne islam-forskarar” med Knut S. Vikørs ord.⁵⁹ Deres teologi er forankret i åpenbaringene slik som i de andre retningene, men de anvender rasjonalisme i deres tolking av åpenbaringene og i deres verdensbilde. De mente at noen prinsipper var tilgjengelige gjennom rasjonalisering ”før” åpenbaringene, for eksempel Guds eksistens.⁶⁰ De skiller seg også fra andre (for eksempel Ibn Taymīya) når det gjelder å tolke Koranen i enkelte passasjer ved å lese noen vers metaforisk. Et kjent vers beskriver at Gud setter seg på sin trone, hvilket impliserer

⁵⁶ Watt, *The Formative Period...* s. 230.

⁵⁷ Watt, *The Formative Period...* s. 230.

⁵⁸ For en konkret, men likevel informativ gjennomgang av disse og flere teser se Josef van Ess, “Mu°tazila” i *EI*².

⁵⁹ Vikør, *Ei verd...* s. 111.

⁶⁰ Van Ess, “Mu°tazila” i *EI*²

menneskelige attributter.⁶¹ Samtidig finnes det andre koranvers som sier at Gud er som ingenting annet, Gud er helt unik.⁶² De som bedrev med bokstavtro tolkninger aksepterte denne tilsynelatende motsetningen, mens Mu^ctazila mente at de antropomorfistiske versene som gav Gud menneskelige egenskaper måtte tolkes metaforisk. I tilfellet der Gud setter seg på tronen så mente mu^ctazilaene at det illustrerte at Gud tok kontroll over himmelen og jorden.⁶³

Denne debatten henger sammen med spørsmålet om Koranen er skapt i tiden eller ikke. Mu^ctazila mente at Guds enhet var absolutt på alle måter. Derfor kunne ikke han tillegges menneskelige attributter, og derfor kunne heller ikke Koranen være en uforanderlig essens på samme måte som Gud var.⁶⁴

Rundt et århundre før al-Māwardī skrev sin *al-Aḥkām* hadde mu^ctazila-doktrinen såpass mye innflytelse hos abbasidekalifen Ma^ʿmun at han iverksatte en periode med *mihna* som betydde at alle lærde og embetsmenn måtte redegjøre for sine syn på ett spesifikt spørsmål, nemlig om Koranen var skapt eller ikke.⁶⁵ Det er vanlig å regne med at sektens storhetstid slutter når saljuqene entrer scenen på midten av 1000-tallet, men som det vil bli vist så argumenterte man fortsatt mot Mu^ctazila flere århundre senere.

Imamatet, obligatorisk av rasjonell nødvendighet eller religiøs lov? - fortsettelse

Spørsmålet om hvorfor imamatet er obligatorisk er noe de fleste teoretikerne beskjeftiger seg med, også de i mitt utvalg. Al-Māwardī innleder det rasjonelle argumentet ved å vise til en før-islamisk poet: "Men cannot survive in chaos without a leader; No ruler will there be if the ignorant take command."⁶⁶ Hypotesen er at hvis menneskene levde sammen uten et overhode ville det føre til en slags naturtilstand med barbari og komplett kaos uten regler. En leder måtte til for å holde orden ved å løse konflikter og å forhindre urett. Imamatet blir da en rasjonell nødvendighet for samfunnet. Så kommer al-Māwardī med et motargument som minner om al-Aṣamms argument til denne innfallsvinkelen før han fremsetter sitt argument; det at menneskene i følge fornuften må avstå fra å være urettferdige og fiendtlige, samtidig

⁶¹ Koranen, 10:3. "Deres Herre er Gud, Han som skapte himmel og jord på seks dager. Så tok Han plass på tronen for å ordne styringen" lyder den delen av verset som har skapt diskusjon. Se *Koranen: Norsk-arabisk utgave tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg*, Oslo, 1989.

⁶² Koranen, 42:9 for eksempel.

⁶³ Aladdin M. Yaqub, *Al-Ghazālī's Moderation in Belief (al-Iqtisād fī al-Iʿtiqād)*, Chicago, 2013. s. 3, fotnote 6 for en overraskende oversiktlig introduksjon av Mu^ctazila i en fotnote. Watt har flere eksempler på metaforisk tolkning i *The Formative Period...* s. 248.

⁶⁴ Watt, *The Formative Period...* s. 245.

⁶⁵ Vikør, *Ei verd...* s. 112. For ordens skyld så var den skapt i følge Mu^ctazila-doktrinen.

⁶⁶ Al-Māwardī/Wahba, *al-Aḥkām...* s. 1.

være ærlige og ha gode forhold til andre og følge seg selv gjør ikke imamatet nødvendig. Men, i følge al-Māwardī; ”According to the revealed law, however, he must submit the conduct of his affairs to the leader sanctioned by the faith.”⁶⁷ Med den vendingen kommer hans syn til overflaten. Han siterer en del av en sura (4:59) som er mye brukt i teoretiske diskusjoner om makt og autoritet: ”Dere som tror, vis lydighet mot Gud, mot Sendebudet, og mot dem som har autoritet blant dere.”⁶⁸ Derfor er det obligatorisk å adlyde imamen for al-Māwardī.

Men hva hvis imamen er en tyrann? Al-Māwardī henviser til en Tradisjon der Profeten gjør det klart at det vil komme noen herskere som er milde, og noen som er moralsk fordervede. I følge Tradisjonen skal man adlyde begge to i det som er riktig, det gode imamen gjør vil komme de undersatte til gode mens det onde de gjør vil bare skade imamene selv.⁶⁹ Denne Tradisjonen er uklar på hvordan man skal forholde seg til en imam som ikke holdt den høye moralske og rettfærdig standarden som embete krevde, noe som var et vanskelig spørsmål for flere teoretikere.

Al-Māwardī mente at en imam som ikke var rettfærdig og som manglet rettskaffenhet måtte trå ned fra embetet. Hvis imamen ikke hadde disse to kvalitetene så var han tilbøyelig til å forføre sine lyster på en syndig måte og var dermed diskvalifisert som imam. Imamen og ummaen var i et kontraktforhold der imamens rolle var å sikre at samfunnet ble styrt etter Guds ønsker. Da kunne man ikke ha en imam som selv begikk synder i følge al-Māwardī.⁷⁰ Det er verdt å merke seg at han ikke diskuterer om opprør mot den syndige imamen er legitimt eller ei, han nevner det ikke.

Al-Māwardīs imam

Imamatet er ummaens obligatoriske styreform som skal garantere for de religiøse og verdslige verdiene til muslimene. Men hva med dets leder, hva var imamens rolle og plikter i følge al-Māwardī?

⁶⁷ Al-Māwardī/ Wahba, *al-Aḥkām...* s. 1.

⁶⁸ ”If you are in dispute over any matter, refer it to God and the Messenger, if you truly believe in God and the Last Day: that is better and fairer in the end” slik er resten av suraen. Se *Koranen: Norsk-arabisk utgave...* 4:59 er blitt til 4:62 i Bergs oversettelse.

⁶⁹ Al-Māwardī/Wahba, *al-Aḥkām...* s. 1.

⁷⁰ Al-Māwardī/Wahba, *al-Aḥkām...* s. 17.

Khalifāt rasūl Allāh eller khalifāt Allāh

Etter diskusjonen om imametet er obligatorisk og hvorfor det er det i så fall, så skifter al-Māwardī fra å kalle imametets leder fra "imam" til "kalif". Kalifen er, i følge al-Māwardī, Profetens etterfølger (*khalifāt rasūl Allāh*), ikke Guds etterfølger (*Khalifāt Allāh*). Dette er et punkt han understreker kraftig. Han mener at å omtale kalifen som Guds etterfølger er syndig fordi det å ha en etterfølger betyr at man er enten død eller borte, Gud er verken av delene.⁷¹ Spørsmålet om kalifen er Gud- eller Profetens etterfølger har generert mye diskusjon både før og etter al-Māwardīs tid. I sekundærlitteraturen blir striden sett på som en definisjonskamp mellom de religiøse lærde, 'ulamā', og herskerene. Hvis kalifen ble titulert som "Guds etterfølger" så ga det mer religiøs autoritet enn hvis kalifen "kun" var Profetens etterfølger. Slik sett etterlot tittelen "Profetens etterfølger" mer rom for de religiøse lærde når det gjaldt tolkning av Koranen og Tradisjonene.⁷²

Kalifens kvalifikasjoner og plikter

For det første så må kalifen inneha syv kvalifikasjoner for i det hele tatt være valgbar som kalif. Disse er; 1, rettferdighet. 2, Kunnskap nok til å foreta egne avgjørelser i kriser. 3, God hørsel og tale i tillegg til godt syn. 4, Fysisk god form, fri for handikapp. 5, Klokskap nok til å behandle sine undersåtter godt og beskytte deres interesser. 6, Ukuelig mot til å beskytte hjemlandet fra fiender, eventuelt til å kaste fiendene ut. 7, "notable" avstamning fra quraysh-stammen.⁷³ Det siste punktet er eksplisitt rettet mot en Mu^ctazila ved navnet Dīrār i teksten. Som sagt så var det for noen Mu^ctazila ikke nødvendig med quraysh-avstamning for å bli kalif.⁷⁴ Så lenge kandidaten oppfylte spesielt de to første kravene var muligheten for å bli kalif der. Men "quraysh-kravet" var ikke bare for å markere avstand fra Mu^ctazila, det var en viktig del av sunni-teorien om imametet.

Al-Māwardīs syv krav viser en forestilling av en kalif som er ummaens leder av både det religiøse og verdslige. Idéen om at imametet er den altomfattende og regjerende styreformen gjør seg svært gjeldene i den første delen av *al-Aḥkām*. Kalifen var ummaens garantist for at dets religiøse og verdslige interesser ble ivaretatt.

⁷¹ Al-Māwardī/Wahba, *al-Aḥkām*... s. 16.

⁷² Patricia Crone & Martin Hinds, *God's Caliph: Religious authority in the first centuries of Islam*, 1986. Cambridge. s. 4-24, al-Azmeh, *Muslim Kingship*... s. 74-75, Lewis, *The Political Language*... s. 44-46.

⁷³ Al-Māwardī/Wahba, *al-Aḥkām*... s. 4.

⁷⁴ Lambton, *State and Government*... s. 37.

Al-Māwardī spesifiserte kalifens plikter i ti punkter: 1, Beskytte troen ved å opprettholde dens kilder (Koranen og Tradisjonene) og ved å argumentere mot kjettere og mistenksomme avvikere. 2, Han skal garantere at loven blir fulgt og at disputer blir avgjort. 3, Han skal beskytte landet og husholdningene slik at reise og handel er sikret. 4, Han skal, for å sikre Guds rettigheter, bruke ”legal punishments” (Ḥudūd). 5, Han må styrke grensene med utstyr og mannskap for å forhindre at fienden skader muslimer eller ikke-muslimer som er beskyttet. 6, Han må sloss mot de som motstår islam etter å ha fått tilbudet til å omfavne det [islam] helt til de konverterer eller signerer en fredsavtale slik at Guds tro er overlegen [de andre religionene]. 7, Han må samle inn de skattene og almissene som er krevd av loven på basis av eksplisitte tekster og dømmekraft. Han må være uredd, men ikke tyrannisk i innsamlingen. 8, Han må estimere utgifter som utbetales av imamatets inntekter, uten verken ekstravagans eller gjerrighet og betalingene må utbetales når de skal. 9, Han må utpeke troverdige og ærlige sekretærer som rådgivere og byråkrater. 10, Han må personlig overvåke administrasjonen av det offentlige og beskyttelsen av troen, støttespillere og ministre kan ikke alltid stoles på.⁷⁵ Disse punktene etterlater ikke noen tvil om at al-Māwardī's imam var en mektig og egenrådig hersker, med plikter som strakk seg fra å beskytte troen og å føre hellig krig til å bygge administrasjonen. Men i kapittel tre av *al-Aḥkām* finner man bevis på at imamatet som en autonom institusjon slår sprekker, og imamens makt undergraves.

Kapittel tre: ”On the Appointment of Provincial Governors”

I dette kapitlet tar al-Māwardī for seg guvernørembetet. Han skriver at det finnes to typer guvernører, den som er utpekt av kalifen og den som har tilranet seg embetet ved tvang. I sekundærlitteraturen kalles den siste varianten for ”det usurperte emiratet” som er nært opp til originale betegnelsen på arabisk; *imārat al-istilāʿ*.⁷⁶ Etter å ha redegjort for guvernøren, som er utpekt av kalifen, sine fullmakter og plikter kommer han til diskusjonen om guvernøren som har tatt embetet ved tvang. Som det ble vist tidligere så var ikke kalifen autonom etter midten av 900-tallet, og som Crone skriver: ”Even if the caliph retained his office, however, he did not actually rule the lands of Islam.”⁷⁷ Hun mener videre at det var derfor al-Māwardī

⁷⁵ Al-Māwardī/Wahba, *al-Aḥkām*... s. 16.

⁷⁶ Se for eksempel Lambton, *State and Government*... s. 96. og Hamilton A. R. Gibb, ”al-Mawardi's Theory of the Caliphate” i *Studies on the*... s. 162.

⁷⁷ Crone, *Medieval Islamic*... s. 233.

bega seg ut på å legitimere det han kalte for guvernører, men som i realiteten var egenrådige herskere.⁷⁸

Måten det tilranede embetet ble legitimert på var at kalifen utstedte et utnevnelses-dekret som rettmessig ga guvernøren rett til å administrere det gjeldende området. Den nye guvernøren var da en autonom hersker, mens kalifen; "... by his [guvernørens] permission, becomes the implementer of the dictates of religion, thus transforming unlawfulness into legality, and the forbidden into the legitimate."⁷⁹ Dette var ikke en utpekelse helt "etter boka", men al-Māwardī mente at så lenge shari'aen ble forsvart og oppretholdt var det som normalt ikke ble akseptert, godtatt av nødvendighet. Slik som al-Māwardī gjør ved flere anledninger i teksten så kommer han med et antall krav, i dette tilfellet syv, som må "observeres" for at utpekelsen skal være gyldig fra kalifens side. Som ordlyden vil vise så varierer det litt hvem de enkelte kravene gjelder for, av og til er det guvernøren eksplisitt, andre ganger er det guvernøren og kalifen i fellesskap.

1, Guvernøren må forsvare kalifens embete som profetiets etterfølger og som forvalter av det religiøse. 2, Han må vise religiøs lydighet til kalifen. 3, Det må være gjensidig vennskap og solidaritet slik at alle muslimer utgjør én front mot alle andre. 4, Legitimiteten til de religiøse institusjonene må oppretholdes og deres avgjørelser iverksettes. 5, Skattene må innhentes slik at skattebetalerene vet at de har betalt sin skatt og skattemottakerne kan få sin andel med god samvittighet. 6, De lovlige straffene (ḥudūd) må håndheves, ingen troende er untatt Guds krav. 7, Det siste er at guvernøren må være from og gudfryktig, være oppmerksom på Guds forbud og Hans rettigheter.⁸⁰

Disse punktene taler for seg selv på flere måter, men det punktet jeg vil trekke frem er det første. Kalifens ansvarsområde strakk seg ikke lenger over både det verdslige og det religiøse. Kalifens rolle er fortsatt sentral, men han har ikke ansvar for de verdslige affærene i det usurperte emiratet.

Det usurperte emiratet har fått en god del oppmerksomhet fra historikere. Patricia Crone skrev i 2004 at i hans artikkel "Al-Mawardi's Theory of the Caliphate" fra 1937, var Hamilton A. R. Gibb "smått hysterisk" når han skrev om det. I følge Crone så mente Gibb at denne diskusjonen hos al-Māwardī "brought down the entire edifice of the law".⁸¹ Crone selv mener

⁷⁸ I tillegg til būyidene og saljuqene nevner hun ghaznavidene (977-1187), et dynasti med sin base i dagens Afghanistan, som egenrådige herskere under abbasidene. Crone, *Medieval Islamic...* s. 233.

⁷⁹ Al-Māwardī/Wahba, *al-Aḥkām...* s. 36.

⁸⁰ Al-Māwardī/Wahba, *al-Aḥkām...* s. 36.

⁸¹ Crone, *Medieval Islamic...* s. 233.

at Gibbs reaksjon var merkelig, for hva var mer normalt i historien enn å anerkjenne folk som tilranet seg makt? Det al-Māwardī gjorde, i følge Crone, var å bringe det usurperte emiratet inn i lovlige former slik at kalifatets integritet og muslimenes fellesskap ble ivaretatt.⁸² Denne posisjonen er ikke ny med Crone, den er helt i tråd med hva Lambton skrev i 1981.⁸³

Det er riktig at Gibb så på det usurperte emirat som en begynnelse på nedgangen for juridiske teorier om kalifatet, og at lovliggjøringen av det usurperte emiratet var det som skulle bli teoriens endelikt.⁸⁴

Men i 1997 tok Aziz al-Azmeh avstand fra både Gibb og Lambton. Han mente at deres tilnærming til *al-Aḥkām* var helt feil og dermed var premisset de bygget sine konklusjoner på også feil. Gibb og Lambton tok i følge al-Azmeh *al-Aḥkām* for å være en generell, til dels idealistisk teori om imamater, og med denne prismet så ble det usurperte emiratet sett på som det første leddet i utviklingen som gjorde at senere teoretikere ikke forholdt seg til teori om imamater fordi kalifen var underordnet sultanen. Al-Azmeh mener at deres lesing av *al-Aḥkām* var feilaktig fordi de ikke leste den i sin rettmessige sjanger, nemlig *fiqh*, rettsvitenskap. Al-Azmeh mener at premisset for *fiqh*-sjangeren var kalifatets absolutisme, og at det ikke finnes spor av noen nedsettelse av kalifens makt hos al-Māwardī. Det er i all hovedsak en teori som "...regulates the caliph-sultan relation as one possible form for the delegation of power among others which range from the minimal to the maximal."⁸⁵ Denne typen verk operer i et juridisk rom mellom det realistiske og det idealistiske, som i følge al-Azmeh gjør verkene lite egnet til å hente ut teori om politiske idealer. Denne kritikken har noe for seg når det gjelder det man kan kalle "sjangerblindhet". Det er viktig å gjøre rede for hvilken sjanger en tekst operer i, for å skjønne eventuelle sjangerkonvensjoner, idiosynkrasier og argumentasjonsteknikker som kan bli brukt i en tekst. Lambton og Gibb plasserer begge *al-Aḥkām* i *fiqh*-sjangeren i begynnelsen av deres kapitler, men man kan gi al-Azmeh rett i at de ser på *al-Aḥkām* som en mer universell teori om imamater. Men det er vanskelig å gi al-Azmeh rett i at *al-Aḥkām* kun kan leses som en kjølig juridisk utlegging om imamater affærer. *Fiqh*-sjangeren har sine særegenheter, men en del av tematikken som al-Māwardī tar opp i boken sin er sjangeroverskridende. Imamaterets begrunnelse og natur, imamen og ummaens plikter og spørsmål relatert til makt og lederskap er temaer som går igjen i flere

⁸² Crone, *Medieval Islamic...* s. 233.

⁸³ Lambton, *State and Government...* s. 102.

⁸⁴ "Already the whole structure of the juristic theory of the caliphate was beginning to crumble, and it was not long before the continued application of these principles brought it crashing to the ground" Gibb, "al-Mawardi's Theory..." s. 164.

⁸⁵ Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship...* s. 170. Se også s. 254, fotnote 85, der han regner Lambton og Gibb (blant annet) som avleggs på grunn av deres konseptuelle enkelthet og naive historiesyn.

sjangre. Selv om debatten om det usurperte emiratet er noe kun al-Māwardī beskjeftiger seg med av denne oppgavens teoretikere, så knytter den debatten seg opp til imamats organisering og natur.

For denne oppgaven så illustrerer al-Māwardī's debatt om det usurperte emiratet at idéen om det autonome kalifatet inkluderte det faktumet at kalifen ikke lenger var autonom.

Al-Ghazālī: Teologen

Det er ikke enkelt å sette en merkelapp på en så produktiv forfatter som al-Ghazālī.⁸⁶ Over 70 bøker er beviselig ført i pennen av han, samtidig som det er over hundre bøker som har blitt tilskrevet hans forfatterskap, men som ikke beviselig er hans. Emnene strekker seg over rettspraksis, teologi, logikk, sufisme og filosofi for å nevne noen.⁸⁷ De såkalt viktigste bøkene til al-Ghazālī er innen teologi og filosofi, og materialet jeg bruker i dette kapitlet er av den teologiske arten.

Al-Ghazālī ble født det samme året som al-Māwardī døde, i 1058. Han ble født i Ṭūs, en by i nord-østre Iran. I Ṭūs fikk han og broren utdanning i en madrasa, der al-Ghazālī studerte islamsk lov.⁸⁸ I 1080 reiste han til Nīshāpūr, ca 80 km fra Ṭūs, der han studerte under en annen stor sunni-islamsk skikkelse, al-Juwaynī (d. 1085). Al-Juwaynī var rektor av en skole som soknet til shāfi'ī-lovskolen og den teologiske Ash'arī-retningen. Denne skolen het Nizāmīya-skolen (i dette tilfellet: Nizāmīya-skolen i Nīshāpūr) og var knyttet til saljuqene som kom til makten tre år før al-Ghazālī ble født. Skolens eponym var en som også var fra Ṭūs, nemlig Nizām al-Mulk (d. 1092). Han var saljuqsultanens visir, og fra 1072 var han *de facto* herskeren av hele riket da Malikshāh tok over sultanatet etter sin mektige far, Alp Arslān's død.⁸⁹ Saljuqene var, i motsetning til būyidene, helt og holdent sunni-forkjempere. I en tid der de tidligere nevnte mu'azilaene fortsatt var innflytelsesrike og flere shī'a-influerte aktører som fatimidene dominerte Egypt, så er Nizām al-Mulks skoler i flere irakiske og persiske byer sett på som institusjoner som skulle kjempe sunni-islams sak i sekundærlitteraturen.⁹⁰

⁸⁶ Hans fulle navn er Abū Hāmid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ṭūsī al-Ghazālī

⁸⁷ Yaqub, *Al-Ghazālī's...* s. xxiv.

⁸⁸ Yaqub, *Al-Ghazālī's...* s. xix. En madrasa er en institusjon hvor de islamske lærde, 'ulamā', underviste i islamske emner.

⁸⁹ H. Bowen og C. E. Bosworth, "Nizām al-Mulk" i *EI*²

⁹⁰ Yaqub, *al-Ghazālī's...* s. xix, og "Nizām al-Mulk" i *EI*²

Al-Ghazālī fikk sin utdanning i en av disse skolene under en av de fremste Ash‘arī-teologene i sunni-islams formingsperiode, al-Juwaynī.⁹¹ Watt skriver i sin *al-Ghazali: The Muslim Intellectual* at al-Ghazālīs utdanning på Nizāmīya-skolen var blant det beste man kan kunne få på den tiden.⁹²

I 1085 etter al-Juwaynīs død dro al-Ghazālī til Nizām al-Mulks ‘askar som i sekundærlitteraturen blir oversatt som ”camp-court”. Her møtte han blant annet Nizām al-Mulk i følge en av al-Ghazālīs tidligste biografier, der det også blir fortalt at al-Ghazālī ble mottatt varmlig som en med utmerket argumentasjon og formuleringer som de andre religiøst lærde, ‘ulamā’, gjerne ville bryne seg mot.⁹³ Det kommer ikke helt klart frem hva ”camp-court” er, om det muligens var et slags ambulerende hoff, noe som ville forklart Nizām al-Mulks tilstedeværelse. Det som strider i mot den antagelsen er at al-Ghazālī var der i seks år sammen med andre lærde. Perioden på seks år og ingen referanser til at det var en ambulerende leir etterlater inntrykket av at dette var en mer bofast struktur. Hvor saljuqene valgte å bosette seg er omdiskutert i forskningslitteraturen. David Durand-Guédy skriver at det fantes flere referanser til ‘askar-leiren i kildene. Det var en militærleir som ble etablert utenfor byen hvor det var, etter normen, vanlig for sultanen å oppholde seg mens saljuqene drev militærtokt.⁹⁴ Denne militærleiren ble etterhvert det vanlige oppholdsstedet for sultanen og hans hoff.

Etter sine seks år her ble al-Ghazālī utpekt av Nizām al-Mulk til professor i rettsvitenskap og i teologi ved Bagdads utgave av Nizāmīya-skolen, en av de mest prestisjefylte madrasaene på hans tid.⁹⁵ Her var han i fire år til han opplevde en spirituell krise som muligens kom av hans sufistiske tilbøyeligheter. Han skriver i sin selvbiografi at han så på sitt virke i Bagdad som ubrukelig for etterlivet, og hans egentlige intensjoner med å forelese var prestisje og berømmhet.⁹⁶ Det var i denne perioden *al-Iqtisād fī al-I‘tiqād* ble skrevet i følge en

⁹¹ Watt, *al-Ghazali: The Muslim Intellectual*, Chicago. 1963, 2002. s. 22.

⁹² Watt, *al-Ghazali*... s. 22.

⁹³ Den tidligste biografien er ‘Abd al-Ghāfir al-Fārisī som er gjengitt og oversatt i Richard Joseph McCarthys *Deliverance From Error: An Annotated Translation of al-Munqidh min al-Ḍalāl and Other Relevant Works of al-Ghazālī*, Louisville. 1980. s. 14-15.

⁹⁴ David Durand-Guédy, "Ruling from the Outside: A New Perspective on Early Turkish Kingship in Iran" i *Every Inch a King: Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds* (red. Lynette Mitchell), Leiden. 2013. s. 331.

⁹⁵ Yaqub, *al-Ghazālī's*... s. xx.

⁹⁶ Dette skriver han i sin spirituelle biografi *al-Munqidh min al-Ḍalāl* (oversatt til *Deliverance from Error* av McCarthy. Den er oversatt og gjengitt i McCarthys *Deliverance from Error*... Se s. 77-82 for starten på hans ”krise”).

kommentator.⁹⁷ Han forlot så Bagdad i 1095 for å bli en sufi i Damaskus. Slik levde han i ti år før han fastslo at han var en for god lærer til å ikke praktisere sitt yrke og folks tro hadde blitt så svak at han måtte returnere for å forelese igjen, denne gangen i Nīshāpūr.⁹⁸ Han forlot sitt læresete nok en gang, og døde i Ṭūs etter han hadde etablert en sufi-skole der i 1111.⁹⁹

Al-Ghazālīs diskusjon om imamatet i *al-Iqtisād fī al-Iʿtiqād*

Denne boken er oversatt til *Moderation in Belief* som viser til al-Ghazālīs motiv med boken. Han ville vise at sunnimuslimene, *ahl al-sunna*, måtte legge seg på den gyldne middelvei hva angikk tolkning av åpenbaringene. De to motpolene som han ville distansere seg fra var de som tolket med enten for mye eller for lite fornuft. Muʿtazila-avsnittet i dette kapittelet viser en av motpolene til al-Ghazālī, de som kunne støtte sine tolkninger for mye på fornuften og dermed gå for langt bort fra åpenbaringene. På motsatt side har man de bokstavtro som ikke tillot noen selvstendig rasjonalisering i tolkningene. Teologer som Ibn Taymīya blir gjerne trukket frem som eksempler på folk som bedrev med en slik bokstavtro tolkning.

Løsningen ble da for al-Ghazālī å basere tolkninger av åpenbaringene på litt av begge deler, derav tittelen. Han at mente "...that no sect other than this one [sunnienne] succeeded in integrating the revelation and theoretical verification."¹⁰⁰

Boken er delt inn i fem såkalte "treatises" som hver har underkapitler delt inn i enten proposisjoner, kapitler eller tema (issue). De strekker seg fra å handle om teoretiske refleksjoner om Guds essens, attributter og handlinger til å bevise Profetens profeti. Mot slutten har han en diskusjon om imamatet. Den argumentative stilen hans er slik at han presenterer en tematikk, gir sitt svar, så kommer en slags djevelens advokat med et motargument mot hans opprinnelige svar, ofte ordlagt "It might be said:, It may be asked". Til slutt kommer han med sitt endelige argument, ordlagt i stilen med et autoritativt "vi": "We thus say:, Hence we say:.". Som med *al-Aḥkām* så er det ikke rom eller nødvendighet for å gå igjennom mer enn hans diskusjon om imamatet.

⁹⁷ Kommentatoren er Bouyges og han er referert til i Carole Hillenbrands artikkel "Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazālī's views on government" i *Iran*, vol. XXIV, 1988. s. 87.

⁹⁸ Det var også eksterne faktorer som fikk han til å returnere, nemlig sultanens ordre. Se McCarthy, *Deliverance...* s. 90-91.

⁹⁹ Watt, "al-Ghazālī" i *EI*²

¹⁰⁰ Al-Ghazālī/Yaqub, *al-Ghazālī's...* s. 4.

Al-Ghazālī om imamatet

I sitt kapittel om imamatet blir det klart at slike diskusjoner ikke var det al-Ghazālī brant mest for, og at man lett kunne trække feil i dette emnet med alvorlige konsekvenser:

Know that an investigation into the topic of the imamate is also not among the important matters, and it does not belong to the art of the intelligibles [*kalām*], rather it is one of the legal topics.

Furthermore, it excites prejudices. The one who avoids wading into it is safer than the one who wades into it even if he succeeds; how then would it be if he errs? At any rate, since this topic typically concludes a study of beliefs, we wish to follow the usual approach.¹⁰¹

Temaet tilhørte altså rettslæren, *uṣūl al-fiqh*. Han begynner med å vise at det å utpeke en imam er obligatorisk. Tematikken er den samme som al-Māwardī starter med i sin *al-Aḥkām*, men det er verdt å merke seg at der al-Māwardī drøfter imamatets karakter, så har al-Ghazālī snevret det inn til å dreie seg kun om imamen. Dette betyr ikke nødvendigvis at al-Ghazālī så imamatet som en institusjon som ikke lenger var eksisterende, og dermed kun snakket om imamen. Det kan bety at al-Ghazālī tok imamatet for gitt, kapittelet heter jo ”on the imamate”. Dog er det viktig å understreke at al-Ghazālī opererte i en annen situasjon enn al-Māwardī. Al-Māwardī var som sagt tett knyttet til abbasidekalifen, og skrev for å holde imamatets integritet sammen. Al-Ghazālī virket derimot under saljuqene som etablerte seg som en alternativ maktfaktor. At saljuqherskeren tok i bruk tittelen *sultān* er betegnende i så måte.¹⁰² Med al-Ghazālī så endrer imamatets karakter seg i fra å være en universell styreform, som det var i navnet hos al-Māwardī, til å bli mer konsentrert rundt imamen og hans religiøse virke.¹⁰³

Hvorfor imamatet er obligatorisk

Det kan ikke være tvil, i følge al-Ghazālī, at det å utpeke en imam er obligatorisk som følge av åpenbaringen, og ikke intellektet.¹⁰⁴

Han fortsetter argumentasjonen sin med å si at de religiøse forholdenes velferd var Profetens ønske, et udiskutabelt premiss. Religionens velferd når man kun igjennom å utpeke en imam som adlydes. Aksepterer man ikke argumentet om at man må ha en imam for å sikre de

¹⁰¹ Al-Ghazālī/Yaqub, *al-Ghazālī's...* s. 229.

¹⁰² Sultantittelen er diskutert nedenunder.

¹⁰³ Dette er også hva Crone kommer frem til i *Medieval Islamic...* s. 238.

¹⁰⁴ Et stikk til rasjonalistene som Muʿtazila for eksempel.

religiøse affærene så anerkjenner man ikke at de verdslige forholdene må være under kontroll for at det religiøse kan bli ivaretatt. De verdslige affærene kan kun bli sikret gjennom en imam som adlydes.¹⁰⁵ Han utdyper hva han mener med ”verdslige affærer”, da det kan være et flertydig begrep som kan bety nytelse og luksus eller det kan bety det som er livsnødvendig:

Well-ordered religious affairs are achieved through knowledge and worship. These cannot be achieved without the health of the body, the maintenance of life, the fulfillment of needs – such as those for clothing, shelter, and food – and security from the onset of calamities.¹⁰⁶

Al-Ghazālīs argument er altså at det verdslige må være i orden slik at man kan bry seg om det viktige, de religiøse affærene. Dette kan minne om det naturalistiske argumentet som ble framsatt hos al-Māwardī, at menneskene må ha en leder for å unngå kaoset som ville oppstå i denne tilstanden.¹⁰⁷ Al-Ghazālī er først mer detaljert i sin beskrivelse av hva som oppstår når mennesket lever uten en leder. Det er i denne diskusjonen at sultanen entrer scenen for første gang hos al-Ghazālī. Sammenhengen er at han viser til den sosiale uroen som oppstår når sultanene og imamene dør. Sultanen står nevnt først sammen med imamen, men i resten av avsnittet står sultanen alene. Hvis ikke en ny sultan velges fort spår al-Ghazālī katastrofe, dreping, hungersnød, kveget vil dø og industrien vil kollapse. Ingen vil ha tid til å søke kunnskap eller til å be. Mot slutten snakker han i mer abstrakte termer, som al-Māwardī, om hvordan menneskeheten vil, på grunn av ulikheter i befolkningen, gå til grunne. Bolverket mot denne undergangen er en sterk sultan som forente alle ulikhetene menneskene måtte ha, og slik holde orden i de verdslige affærene.¹⁰⁸

Her kommer det klart frem at al-Ghazālīs diskurs om imamatet skiller seg fra al-Māwardīs. Al-Ghazālī introduserer en dualisme mellom imamen og sultanen. Han sier også: ”For this reason it has been said that religion and sultan are twins, and also that religion is a foundation

¹⁰⁵ Al-Ghazālī/Yaqub, *al-Ghazālī's...* s. 229-230.

¹⁰⁶ Al-Ghazālī/Yaqub, *al-Ghazālī's...* s. 229-230.

¹⁰⁷ I tillegg til det materialistiske kaoset som ummaen blir kastet ut i, så peker al-Ghazālī også på det faktumet at uten en imam så er alle juridiske oppgaver er ugyldige. Dette punktet er også al-Māwardī kort innom. Se s. 5-6 i denne oppgaven.

¹⁰⁸ I en annen av al-Ghazālīs tekster (oversatt til *The Infamies of the Bātanites and the Virtues of the Mustazhirites* og gjengitt delvis i McCarthys *Deliverance from error...*) sier han at en hovedfunksjon til imamen er å ”unite views”, altså å være samlende. Dette er noe som går igjen hos al-Ghazālī, at herskeren, enten det er imamen eller sultanen, skal være en samlende figur. McCarthys *Deliverance From Error: An Annotated Translation...* s. 237.

and the sultan is a guard: that which has no foundation collapses and that which has no guard is lost.”¹⁰⁹ Dette sitatet åpner for et viktig spørsmål, nemlig hva som menes med ”sultan”.

Sultanen blir imamats beskytter

Det arabiske ordet *sulṭān* var før 1000-tallet et abstrakt substantiv som betydde ”makt” eller ”autoritet”. På 1000-tallet derimot kom det til å også betegne den som har makten, altså herskeren. Det er ikke helt klart hvem som var først ute med å bruke ”sultan” som herskertittel, ghaznavidene, būyidene, fatimidene og saljuqene var alle samtidige som tok tittelen i bruk. Men i sekundærlitteraturen hevdes det at tekstlige og numismatiske kilder viser at det var saljuqsultanen Ṭughril Beg som var først ute.¹¹⁰ I Ibn al-Athīrs *al-Kāmil* ser det ut som Ṭughril Beg først tar tittelen etter å ha slått Masʿūd ibn Maḥmūd i 1040, daværende ghaznavide-sultan i følge Ibn al-Athīr.¹¹¹ Ibn al-Athīr er en senere kilde, og historikere hadde en tendens til å kalle ghaznavidene ”sultaner” fra dynastiets begynnelse i følge B. Spuler.¹¹² I tillegg vektlegger Ibn al-Athīr at Ṭughril Beg tok tittelen ”the Great Sultan” etter å ha overvunnet Masʿūd og ghaznavidene i Khurasan, men han er ikke eksplisitt på at det var første gangen tittelen ble tatt i bruk. Det gjør derimot Al-Suyūṭī som siterer al-Dhahabī på at Ṭughril Beg var den første som ble kalt ”sultan” fra prekestolen i Bagdad.¹¹³

I normative utlegginger om imamats som al-Ghazālīs blir sultanen sett på som den militære garantisten for imamen. I en polemikk mot ismāʿīliene, som ble kalt for bāṭinitene i middelalderen, skriver al-Ghazālī om en av imamens kvaliteter, fryktløshet.¹¹⁴ Imamen må være fryktløs når han håndterer opprørere og ikke-troende – dette skal han håndtere med makten som er basert på tyrkerne, altså saljuqene.¹¹⁵ Et nøkkelord er *shawka* (militærmakt) som blir et slags uunnværlig attributt til imamats. Al-Ghazālī skriver:
In this age of ours, from amongst the (various)¹¹⁶ kinds of human beings it is of the Turks who possess force (*shawka*). Almighty God has given them the good fortune to befriend and love him (sc. the

¹⁰⁹ Al-Ghazālī/Yaqub, *al-Ghazālī's...* s. 231.

¹¹⁰ J. H. Kramers og C. E. Bosworth, ”Sulṭān” i *IE²* og Lewis, *Political Language...* s. 51-52.

¹¹¹ ʿIzz al-Dīn Ibn al-Athīr/D. S. Richards, *The Annals...* s. 35-38.

¹¹² B. Spuler, ”Ghaznavids” i *IE²*

¹¹³ Al-Suyūṭī, *History of the Caliphs*, s. 440.

¹¹⁴ De ble kalt bāṭinitene på grunn av deres esoteriske (*bāṭin*) tolkningsmetode av tekster. De mente at alle tekster hadde en indre mening som var åpenbar kun for eliten (*khāṣṣ*) og som ga en dypere, mer spirituell forståelse av teksten. Se M. G. S. Hodgson, ”Bāṭiniyya” i *IE²*

¹¹⁵ McCarthys *Deliverance From Error: An Annotated Translation...* s. 238.

¹¹⁶ Parantesene i sitatet tilhører oversetteren, klemmene er mine.

caliph) to such an extent that they draw near to God by helping him (sc. the caliph) and by suppressing enemies of his state (*dawla*). They yield themselves to belief in his caliphate and imāmate and in the necessity (*wujūb*) of obedience to him, just as they submit themselves to the (religious) obligations of God's commands and the confirmation of the truth (*taṣdīq*) of His message by His messengers. So this is a *najda* [fryktløshet], the like of which has not (ever) been established for anyone but him, so how can there be any dispute about his *najda*?¹¹⁷

Samtidig som verket en refutasjon av bātinitene, var det også for å vise at den nye, seksten år unge imamen al-Mustazhir (d. 1118) var den rette for imamatet. Her blir sultanen, lederen av "the Turks", en del av al-Ghazālīs legitimeringsprosjekt for den ny-insatte kalifen ved at sultanen bidrar med en av imamens tilervervede kvaliteter, fryktløshet.¹¹⁸

Al-Ghazālīs kalif er fortsatt en mektig figur som det er nødvendig å adlyde, men det er åpenbart at imamatets karakter er forandret med den nye maktfaktoren, sultanen. Men det er ting som tyder på at å basere en av imamens kvaliteter på tyrkerne ikke var uproblematisk. I samme stil som i *al-Iqtīṣād fī al-ʿItiqād* opererer al-Ghazālī med spørsmål og svar.

Spørsmålet til det overstående sitatet går på hvordan kalifen kan basere sin *najda* på saljuqene når de går i mot hans ordrer og forbud. *Shawka*, militærmakten, kunne kun baseres på de som var helt hengivne kalifen. Det eneste saljuqene var hengivne til var deres lidenskaper, det de kom til å falle tilbake på i stunder der lidenskapene tok overhånd var deres medfødte bestialske natur.¹¹⁹

Dette "extremely invalid" spørsmålet kontres fort av al-Ghazālī som understreker at selv om saljuqene ikke alltid adlød kalifens ordre, så var ikke det noen grunn til å kutte båndene. Akkurat som en slave og sin herre ikke kutter båndene seg i mellom på grunn av ulydighet. Saljuqene mente – i følge al-Ghazālī - at ulydighet var syndig, noe man burde unngå. Derfor ville de ikke bryte båndet de hadde med kalifen. I tillegg, "...if there should be an insurrection in any region of the earth against this resplendent state (*dawla*) there is not one amongst them (sc. the Turks) who on seeing strife beyond its frontiers would not fight in the way of God, waging *jihād* against the infidels."¹²⁰

¹¹⁷ Al-Ghazālīs sitat er hentet fra Hillenbrands artikkel "Islamic Orthodoxy... s. 83-84.

¹¹⁸ Al-Ghazālīs kalif måtte ha seks medfødte kvaliteter og fire tilervervede, se. McCarthys *Deliverance From Error: An Annotated Translation...* s. 237.

¹¹⁹ Hillenbrand, "Islamic Orthodoxy... s. 84.

¹²⁰ Hillenbrand, "Islamic Orthodoxy... s. 84-85. Slaget mot bysantinerne ved Manzikert I 1071 ble stående som saljuqenes prakt eksempel når det gjaldt å føre *jihād*. Se Bennison, *The Great Caliphs...* s. 44-45.

Al-Ghazālīs sultan var en komplementerende funksjon til imamaten. Senere, i mamlukkperioden, blir kalifen en komplementerende figur til sultanaten.

Oppsummering av kapittelet

Tidsperioden for dette kapittelet er på flere måter viktige for å forstå mamlukksultanatets teoretiske fundament. Det er i denne perioden at jurister som al-Māwardī, i sitt forsøk på å gjenopprette imamaten, viser at i selv en idealisert fremstilling så er det autonome imamaten ikke lenger gjeldende. Al-Māwardīs imam var fortsatt garantisten for ummaens religiøse og verdslige velferd. Imagens rolle var ikke bare å beskytte troen, han skulle også ta seg av administrasjonen, beskytte grensene og kreve inn skatter. Men i al-Māwardīs kapittel om utpekelse av guvernører kommer den harde realiteten sett fra imamats synspunkt til syne. Hans diskusjon om det usurperte emirat er omdiskutert i sekundærlitteraturen, hvor mye skulle man legge i det? Var det et klart tegn på imamats fall eller var det kun en arbeidsdeling? Al-Māwardīs krav til den usurperende guvernøren gjør at det er mindre sannsynlig at det dreide seg kun om en arbeidsdeling. Guvernøren var autonom i sitt tilranede område, og det var på hans nåde at imamen fikk være det religiøse overhode. På den andre siden er det å kalle godkjenningen av det usurperte emiratet for en ”total rasing” av loven å dra det for langt. Det var jo på mange måter det motsatte, al-Māwardī skrev for å innlemme den ulovlige guvernøren for å gjøre det ”ulovlig til lovlig” som han skrev. Men hans intensjoner kan selvfølgelig ha fått utilsiktede konsekvenser.

Rundt et halvt århundre etter al-Māwardīs død hadde den normative diskursen om imamaten og sultanaten endret seg, eksemplifisert i form av noen av al-Ghazālīs tekster. Sultanen hadde kommet for å bli i Midtøsten etter saljuqene hadde befestet sin posisjon som den mektigste maktfaktoren. I al-Ghazālīs teori ble sultanen og hans saljuqer en av imagens påkrevde kvaliteter, fryktløshet, på grunn av deres militærmakt. Sultanen og imamen står i et symbiotisk forhold hos al-Ghazālī, et forhold som også gjorde seg gjeldende i politisk teori i mamlukkperioden. Det at sultanen ble tatt med i al-Ghazālīs teori er interessant i seg selv, men det er også verdt å merke seg det etniske elementet han tar opp, tyrkerne. Mamlukkene ble også kalt for tyrkere, og i middelalderen rådet det en forestilling om at ”tyrkere” var et krigersk folkeslag. Saljuqene, med deres militære ferdigheter, utgjorde da et nødvendig supplement til imamaten i al-Ghazālīs teori. Den politiske teorien som vil bli presentert i neste

kapittel opererer i et sultanat, da det er omvendt hvem som supplerer hvem. Da kan man regne imamen som et supplement til sultanatet.

Kapittel 3 – Ibn Taymīya

Innledning:

I det forrige kapittelet viste al-Māwardī- og al-Ghazālīs tekster hvordan den gryende statsformen sultanatet ble en mer og mer integrert del av politisk teori på 900- og 1000-tallet. Kalifatet mistet som sagt sin autonome rolle allerede på 900-tallet, og det definitive bunnpunktet for kalifatet i Bagdad kom da ilkhaniene, ledet av Djengis Khans barnebarn Hülegü, invaderte Irak i 1258. Kalifen ble etter sigende rullet sammen i et teppe og trampet i hjel av ilkhanienes hester.¹²¹ Hvorvidt akkurat denne biten av historien er sann er ikke godt å si, men at ilkhaniene satte stopper for en over seks århundrer gammel institusjon, en institusjon som attpåtil ble ansett som særdeles viktig for muslimene, var et faktum. Kalifatet, som jo reelt sett ikke lenger var en maktfaktor lenge før 1258, opphørte å eksistere. Men tre år etter rasingen av Bagdad kom kalifen tilbake i form av al-Mustansir Bi'llāh Aḥmad under beskyttelse av mamlukksultanen al-Zāhir Baybars. Kalifen i mamlukksultanatet ble en til dels seremoniell figur som figurerte ved innsettelsen av nye sultaner der de avla en ed (*bay'at*) til kalifen. Men kalifen kunne også være en politisk aktør ved hoffet som søkte makt og innflytelse. Ved et tilfelle i 1412 ble kalifen utnevnt til sultan, dog kun for et par måneder.

I perioden som dette kapittelet dreier seg om, altså 1300-tallet, var sultanatet den gjeldende statsformen i Midtøsten. På al-Māwardī- og al-Ghazālīs tid var derimot kalifatet den obligatoriske statsformen for ummaen i sunnittisk politisk teori. Hvordan forholdt da teoretikere som Ibn Taymīya (d. 1328) og Ibn Khaldūn (d. 1406) seg til spørsmål rundt hvem som skulle lede ummaen i en tid der kalifatet var borte? Hvilke forventninger og plikter la de på de som styrte? Var de i mot sultanatet, eller var de for? Hvilke argumenter ble brukt for og eventuelt i mot? Spørsmål som disse vil dette kapittelet belyse ved hjelp av et utvalg av Ibn Taymīya og Ibn Khaldūns tekster. I tillegg til å gi svar på spørsmål rundt styreform i den islamske middelalder vil dette kapittelet også forhåpentligvis belyse noen av de teoretiske premissene for mamlukksultanatet. Det sier seg selv at to teoretikers arbeider ikke kan belyse den hele og fulle sannheten om mamlukksultanatet, men i likhet med al-Māwardī og al-Ghazālī var både Ibn Taymīya og Ibn Khaldūn to skikkelser som var tett på makten i sin tid,

¹²¹ Andre mener det var elefanter som trampet kalifen ihjel. For eksempel Allen Fromherz i *Ibn Khaldun: Life and Times*, Edinburgh. 2010. s. 7.

altså mamlukksultanatet for deres del.¹²² Denne nærheten, på godt eller vondt, gjør at jeg mener deres tekster kan være med på å utvide forståelsen for mamlukksultanatet sett i fra et samtidig perspektiv. Ibn Taymīya- og Ibn Khaldūns perspektiver er også ”utenfra” på sett og vis, i og med at de ikke var en del av mamlukk-klassen. Det siste analysekapittelet bygger på kilder fra en som var ”nærmere” mamlukk-klassen, historikeren Ibn Taghrībirdī.¹²³

Ibn Taymīya og Ibn Khaldūn skrev i forskjellige sjangre. Ibn Taymīya var først og fremst en jurist og en teolog, og skrev deretter. I nyere tid er Ibn Khaldūn blitt kalt både en sosiolog og, muligens enda mer anakronistisk, ”1300-tallets Karl Marx”.¹²⁴ Han selv hadde nok naturligvis ikke skjønt disse betegnelsene. Ibn Khaldūn regnet seg selv som en historiker. Derfor er deres tekster forskjellige på flere plan, både på sjangerplanet, men også i tid og rom. Disse forskjellene kommer jeg mer tilbake når verkene presenteres grundigere. Men som i det foregående kapittel så er jeg også her ute etter det diskursive rundt sultanatet i deres tekster. Temaet ”styreform” er det som binder alle disse fire sjangermessig ulike tekstene. Men i de to neste kapitlene er det styreform i mamlukksultanatet som binder Ibn Taymīya og Ibn Khaldūn sammen. Dette kapittelet vil følge samme struktur som det forrige, først vil Ibn Taymīyas biografi og deretter hans tekst *al-Siyāsa al-Shar‘īya fi Iṣlāḥ al-Rā‘y wa al-Ra‘ya* (oversatt som *The Political Shariyah on Reforming the Ruler and the Ruled*, heretter *al-Siyāsah*) bli presentert og analysert. I det neste kapittelet vil Ibn Khaldūns biografi bli presentert, og så en analyse av de relevante delene i hans tekst *al-Muqaddima*.

¹²² Ibn Khaldūn tjente mamlukkene som embetsmann ved flere anledninger. Ibn Taymīyas forhold til mamlukkene var litt mer komplisert, han ble ved flere anledninger arrestert for sine religiøse overbevisninger men han var også en aktiv forsvarer av mamlukkene når de stod ovenfor sin største trussel etter osmannerne, ilkhanidene.

¹²³ Ibn Taghrībirdī var sønn av en mamlukk, de ble kalt *awlād al-nās*, ”Sønner av Folket”. Statusen man hadde som mamlukk gikk ikke i teorien i arv hvilket vil si at sønnene av mamlukkene ikke kunne inneha de viktigste embetene i sultanatet. I praksis derimot så hendte det at sønner av sultanene overtok farens stilling.

¹²⁴ Jon Kåre Time, ”Sivilisasjonenes stadige sammenbrud” i *Morgenbladet*, 7.7.2006.

Ibn Taymīya: Teologen/juristen II

There was living in Damascus [a certain] Taqī al-Dīn Ibn Taimīya, one of the principal Ḥanbalite doctors there, a man greatly esteemed and able to discourse on various sciences, but with some kink in his brain.¹²⁵

Slik beskrev middelalderens globetrotter Ibn Baṭṭūṭa (d. 1377) hans inntrykk av Ibn Taymīya¹²⁶ da han besøkte Syria i 1326. Ibn Baṭṭūṭa beskriver han som en meget populær predikant blant folket, men også en som kom på kant med de andre lærde i religiøse spørsmål. At Ibn Taymīya visstnok hadde en skrue løs i følge Ibn Baṭṭūṭa fikk Donald P. Little til å stille spørsmålet ”Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?” i en artikkel ved samme navn.¹²⁷ Han kommer frem til at Ibn Baṭṭūṭa må ha ment at Ibn Taymīya ikke visste når han skulle holde munn for sitt eget beste, han var altså ikke gal.¹²⁸

I moderne tid har Ibn Taymīya blitt tilknyttet til neo-ortodokse reformbevegelser som tar til orde for å ”tilbakeføre” islam til den tiden religionens forfedre (stamfar på arabisk; *salaf*) levde på. Moderne salafister trekker frem eksempler som at Ibn Taymīya kalte praksisen med å feire Profetens bursdag for *makrūh*, altså en kritikkverdig praksis, men ikke en forbudt (*ḥarām*) praksis.¹²⁹ Ibn Taymīyas vurdering var at forfedrene ikke hadde feiret *mawlid al-nabī*, altså Profetens bursdag. Dermed var feiringen en innovasjon (*bid‘a*) hvilket Ibn Taymīya ikke hadde mye til overs for. Han mente at man skulle følge *salafenes* praksis så langt det lot seg gjøre, spesielt da Profetens *sunna*. Samtidig gjorde Ibn Taymīya det klart at han forstod at *mawlid* var en positiv feiring til ære for Profeten, en nyanse som ikke blir tatt med hos moderne salafister.¹³⁰

¹²⁵ H. A. R. Gibb, *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa: A.D. 1325-1354*, vol. I, London. 1958. s. 135.

¹²⁶ Hans hele navn er Ibn Taymīya Taqī al-Dīn Aḥmad b. °Abd al-Ḥalīm b. °Abd al-Salām b. °Abd Allāh b. Abī al-Qāsim al-Khiḍr b. Muḥammad b. al-Khiḍr b. °Alī b. °Abd Allāh b. Taymīya.

¹²⁷ Donald P. Little, ”Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?” i *Studia Islamica*, vol. XLI, 1975. Little stiller flere gode spørsmål om Ibn Baṭṭūṭa virkelig så Ibn Taymīya tale fra prekestolen (i *The Travels*, s. 136 skriver Ibn Baṭṭūṭa at han var til stede ved en av Ibn Taymīyas prekener) noe kronologien taler i mot, Ibn Taymīya var i følge Little fengslet i 1326. For fengslingen, se Little, ”The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya” i *International Journal of Middle East Studies*, vol. IV, 1973. s. 312.

¹²⁸ Little, ”Did Ibn Taymiyya... s. 108.

¹²⁹ Det finnes fem typer regler som vurderer om hvorvidt en handling er påbudt, anbefalt, nøytral, kritikkverdig eller til sist, forbudt (og dermed syndig). Se Knut S. Vikør, *Mellom gud og stat: Ei historie om islamsk lov og rettsvesen*, Oslo. 2003. s. 45-46.

¹³⁰ Sufier derimot, bruker akkurat dette punktet for hva det er verdt, til å argumentere for at Ibn Taymīya ikke var i mot *mawlid al-nabī*. Se Raquel M. Ukeles, ”The Sensitive Puritan? Revisiting Ibn Taymiyya’s Approach to Law and Spirituality in the light of 20th-century Debates on the Prophet’s Birthday (*mawlid al-nabī*) i *Ibn Taymiyya and his Times* (red. Rapoport og Ahmed), s. 320-321.

Da Syria ble utsatt for gjentatte invaderingsforsøk fra de nykonverterte ilkhanidenes side på begynnelsen av 1300-tallet, utstedte Ibn Taymīya tre *fatwāer* der han gjorde det klart at selv om ilkhanidene hadde konvertert til islam, så var det fullt lovlig å slåss i mot de. Han sidestilte de med de frafalne khārijīene.¹³¹ Disse *fatwāene* ble så tatt til inntekt, seks hundre år etter de ble utstedt, for å legitimere mordet på Anwar Sadat av gruppen Jamā^oat al-Jihād i 1981. Gruppens grunnlegger ^oAbd al-Salām Faraj sidestilte Sadat med ilkhanidene som apostater, på bakgrunn av at Sadat ikke implementerte shari^oa-lover.¹³²

Han ble født i 1263 i Ḥarrān, en by Sørøst i dagens Tyrkia. Tiden han ble født inn i var turbulent. Fem år tidligere falt som sagt Bagdad og kalifatet til ilkhanidene (1256-1353) i det som blir omtalt som i hvert fall sunni-islams *annus horribilis*, 1258. Det er også i denne perioden at mamlukkene overtar makten i Egypt og Syria etter ayyubidene (1174-1250). I 1260 møtes de fremadstormende ilkhanide-styrkene og mamlukkene til kamp ved ^oAyn Jālūt som ligger ved Jisreeldalen i dagens Israel. I det som Reuven Amitai-Preiss betegner som et av de mest avgjørende slagene i islams historie, så klarte mamlukkene å stoppe den mongolske trusselen.¹³³ Selv om mamlukkene vant slaget, så forsvant ikke ilkhanidene fra Midtøsten. De forble værende frem til midten av 1300-tallet. 1260 markerte heller ikke slutten på ilkhanide-trusselen, noe Ibn Taymīya selv skulle få førstehåndskunnskap om.¹³⁴ I 1269 måtte Ibn Taymīya og familien hans flykte fra Ḥarrān til Damaskus fra ilkhanidene. I tillegg til at mamlukkenes seier ved ^oAyn Jālūt forhindret en muligens total mongolsk dominans i Midtøsten, medførte også seieren at Syria ble integrert i mamlukksultanatet.

Ibn Taymīya kom fra en lærd familie med sterk tilknytning til ḥanbalī-lovskolen. Under ayyubidene var Damaskus hovedsakelig en shāfi^oī-dominert by hva angikk lovskoler. Som Michael Cook skriver så hadde ikke ḥanbalī-skolen de beste levekårene under de tidlige ayyubidene, men forholdene ble bedre etter hvert.¹³⁵ I 1265 foretok mamlukksultanen Baybars et ”økumenisk” grep i lovskolenes status. Reformen gikk ut på at hver av de fire

¹³¹ Denne delen kommer jeg også mer utførlig tilbake til i hoveddelen.

¹³² Mona Hassan, “Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya” i *Ibn Taymiyya and his Times* (red. Rapoport og Ahmed), s. 355-356.

¹³³ Reuven Amitai, “^oAyn Jālūt” i *Encyclopaedia of Islam* (red. Kate Fleet, *et. al.*), tredje utgave, 2007- (heretter *EI³*)

¹³⁴ Ilkhanidene prøvde å erobre Syria flere ganger i ettertid (1281, 1299, 1300, 1303 og 1312). I 1323 kom mamlukkene og ilkhanidene derimot frem til en fredsavtale som satte en stopper for militære sammenstøt. Se Reuven Amitai, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Īlkhānid War, 1260-1281*, Cambridge. 1995, 1996, 2004. s. 1 og 68.

¹³⁵ Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge. 2000, 2002. s. 147.

lovskolene skulle være representert i Egypt og Syria av hver sin sjefs-*qāḍī* (*Qāḍī al-Qudāt*).¹³⁶ Hittil hadde shāfiʿī-qāḍīen vært på toppen av det juridiske hierarkiet. Dette førte til at alle de fire lovskolene hadde lik status i teorien.¹³⁷ Den første, smått motvillige ḥanbalī sjefs-*qāḍī*en var Shams al-Dīn Ibn Abī ʿUmar al-Maqdisī (d. 1283).¹³⁸ Ibn Taymīya var en av al-Maqdisīs elever ved et tidspunkt etter at familien kom til Damaskus.

Familien knyttet seg ytterligere til Damaskus intellektuelle miljø etter at faren ble leder for en madrasa (en institusjon hvor de islamske lærde, *ʿulamāʾ*, underviste i islamske emner), en stilling som sønnen hans kom til å overta i 1284, i en alder av 21 år.¹³⁹ I 1296 begynte han å forelese ved ḥanbalīya-madrassaen i Damaskus.¹⁴⁰ En av Ibn Taymīyas samtidige, shāfiʿī-kollegaen Shams al-Dīn al-Dhahabī (d. 1348/1352) skrev en biografi om Ibn Taymīya. Caterina Bori har oversatt og publisert et utdrag fra al-Dhahabīs tekst i en artikkel fra 2004.¹⁴¹ I utdraget er det klart at al-Dhahabī mente at Ibn Taymīya var en av datidens mest lærde. Han skrev blant annet at han fordypet seg og utmerket seg i studier av Tradisjonene og Koranen, i grammatikk og i arabisk. I en alder av 10 år skal han i følge al-Dhahabī ha mestret rettsvitenskapens prinsipper. Videre bygges Ibn Taymīyas figur opp som en intellektuell kjempe ved hjelp av en annen shāfiʿī-autoritet, Kamāl al-Dīn (d. 1326/1327), sitt sitat:

If he was asked about any subject of knowledge, the person who saw him or listened to him would think that he [i.e. Ibn Taymiyya] did not know anything but that subject and reckon that he did not know anybody equal to him. If the jurists of the other factions (de andre lovskolene) sat in his company, they would benefit from him in aspects of their own doctrine.¹⁴²

¹³⁶ Robert Irwin, *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250-1382*, Kent. 1986. s. 43. Irwin mener at dette var et grep fra sultanen sin side for å minske makten til shāfiʿī-qāḍīen som til da hadde vært den eneste sjefs-*qāḍī*en. Al-Suyūṭī skrev at Baybars var lei av at shāfiʿī-qāḍīen Ibn Bint al-Aʿazz tok for lang tid i sine avgjørelser, og ville ha flere dommere slik at prosessene gikk raskere. Se al-Suyūṭī/Jarrett, *Taʾrīkh al-khulafāʾ*, Karachi. 1881, 1977. (Oversatt som *The History of the Caliphs* av H. S. Jarrett i 1881), s. 506-507. Ibn Kathīr mente på sin side at det ble gjort fordi al-Aʿazz var for streng. Se Amina A. Elbendary, "The Sultan, The Tyrant, and The Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Zāḥir Baybars" i *Mamluk Studies Review*, 2001. vol. V. s. 147-148.

¹³⁷ Wilferd Madelung skrev i sin artikkel "The Spread of Māturīdism and the Turks" (først utgitt i 1968) at Baybars reform var med på å konsolidere sunni-islam mot andre teologiske/intellektuelle rivaler som kristne, shiʿitter, muʿtazilaer.

¹³⁸ Flere *ʿulamāʾ* hadde reservasjoner mot å ta offentlige stillinger (også al-Ghazālī). Se Cook, *Commanding...* s. 147-148.

¹³⁹ Henri Laoust, "Ibn Taymiyya" i *EI*²

¹⁴⁰ Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, New York. 1981. s. 143.

¹⁴¹ Caterina Bori, "A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya" i *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 2004. vol. LXVII.

¹⁴² Kamāl al-Dīn gjengitt i Bori, "A New Source..." s. 340. Mine paranteser.

Dette sitatet må leses i en kontekst der det fantes en viss konkurranse mellom lovskolene, hvilket understreker Ibn Taymīyas respekt blant andre lærde.¹⁴³ Forholdet mellom ḥanbalī-skolen og de andre tre lovskolene i Damaskus var ikke det beste. I følge Michael Chamberlain var det til dels fiendtlige forholdet mellom ḥanbalīene og de andre, spesielt shāfiʿī-skolen, forårsaket på grunn av både teologiske og sosiale grunner. Ḥanbalīenes syn på om Koranen var skapt eller ei, praksisen med å besøke graver og Guds attributter skilte seg fra de andre *madhāhibene* (lovskolene). Den sosiale dimensjon var skapt av ḥanbalīenes relativt nye tildesteværelse i byen som følge av at flere enn Ibn Taymīya hadde flyktet fra ilkhaniidene. Dermed fikk shāfiʿī-eliten konkurranse fra Ibn Taymīya og resten av ḥanbalīene.¹⁴⁴ Men det var ikke bare respekt Ibn Taymīya høstet fra sine kollegaer som i sitatet ovenfor, han var en meget kontroversiell skikkelse. Som Cook skriver, han er beryktet som en som ofte ”rocked the boat”.¹⁴⁵

Trøbbel med styresmaktene

Ibn Taymīya ble fengslet for første gang i 1294, da som følge av at han ble mistenkt for å stå bak et folkelig opprør mot en kristen sekretær (*kātib*) som fornærmet Profeten.¹⁴⁶ Den andre gangen, i 1306, var det teologiske uenigheter som var årsaken til fengslingen, han ble anklaget for å ha et antropomorfistisk syn på Gud.¹⁴⁷ Han slapp ut i 1307, men allerede i 1308 havnet han i trøbbel på ny. Denne gangen var det sufiene som ville ha han straffet, på grunnlag av at de mente han hadde fornærmet noen sufi-helgener og (sufi-) praksisen med å be til de.¹⁴⁸ I 1310 skjedde det noe som var av stor betydning for både Ibn Taymīya og

¹⁴³ For konkurransen, se Caterina Bori “Ibn Taymiyya *wa-Jamāʿatu-hu*: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya’s Circle” i *Ibn Taymiyya and his Times* (red. Rapoport og Ahmed), Karachi. 2010, 2011. s. 24.

¹⁴⁴ Michael Chamberlain, *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge. 1994. s. 169.

¹⁴⁵ Cook, *Commanding...* s. 149.

¹⁴⁶ Bori, “A New Source...” s. 341, note 19.

¹⁴⁷ I det forrige kapittelet så vi hvordan muʿtazila taklet spørsmålet om hvorvidt Gud hadde menneskelige attributter (jfr. det står i Koranen at Gud satte seg på tronen, hvilket impliserer en menneskekropp). På 1300-tallet var derimot ikke muʿtazila den fremste teologiske motparten til Ibn Taymīya, det var ashʿari-skolen som tok den rollen. I motsetning til muʿtazila var ashʿari-skolen en sentral, selvforstått ”ortodoks” (*ahl al-sunna*) og innflytelsesrik teologisk skole i mamlukkperioden. Al-Ghazālī er regnet som en av de mest kjente ashʿariene, og hans *al-Iqtisād fī al-ʿItiqād* er betegnende for skolens dogmer, nemlig en tolkning av åpenbaringene som var bygget på en balanse mellom bruken av selvstendig fornuft og den mer ”bokstavtro” tilnærmingen. Ibn Taymīyas epistemologiske fundament var derimot *salafenes* tolkninger, som var en bokstavtro tilnærming. Dette førte til at han ble fengslet for den antropomorfistiske tolkningen (hvis det står at Gud setter seg på tronen, så gjør han det). For mer om fengslingen i 1305 se Sherman A. Jackson, ”Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus” i *Journal of Semitic Studies*, vol. XXXIX, 1994. S. 41-85.

¹⁴⁸ Bori, “A New Source...” s. 345. Sammenlign al-Dhahabīs tekst hos Bori, s. 345 med Laousts “Ibn Taymiyyah” artikkel i *EF*². Det er et visst avvik i narrativet rundt denne fengslingen.

mamlukksultanatet i sin helhet, al-Nāṣir Muḥammad ibn Qalāwūn (d. 1341) tok tronen for tredje og siste gang.¹⁴⁹ I tillegg til å utrenske sine motstandere slik nye sultaner så ofte gjorde, så løslot han Ibn Taymīya og ba ham samtidig om å komme til Kairo. Men som al-Dhahabī skriver, så var ikke møtene mellom Ibn Taymīya og sultanen noe fant sted ofte:

He [al-Nāṣir] met with him [Ibn Taymīya], spoke with him and congratulated him in the presence of the judges and the leading men and honoured him further. Then, he settled in Cairo, living in a house, and met with the Sultan after that time. Yet, the *shaykh* was not a man of government and did not concern himself with its intrigues, so the Sultan did not repeat this meeting with him.¹⁵⁰

I 1318 kom han i al-Nāṣirs søkelys igjen men ikke i en, for Ibn Taymīya, positiv forstand. Al-Nāṣir forbød Ibn Taymīya å utstede *fatwāer* som omhandlet skilsmisse-eder. I en meget interessant artikkel av Yossef Rapoport som setter Ibn Taymīya og hans opphevelse av edens konsekvenser inn i en større kontekst er det klart at Ibn Taymīyas standpunkt når det gjaldt dette spørsmålet var kontroversielt.¹⁵¹ Ibn Taymīya sluttet ikke å utstede *fatwāer*, slik al-Nāṣir beordret, hvilket gjorde at han havnet i fengsel. Men det var ikke så lenge før han var ute igjen, han ble løslatt i 1321.¹⁵²

I 1326 ble han fengslet for siste gang, denne gangen for vantro. I et brev kritiserte han praksisen med å besøke graver til helgener og Profetens grav. Dette brevet gjorde at noen betegnet han som en vantro, og flere utstedte *fatwāer* i mot ham.¹⁵³ Han ble fengslet i citadellet i Damaskus der han satt til sin død i 1328. Al-Dhahabī's beskrivelse av folkemengden som strømmet til etter hans død er ofte trukket frem i sekundærlitteraturen for å vise Ibn Taymīyas popularitet:

People thronged at the gate of the Citadel and at the Mosque to such an extent that it was like Friday prayers, more or less. ...The Mosque was overcrowded, people followed the bier from the four gates

¹⁴⁹ Han var blitt kastet av tronen to ganger tidligere. Hans regjeringsperioder forløp seg slik: 1293-1294, 1299-1309 og 1310-1341. Han var dermed den lengstsittende mamlukksultan. Se Amalia Levanoni, *A Turning Point in Mamluk History: The Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn (1310-1341)*, Leiden. 1995.

¹⁵⁰ Al-Dhahabī gjengitt i Bori, "A New Source..." s. 345. Legg merke til at praksisen med å distansere den lærde fra makten er gjeldende her og.

¹⁵¹ Yossef Rapoport, "Ibn Taymiyya on Divorce Oaths" i *Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society* (red. Michael Winter og Amalia Levanoni), Leiden. 2004. s. 191-217. Rapoport vektlegger edens funksjon i mamlukksultanatet, og peker på at Ibn Taymīya undergravde dette viktige elementet ved å erklære at man kunne oppheve eden.

¹⁵² Donald P. Little, "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya" i *International Journal of Middle East Studies*, vol. IV. 1973. s. 312.

¹⁵³ Bori, "A New Source..." s. 348.

of the town carrying him on their heads. It was estimated that some sixty thousand people were there, and fifteen thousand women in the street [who] wept and grieved for him all the more.¹⁵⁴

Ibn Taymīya som regimets støttespiller

Ibn Taymīya var altså en kontroversiell skikkelse i sin tid. Al-Nāṣirs hyllest til Ibn Taymīya representerer derimot en ambivalens fra styresmaktens side mot Ibn Taymīya som er interessant. Ibn Taymīya var en viktig ressurs for mamlukkene ved flere tilfeller. På begynnelsen av 1300-tallet var ilkhanidenes tilstedeværelse et konstant uromoment for mamlukkene. I 1300 invaderte ilkhanidene Syria, og da oppfordret Ibn Taymīya folket til å føre *jihād* mot ilkhanidene. I tillegg reiste han til Kairo og ba sultanen om assistanse. I 1303 utstedte han en *fatwā* som tillot soldatene å ikke faste under Ramaḍān.¹⁵⁵ I den syriske historikeren al-Yūnīnīs (d. 1325/1326) *Dhayl Mirʿāt al-zamān* er Ibn Taymīyas innsats for å redde fanger og å spare det syriske folket for mer lidelser beskrevet. Ilkhanidene tok innbyggere fra Damaskus som gisler, mest sannsynlig for å presse Damaskus for penger.¹⁵⁶ Ibn Taymīya og noen av hans kompanjonger reiste ut til ilkhanide-sultanen Ghāzāns (d. 1304) leir for å forhandle løslatelsen til fangene. Dette var det første møtet Ibn Taymīya hadde med ilkhanidene. Det endte uten endring for gislene, de forble fanger. Et par måneder senere møtte Ibn Taymīya og en annen kjent skikkelse fra denne perioden, Ibn Jamāʿa, ilkhanidesultanens utsendte i Damaskus der de prøvde å få til en fredsavtale uten hell.¹⁵⁷ Det neste tilfellet med Ibn Taymīya i en slags ambassadørrolle er også kanskje det mest interessante. Hans ærend var det samme som hans første møte med Ghāzān, å løslate fanger. Her kommer Ibn Taymīya i snakk med ilkhaniden som er ansvarlig for leiren der fangene er holdt, hans navn var Būlāhim. Būlāhim spør Ibn Taymīya om hvorvidt man skulle beundre eller ta avstand fra umayyaden Muʿāwiya. Ibn Taymīya svarte at man skulle verken beundre eller ta avstand fra ham, hvorpå Būlāhim sa at Muʿāwiya burde fordømmes på grunn av hans rolle i drapet på al-Ḥusayn, som Būlāhim mente skjedde i Damaskus. ”No”, svarte Ibn Taymīya, ”none of the Syrians was present at the murder of al-Ḥusayn. Al-Ḥusayn was killed at Karbalāʿ in Iraq.” Til dette svarer Būlāhim: ”Oh yes, that’s true”, og i følge al-Yūnīnī ble Būlāhims vrede

¹⁵⁴ Al-Dhahabī gjengitt i Bori, “A New Source... s. 348.

¹⁵⁵ Laoust, “Ibn Taymiyya” i *EI*²

¹⁵⁶ Li Guo, *Early Mamluk Syrian Historiography: al-Yūnīnī’s Dhayl Mirʿāt al-zamān*, vol. I. Leiden. 1998. s. 147-148.

¹⁵⁷ Guo, *Early Mamluk...* s. 163. Ibn Jamāʿa skrev også en bok som tok for seg sultanatet, *Tahrīr al-Aḥkām fi Tadbīr ahl al-Islām*. Denne boken er hittil tilgjengelig på arabisk og tysk. Se K. S. Salibis artikkel “Ibn Djamāʿa” i *EI*² for mer om slekten i sin helhet.

ovenfor det syriske folket svekket.¹⁵⁸ Om hvorvidt Ibn Taymīya lyktes med fangene denne gangen blir heller ikke klargjort i al-Yūnīnīs tekst. Etter fire måneder med okkupasjon så drar ilkhanidene. Kalifen og al-Nāṣir (i sin andre periode) nevnes igjen i *khuṭbaen*. Dagen etterpå er Ibn Taymīya og hans følgere på inspeksjon i byen. De heller ut vinen de finner og knuser brennevinsbeholdere.¹⁵⁹ Han gjør også som nevnt ovenfor, preker om *jihād* til soldatene og prøver å høyne folkets moral.¹⁶⁰

Det ville vært å dra det for langt å hevde at Ibn Taymīya var en svoren mamlukktilhenger bare fordi han søkte hjelp fra sentralmakten da hans "eget" land var under invasjon, og fordi han søkte sin medborgeres frihet fra ilkhanidene. Men det er andre, mer direkte bevis på at Ibn Taymīya sympatiserte med og forsvarte mamlukkregimet.

Ilkhanidene hadde som sagt konvertert til islam. Dette medførte juridiske problemer for mamlukkene, hvordan var det lovlig å sloss mot andre muslimer? Hva med mamlukker som var tatt til fange og som ble tvunget til å sloss for ilkhanidene, kunne man sloss mot de? Spørsmål som disse og flere adresserte Ibn Taymīya i tre *fatwāer* som er populært kalt de tre "anti-Mongol fatwas".¹⁶¹ Her argumenterer Ibn Taymīya mot ilkhanidene på flere plan, men hovedsakelig på et religiøst grunnlag. Men han kritiserer også mongolenes politiske system, samtidig som han framsatte mamlukkene som de rettmessige islamske herskerne. Han viser til en Tradisjon:

A group of my community will never cease to show their support for the victory of right, and neither those who oppose them nor those who betray them shall cause them any harm, until the hour passes.¹⁶²

Ibn Taymīya var ikke, som man ser, i opposisjon til mamlukksultanatet. Han mente derimot at mamlukkene var et bolverk mot sunni-islams trusler, korsfarere, shī'ittiske ilkhanider og andre sekter.¹⁶³ Ibn Taymīya og mamlukkene er, på bakgrunn av de mange arrestasjonene, satt i et konflikfylt forhold i litteraturen, hvilket man må være enig i. Likevel er det grunn til å

¹⁵⁸ Guo, *Early Mamluk...* s. 163-164. I tillegg til å vise at ilkhanidene invaderte Syria etter de hadde konvertert, så viser denne anekdoten sympatiene de hadde for shī'aene. Al-Ghāzān konverterte til islam i 1295. Se Amitai-Preiss, "Ghazan, Islam and Mongol Tradition: A View from the Mamlūk Sultanate" i *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. LIX, 1996. s. 1

¹⁵⁹ Guo, *Early Mamluk...* s. 166.

¹⁶⁰ Guo, *Early Mamluk...* s. 166.

¹⁶¹ *Fatwāene* er å finne i en samling som inneholder alle Ibn Taymīyas *fatwāer*, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad Ibn Taymīyah* i hele 30 volumer. *Fatwāene* som det er snakk om her finnes i vol. XXVIII, *Kitāb al-Jihād*. *Fatwāene* er ikke, som jeg vet, oversatt til engelsk.

¹⁶² Dette lille utdraget er gjengitt i Denis Aigles artikkel "The Mongol Invasions of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymīyah's Three "Anti-Mongol" Fatwas" i *Mamluk Studies Review*, vol. XI. 2007. s. 111.

¹⁶³ Aigle, "The Mongol Invasions..." s. 111.

undersøke dette forholdet grundigere. I de aller fleste av sakene han ble dømt i (fem av seks) var andre *‘ulamā’* var involvert i dommene, noe som kommer av sakenes natur (teologi og jus). Men det er også verdt å huske den generelt kompetitive situasjonen mellom de lærde. I rettsaken der Ibn Taymīyas antropomorfistiske syn var emnet, så var mālikīen Ibn Makhlūf dommer, hvilket fikk Ibn Taymīya til å innvende: ”You are my enemy, how can you judge me?!”¹⁶⁴ Poenget er at det var ikke nødvendigvis alltid Ibn Taymīya mot mamlukkene, men at flere av hans arrestasjoner må sees i lys av det konkurransefylte intellektuelle miljøet i Damaskus og Kairo på 1300-tallet. Dette betyr på ingen måte at forholdet mellom Ibn Taymīya og styresmaktene var rosenrødt, noe som spesielt kom frem i saken om skilsmisse-eder, da sultanen og hans utsending i Damaskus tok grep og satte Ibn Taymīya i fengsel.¹⁶⁵ Ibn Taymīya var en kontroversiell figur som satte flere sinner i kok med sine teologiske tolkninger. Samtidig var han også beundret for sin intellektuelle kraft og kunnskap om islams forfedre. Hvilke tanker hadde denne personen om makt og styresett?

Ibn Taymīyas *al-Siyāsa al-Shar‘īya fī Iṣlāḥ al-Rā‘i wa al-Ra‘īya*

Denne boken (heretter *al-Siyāsa*), oversatt som *The Political Shariya: On Reforming the Ruler and the Ruled*, er i følge forfatterens introduksjon:

A short epistle on the principles of Divine Law¹⁶⁶ (*as-siyasat al-Ilahiyyah*) and prophetic counsel (*al-Aayat an-nabawiyyah*) which neither the ruler nor the ruled can go without. It was necessitated by the demand of one whose obedience was enjoined by Allah...¹⁶⁷

Innledningen minner om al-Māwardīs, bare sistnevnte var mer eksplisitt på at *al-Aḥkām* var bestilt av al-Māwardīs overordnede, kalifen. Ibn Taymīya er ikke like direkte, men den i sitatet som Allah har pålagt Ibn Taymīya (og alle andre) å adlyde er han som i følge både Tradisjoner og koranvers er i autoritet, altså en mamlukk for Ibn Taymīyas del. Henri Laoust

¹⁶⁴ Bori, “A New Source... s. 345.

¹⁶⁵ Rapoport, “Ibn Taymiyya on... s. 209.

¹⁶⁶ *Al-siyāsa al-ilāhiyya* er hos Ann K. S. Lambton oversatt som “divine government”, en oversettelse som stemmer bedre med teksten i sin helhet. Se Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford. 1981. s. 144. “Divine government” er også hva Erwin I. J. Rosenthal oversetter det som i *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge. 1958. s. 53.

¹⁶⁷ Ibn Taymīya, *The Political Shariyah on Reforming the Ruler and the Ruled* (oversatt av Umar Farrukh), London/Beirut. 1966, 2005. s. 2.

plasserte *al-Siyāsa* mellom 1311-1315, hvilket betyr at det sannsynligvis var al-Nāṣir boken var myntet på. Dette synet er videreført i *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (2013).¹⁶⁸ En helt annen mottaker finner man derimot i en artikkel av Abdessamad Belhaj, han mener at Ibn Taymīya skrev *al-Siyāsa* for den syriske mamlukkemiren Jamāl al-Dīn Āqqush al-Manṣūrī (d. 1320/1321).¹⁶⁹ Et av bokens gjennomgående temaer er utpekelse til offentlige embeter. Når Ibn Taymīya ramser opp flere offentlige funksjoner som må besettes av den ”beste”, så er blant annet ”viceroy in the provinces” diskutert, hvilket var et av de høyeste embetene i mamlukksultanatet.¹⁷⁰ Dette taler for at boken var myntet på en med makt til å utføre slike utnevnelser, nemlig sultanen. Men det kan også bety at Ibn Taymīya brukte ”store” eksempler for emiren. Dog er det flere elementer i teksten som peker på at den er påtenkt en høyere autoritet enn en emir i Damaskus.¹⁷¹

Fundamentet for verket er to koranvers, 4:58 og 4:59. I og med at disse versene står så sentralt i denne boken vil jeg gjengi de som de står i Bergs oversettelse:

4:58: *Gud påbyr at dere leverer tilbake betrodd gods til eiermannen, og at dere dømmer rettferdig når dere sitter til doms. Utmerket er det som Gud formaner dere til. Gud hører, - ser.*¹⁷²

4:59: *Dere som tror, vis lydighet mot Gud, mot Sendebudet, og mot dem som har autoritet blant dere. Hvis dere strides om noe, så bring det frem for Gud og Sendebudet, såfremt dere tror på Gud og Dommens dag. Dette er det rette, og den beste løsning.*¹⁷³

Målet med disse versene er å gi herskere og undersåttene en rettesnor som, hvis den ble fulgt, ville føre til det Ibn Taymīya anså som et godt styresett. 4:58 er som man ser rettet mot herskerene. Hovedpoengene er at de som har gjort seg fortjent til maktens tillit skal få den, og at herskeren skal være rettferdig.

¹⁶⁸ For Laoust tidfesting, se Bori, “A New Source... s. 342, note 25., og Yahya M. Michots artikkel “Ibn Taymiyya” i *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (red. Gerhard Bowering, et. al.), Princeton. 2013.

¹⁶⁹ Abdessamad Belhaj, “Law and Order According to Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya” i *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (red. Birgit Krawiets, Georges Tamer), Berlin. 2013. Dessverre gir hverken Laoust, Michot eller Belhaj noen begrunnelse for deres tidfesting.

¹⁷⁰ Ibn Taymīya/Farrukh, *al-Siyāsa*... s. 6.

¹⁷¹ For eksempel fordeling av krigsbyttet og iverksettelse av *ḥudud*-straffene er ikke en emirs arbeid.

¹⁷² Einar Berg, *Koranen: Norsk-arabisk utgave tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg*, Oslo. 1989. I Bergs oversettelse er 4:58 blitt til 4:61.

¹⁷³ Berg, *Koranen*... Som med 4:58 er 4:59 blitt til 4:62 i oversettelsen.

4:59 er det samme verset som man finner hos al-Māwardī, og som har fått kommentatorer som Bernard Lewis til å betegne sunni-islamisk politisk teori som ”quetist” ovenfor potensielle tyranniske herskere.¹⁷⁴ I al-Māwardīs teori var derimot den som hadde autoritet kalifen, hvilket ikke var tilfellet med Ibn Taymīyas teori som vil bli vist under.

Verket er delt inn i to bøker, hver bok med åtte kapitler. Som med de innledende versene kan man tolke de to bøkene dithen at den første boken retter seg mot herskerne, mens den andre er rettet mot undersåttene. Før han kommer til de to bøkene har han en relativt lang introduksjon som utgjør en tredjedel av boken i sin helhet. I introduksjonen tar han opp flere elementer som han mener må være på plass for at ”good governance” skal realiseres. En stor del av introduksjonen går på at man må ha de rette menneskene i offentlige embeter, noe som var meget viktig for Ibn Taymīyas shari‘a-baserte styresett.

Han tar også for seg emner som man også finner hos al-Māwardī, spesielt vedrørende statsinntekter der juristen Ibn Taymīya virkelig står frem. Hvordan man skulle dele krigsbyttet, hvem som var kvalifiserte som mottakere av *zakāt* (almisser) og hvordan man skulle fordele inntekter fra erobret land er eksempler på temaer som Ibn Taymīya diskuterer. I slike diskusjoner og i resten av bokens argumentasjon for øvrig kommer det til syne hvorfor Ibn Taymīya kalles for en *salafī*. Alle hans argumenter er nesten uten unntak forankret i enten Koranen, Tradisjonene eller de han regnet som Profetens følgesvenner og deres etterkommere, som på grunn av deres nærhet til Profeten levde i det som blir kalt ”en privilegert tid”. Ibn Taymīya regnet 750 som et skille mellom de tre første privilegerte generasjonene og de som kom etter.¹⁷⁵ Al-Māwardī og al-Ghazālī var naturligvis ikke fremmed for å bruke denne argumentasjonsmetoden, de brukte den også i stor grad. Men hele Ibn Taymīyas epistemologi var fundamentert i de ovennevnte autoritetene, og som al-Dhahabī skrev, hans kjennskap til Tradisjonene var uten sidestykke i hans samtid. Han var så flink til å spore Tradisjonene til sin kilde at ”it was entirely credible to say of him that: ’Every tradition that Ibn Taymiyya does not know is no tradition’.”¹⁷⁶

Som al-Ghazālī avslutter Ibn Taymīya boken sin med et kapittel om ”The Necessity for Authority”, men i motsetning til al-Ghazālīs *al-Iqtisād fi al-‘itiqād* så er det ikke bare i det ene kapittelet Ibn Taymīya diskuterer autoritet og makt. Diskusjonen om Ibn Taymīyas teori er disponert på et tilnærmet likt nivå til de to foregående teoretikerne. Dette betyr at

¹⁷⁴ For eksempel Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago. 1988. s. 91. Se også Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh. 2004, 2005. s. 138.

¹⁷⁵ E. Chaumont, ”al-Salaf wa ‘l-Khalaf” i *EF*

¹⁷⁶ Bori, ”A New Source... s. 341.

imamatets obligatoriske karakter vil bli først tatt opp, deretter om makt og autoritet generelt. Så vil komme en mer aktørorientert del om hvem som har makten i følge Ibn Taymīya. Til sist kommer Ibn Taymīyas krav og forventninger til styreformen.

Ibn Taymīya om styreform – Er imamatet fortsatt obligatorisk?

Henri Laoust, en europeisk nestor når det gjelder Ibn Taymīya, erklærte at Ibn Taymīya ikke anså imamatet som obligatorisk for muslimer.¹⁷⁷ Og i en slags historiografisk *taqlīd* har Laousts konklusjoner blitt videreført av en rekke historikere, fra H. A. R. Gibb i en artikkel fra 1955, til Michots artikkel i *Princeton Encyclopedia* fra 2013.¹⁷⁸ I mellom disse to har Lambton delt det samme synet, hennes kapitteleverskrift som omhandler Ibn Taymīya er betegnende nok kalt for ”The Extinction of the Caliphate”.¹⁷⁹ Før Lambton hadde også Erwin J. Rosenthal ment at Ibn Taymīya:

”ignores the problem of the *khilāfa* altogether, denies its necessity (though for other reasons than the Khārijites) and is very critical of its theoretical foundation.”¹⁸⁰

Tesen om at kalifatet var utdødd hos Ibn Taymīya finner man også hos Aziz al-Azmeh som mener at *siyāsa shar‘īya*, altså en styreform basert på sharī‘a, erstattet den legitime styreformen som kalifatet hadde vært.¹⁸¹ Slik sett burde Ibn Taymīyas syn på om imamatet fortsatt var obligatorisk være ganske klart, det var altså ikke lenger obligatorisk.

Men i en artikkel fra 2010 tar Mona Hassan et oppgjør med denne tesen og han som i følge henne skapte den, Henri Laoust. Referansen som Laoust bygget sin tese på var en tekst Ibn Taymīya skrev for å imøtegå shī‘ismen.¹⁸² Hassan har studert originalteksten og finner ingen passasjer som verken implisitt eller eksplisitt sier at imamatet ikke lenger er obligatorisk.¹⁸³ Hun skriver videre:

¹⁷⁷ Laoust, “Ibn Taymiyya” i *IE²*. Han uttalte det samme i en monografi om Ibn Taymīya på fransk, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-dīn Aḥmad b. Taymīya*, 1939.

¹⁷⁸ Gibb’s tolkning av Laoust er gjengitt i en nyere artikkel av Mona Hassan, “Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya” i *Ibn Taymiyya and his Times* (red. Rapoport og Ahmed), 2010, 2011. s. 339. For Michot, se “Ibn Taymiyya” i *Princeton Encyclopedia...* s. 240.

¹⁷⁹ Lambton, *State and Government...* s. 138.

¹⁸⁰ Rosenthal, *Political Thought...* s. 52.

¹⁸¹ Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*, London. 1997, 2001. s. 184-185.

¹⁸² Teksten heter *Minhāj al-Sunna fī naqḍ kalām al-Shī‘a wa-al-Qadarīya*.

¹⁸³ Hassan, “Modern Interpretations...” s. 340-341.

Nowhere, however, do the passages support Laoust's sweeping conclusions nor does he cite any specific text, from there or elsewhere, that could support his peculiar reading.¹⁸⁴

Hassans revisjonistiske syn innbyr til videre forskning av den aktuelle teksten det strides om. Denne teksten er derimot ikke oversatt til engelsk. Men det er *al-Siyāsa* og en mindre tekst Ibn Taymīya skrev om *ḥisba*-institusjonen der han tar for seg prinsippet om at alle muslimer skal "arbeide for det gode og motvirke det ulovlige", og mer spesifikt markedsinspektørens (*muḥtasiben*) rolle i det offentlige rom (heretter forkortes boken *al-Ḥisba*).¹⁸⁵ Hva skriver så Ibn Taymīya om imamatet i disse to verkene? Veldig lite. Man finner ingen utførlig diskusjon om imamatets karakter slik man gjør hos al-Māwardī og al-Ghazālī. I *al-Siyāsa* er det noen referanser til kalifen, spesielt én som Hassan har trukket frem for å understøtte sitt syn. Den kommer når Ibn Taymīya definerer hvem som er en "dommer":

The name judge applies to anyone who judges between two parties and pronounces a verdict, whether he be a *khalifah*, or a Sultan, a deputy (*na'ib*) or a provincial ruler (*wali*)...¹⁸⁶

Hassan leser denne oppstillingen som betegnende for maktstrukturen i mamluksultanatet, altså med kalifen først.¹⁸⁷ Men i *al-Ḥisba* er ikke kalifen nevnt i det hele tatt i en lignende diskusjon, da til og med under betegnelsen "Islamic authorities".¹⁸⁸ De aller fleste referansene til kalifen kommer i hans *salaf*-argumentasjon, han referer altså til enten umayyade- eller abbasidekalifene.

Det man finner derimot, er den noenlunde samme diskusjonen om autoritet, og hvorfor mennesket må innordne seg under en hersker. I det forrige kapittelet brukte al-Māwardī og al-Ghazālī en todelt argumentasjon da de begrunnet, for deres del, hvorfor imamatet var obligatorisk. Begge var innom at mennesket, latt til seg selv, ville korrumpere og ødelegge sin tilstedeværelse uten en leder. Men de var også nøye med at dette argumentet ikke var nok. De argumenterte med at imamatet var obligatorisk ikke bare for å forhindre denne

¹⁸⁴ Hassan, "Modern Interpretations... s. 342.

¹⁸⁵ Denne teksten er oversatt av Muhtar Holland til *Public Duties in Islam: The Institution of the Ḥisba*, Leicester. 1982, 1983. Se Vikør, *Mellom Gud og stat*, s. 186 for mer om *ḥisba* og *muḥtasib*.

¹⁸⁶ Ibn Taymīya/Farrukh, *al-Siyāsa*... s. 19.

¹⁸⁷ Mona Hassan, *Loss of Caliphate: The Trauma and Aftermath of 1258 and 1924*, Doktogradsavhandling ved Princeton University, 2009. s. 166.

¹⁸⁸ Ibn Taymīya/Holland, *al-Ḥisba*... s. 23.

naturtilstanden, men også fordi det var obligatorisk i følge åpenbaringene. Hva skrev så Ibn Taymīya om autoritet og dens begrunnelse?

Ibn Taymīya om autoritet og makt

I *al-Siyāsa* avslutter Ibn Taymīya boken med et kapittel som oversetteren har kalt for ”The Necessity for Authority”. Her gjør Ibn Taymīya det klart at det å utøve makt er en av de mest betydningsfulle og mest viktige av de religiøse pliktene. Den dualiteten mellom de verdslige og religiøse affærene som al-Ghazālī understreket kraftig er også fremtredende hos Ibn Taymīya, maktutøvelse er en forutsetning for troen og det verdslige.¹⁸⁹ Når Ibn Taymīya kommer inn på det man kan kalle det naturalistiske argumentet, det om mennesket og dets tilbøyelighet til kaos uten lederskap, så er han ikke like pessimistisk som al-Ghazālī. Al-Ghazālī mente at et lederløst samfunn ville fort gå til grunne som følge av blant annet dreping og hungersnød. Ibn Taymīya har derimot ikke det eksplisitte fatalistiske perspektivet. Han skriver:

The children of Adam cannot insure the realization of their (common) interest except by meeting together, because every one of them is in need of every other one. And when they meet together, it is inevitable for them to have a head (a chief), so that the Prophet, peace be upon him, has said: 'If three of them were on a journey, they should choose one of them as *Amir* (leader)'¹⁹⁰

Selv om det fatalistiske ikke er like tilstedeværende er Ibn Taymīya klar på at makt lett korrupperer, som følge av at de fleste mennesker vil bruke makten for å gjøre seg selv rike. Her blir faraoen trukket frem som et eksempel på den verste sorten av herskere, den som hever seg over folket og skaper kaos i landet.¹⁹¹

Den samme argumentasjonen i sitatet ovenfor finner man i *al-Ḥisba*, bare med det tillegget at lederen blir ansvarliggjort for å ”arbeide for det gode og motarbeide det onde” som jo er det gjennomgående temaet i hele denne boken.¹⁹² Men dette prinsippet er også svært fremtredende i *al-Siyāsa*, og er et nøkkelbegrep for Ibn Taymīya hva angår forventninger og plikter til herskeren. Prinsippet om å ”arbeide for det gode og motarbeide det onde” (*al-amr bi*

¹⁸⁹ Ibn Taymīya/Farrukh, *al-Siyāsa*... s. 249.

¹⁹⁰ Ibn Taymīya/Farrukh, *al-Siyāsa*... s. 249.

¹⁹¹ Ibn Taymīya/Farrukh, *al-Siyāsa*... s. 252.

¹⁹² Ibn Taymīya/Holland, *al-Ḥisba*... s. 20.

'l-mar'ūf wa 'l-nahy 'an al-munkar på arabisk) stammer fra Koranen. Frasen er siden diskutert mye i *tafsīr*-tekster, altså korankommentarer. Termen har da, som alt annet som tolkes, ikke én bestemt mening. Michael Cook har grundig redegjort for prinsippets historiske utvikling og betydning i sin *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*.¹⁹³ Her vil jeg redegjøre kort hva Ibn Taymīya la i termen.

Å "arbeide for det gode og forby det onde" er fundamentet for ummaens velferd i følge Ibn Taymīya. Men hvem sin plikt er det å utøve prinsippet, og hva betyr det? Ibn Taymīya skriver at det er en plikt for hovedsakelig de som har makten, men han siterer også Koranvers og Tradisjoner som "demokratiserer" prinsippet, det er en plikt for alle.¹⁹⁴ Hvis noen begår en synd i offentligheten så er det alles plikt å motarbeide denne handlingen.¹⁹⁵ Hvis synden blir stående uimotsagt "it will generally harm the people".¹⁹⁶ Å arbeide for det gode er å sørge for at Guds ordre som omhandler bønner, utdeling av almisser, fasting, pilgrimsferden, ærlighet og sannferdighet, lydighet til foreldre, forholdet mellom slektninger og at venne- og naboforhold er ivaretatt.¹⁹⁷ Noen av disse punktene er mer rettet mot maktholdere enn andre, for eksempel det å sørge for at alle ber, og ikke minst at de som kan blir med på *jihād*. Han skriver også at denne plikten hviler på alle sine skuldre, spesielt de som har mulighet til å gjøre en forskjell. De som har denne muligheten til å gjøre en forskjell er de som har makt, hvilket vil si at de har et enda større ansvar for å utføre denne plikten.¹⁹⁸ I *al-Ḥisba* er det tydeligere at det er herskeren som er ansvarlig for å arbeide for det gode og motarbeide det onde: "All sons of Adam, then, are bound to obey one who ordains and proscribes."¹⁹⁹ "Å arbeide for det gode og motarbeide det onde" er for Ibn Taymīya en del av styreformens *raison d'État*.

Hva da hvis herskeren ikke etterlever dette prinsippet, men er en synder og en tyrann? Var det legitimt å gjøre opprør mot ikke-fullkomne herskere? Ibn Taymīya sitt svar på dette spørsmålet er det gjennomgående svaret i politisk sunni-teori, nei. Dette er riktignok så lenge herskeren oppfyller ett krav, opprettholdelse av den rituelle bønner. Han mente at Profeten hadde bestemt at ummaen skulle utstå tyranni og ikke ta til våpen mot herskerne, dette er

¹⁹³ Michael Cook, *Commanding right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge. 2000, 2002.

¹⁹⁴ Ibn Taymīya/Farrukh, *al-Siyāsa*... s. 107-108. Michael Cook etterlyser en diskusjon hos Ibn Taymīyas om hans syn på kvinners rolle i å "arbeide for det gode og motarbeide det onde", noe Ibn Taymīyas referanse til 9:71 i Koranen kan belyse. "He has said too: 'The believers, men and women, are Auliya' (helpers) of one another, they enjoin good and forbid the wrong'" skriver Ibn Taymīya.

¹⁹⁵ Det skal gjøres på én av tre måter, enten med hånden, tungen og med/eller hjertet. Se Cook, *Commanding Right*... s. 153.

¹⁹⁶ Ibn Taymīya/Farrukh, *al-Siyāsa*... s. 108.

¹⁹⁷ Ibn Taymīya/Farrukh, *al-Siyāsa*... s. 109.

¹⁹⁸ Ibn Taymīya/Holland, *al-Ḥisba*... s. 23.

¹⁹⁹ Ibn Taymīya/Holland, *al-Ḥisba*... s. 20.

”one of the principles of the People of the Sunna and Community”.²⁰⁰ Det å gjøre opprør var noe sekterisk, *mu‘tazila* så for eksempel dette som sin religiøse plikt.²⁰¹ Ibn Taymīya mente at ummaen måtte tåle den urettferdigheten og undertrykkelsen fra herskerne, fordi det å gjøre opprør vil forverre situasjonen til alle involverte. Istedenfor vektla han tålmodighet, og siterte tre Koranvers der tålmodighet er sentralt.²⁰²

Hvem har makten?

Hvem er det da, i følge Ibn Taymīya, som har et større ansvar for å arbeide for det gode og motarbeide det onde og man må potensielt ha tålmodighet med, hvem er herskerne? På dette punktet skiller Ibn Taymīya seg fra al-Māwardī og al-Ghazālī. Selv om al-Māwardī autonome guvernør og al-Ghazālī stadig mer innflytelsesrike sultan var tilstede i deres teorier, så var fortsatt imamen statsoverhodet. Hos Ibn Taymīya i *al-Siyāsa* finner man en annen, eksplisitt definisjon på hvem herskerne er: ”The rulers are of two classes: the *amirs* (leaders) (of political authority) and the learned men (in the Law).”²⁰³

Det samme skriver han i *al-Ḥisba*:

’Those who hold command’ are those who wield authority and possess it, they are the ones who govern people. Such knowledge is shared by men of authority and power and men of knowledge and theological learning. Those in command are of two classes, therefore: the scholars (*‘ulamā’*) and the captains (*umarā’*).²⁰⁴

Det som først må kommenteres med Ibn Taymīyas definisjon av herskerne er hva han ikke nevner. I både *al-Siyāsa* og *al-Ḥisba* er det ingen referanser til imamen når han diskuterer hvem som har makten, hvilket må sies svekker Hassans argument om imamatets relevans i Ibn Taymīyas politiske teori. Dog, man skal fortsatt være forsiktig med å avskrive Hassan og imamatet helt. Kalifen var jo en tilstedeværende figur i mamlukksultanatet, riktignok i en annen rolle enn hva han hadde på 800- og 900-tallet. Det er naturligvis en mulighet for at kalifen var et implisitt fundament i Ibn Taymīyas teori. Det potensielt implisitte er også hva al-Azmeh peker på i diskusjonen om al-Māwardī teori i forrige kapittel når han skriver at

²⁰⁰ Ibn Taymīya/Holland, *al-Ḥisba*...s. 125.

²⁰¹ Ibn Taymīya/Holland, *al-Ḥisba*... s. 79.

²⁰² Ibn Taymīya/Holland, *al-Ḥisba*... s. 126.

²⁰³ Ibn Taymīya/Farrukh, *al-Siyāsa*... s. 244. Parantesene er oversetterens.

²⁰⁴ Ibn Taymīya/Holland, *al-Ḥisba*... s. 116.

imamens ubestridte herskerrolle var implisitt. Å ta utgangspunkt i det implisitte fører fort analysen inn i det hypotetiske, hvilket man burde unngå. For Ibn Taymīya, så er ikke imamen en eksplisitt maktfaktor i verken *al-Siyāsa* eller *al-Ḥisba*.

Når det gjelder de han faktisk nevner, så er det først og fremst en stadfestelse av den historiske situasjonen at emirene (ar. fl. *umarāʿ*) er tatt med i hans definisjon.

Mamlukkemirene utgjorde en betydelig del av mamlukksultanatets embetsstruktur og var naturligvis maktholderne i mamlukksultanatet. Det er den andre gruppen Ibn Taymīya nevner som er mest interessant, nemlig *ʿulamāʿ*, de religiøse lærde. Var det slik at mamlukksultanatet var en militær-teokratisk styreform med en maktfordeling mellom soldater og de religiøst lærde? Dette spørsmålet må forbli stående til neste kapittel som bygger på kildemateriale som kan besvare dette empirisk. Det som kan besvares her er hvilken funksjon Ibn Taymīya mente at *ʿulamāʿ* hadde i sultanatet, hvilket kan hjelpe å forstå hvorfor han inkluderer de i sin definisjon av de som har makten.

***ʿulamāʿ* og deres rolle**

I mamlukksultanatet var ikke *ʿulamāʿ* hvem som helst, de tilhørte eliten. De var ikke like eksklusive som mamlukkene. Jonathan Berkey skriver: ”The ulama by no means formed an impregnable caste, set apart by ethnicity or heredity”, men like fullt så var de skilt fra allmuen: ”...by their training they did constitute one element of the *khāṣṣa*, the ’special people’...”.²⁰⁵ Ira Lapidus reserverte derimot *khāṣṣa* til mamlukkeliten, og plasserte *ʿulamāʿ* mellom mamlukkeliten og den generelle befolkningen i den kategorien han kaller for ”notables” (*al-aʿyān*).²⁰⁶ Kategoriseringer som dette vil aldri bli helt nøyaktige, poenget er her uansett å vise at *ʿulamāʿ* var av betydning i mamlukksultanatet.

De var den religiøst lærde eliten som var ansvarlige for å holde ved like og undervise i de religiøse skriftene.²⁰⁷ De var som regel rettslærde, og kunne holde stillinger som dommere og jurister, bønneledere, lærere, akademikere, koranresitatører, funksjonærer ved moskéer og mer. Som Lapidus skriver, var deres fremste oppgave å: ”...preserve the knowledge of the

²⁰⁵ Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*, Princeton. 1992. s. 184.

²⁰⁶ Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge. 1967, 1984, 2008. s. 80.

²⁰⁷ Berkey, *The Transmission...* s. 13.

divine will, and to sustain the community as an Islamic community and give it religious and moral guidance.”²⁰⁸

Ibn Taymīya var naturligvis selv en del av ‘*ulamā*’, noe man må ta med seg i diskusjonen om ‘*ulamā*’s plass i hans politiske teori. Ibn Taymīya refererer ikke direkte til ‘*ulamā*’ som makthavere utenom i de to ovennevnte sitatene, de tilfellene der ‘*ulamā*’ refereres til fremtrer de som rådgivere for herskeren. I *al-Siyāsa* skriver han at når herskeren blir rådet til å følge Koranen og Profetens *sunna* i en sak – så burde han ta rådet til følge.²⁰⁹ Hvis det var uenighet om en sak blant juristene burde herskeren følge den som hadde en mening som var nærmest Koranen og Profetens *sunna*. Et annet sted i boken henviser han seg til rådgiverene, og siterer Ibn Ḥanbal og Profeten på at det å gi råd til herskerene er noe som er bra for troen, og ikke minst noe Allah ønsker.²¹⁰ Ibn Taymīya spesifiserer ikke hvem som skal gi gode råd, alle muslimer var ansvarlige for å yte sitt for ummaens beste. Men det er klart at ikke alle muslimer hadde kunnskap til det, og således var ‘*ulamā*’ i en særegen posisjon til å gi råd. Akkurat dette punktet er trekker Ibn Taymīya selv frem i *al-Ḥisba*:

Although this work of preservation is incumbent on the Community in general and on a sufficient number of them at any time, and is to some extent a duty of each individual since some knowledge is a personal necessity for the Muslim, nevertheless the obligation rests on the people of learning who are entrusted with it or make their living by it – individually and as a class – more than it rests on others.²¹¹

For Ibn Taymīya var den verdslige autoriteten tett knyttet til *dīn*, troen. *Dīn* var på sin side avhengig av den verdslige autoriteten. ‘*Ulamā*’ sin rolle var da å sørge for at den verdslige autoriteten ikke handlet i strid med Koranen og Profetens *sunna*, slik at det verdslige dannet fundamentet for troen.²¹² ‘*Ulamā*’ er slik en meget viktig brikke i Ibn Taymīyas teoretiske, og muligens idéelle styreform. Inntrykket som etterlates i *al-Ḥisba* og *al-Siyāsa* er at det viktigste ikke nødvendigvis er hvem som har makten, men at herskerene skal bruke sin makt til å sørge for ro og orden slik at troen beskyttes og støttes.

²⁰⁸ Lapidus, *Muslim Cities...* s. 107.

²⁰⁹ Ibn Taymīya/Farrukh, *al-Siyāsa...* s. 244-245.

²¹⁰ Ibn Taymīya/Farrukh, *al-Siyāsa...*

²¹¹ Ibn Taymīya/Holland, *al-Ḥisba...* s. 131.

²¹² Ibn Taymīya/Farrukh, *al-Siyāsa...* s. 256-257. Han mener også at det verdslige kan være med på å “perfeksjonere” troen.

I *al-Hisba* skriver han at de ulike maktposisjonenes (ikke spesifisert hvilke posisjoner) kjennetegn er forskjellige i uttrykk, omstendigheter og i skikk og bruk, og at de ikke er definert av *sharīʿa*en.²¹³ Han skriver også at jurisdiksjonen mellom det militære og det rettslige heller ikke er klart definert, interessesfærene var omskiftelige. I sammenheng med dette gir Ibn Taymīya en relativt sjelden kommentar til sin samtid som viser, i motsetning til hans påstand om omskiftelig jurisdiksjon, hvilke saker militæret og det judisielle respektivt tok seg av. Han skriver at det militære i Egypt og Syria hadde tatt ansvaret for *ḥudūd*-straffene, hvilket var et av al-Māwardī's syv krav til hans kalif, mens det judisielle utelukkende forholdt seg til saker med dokumentarisk bevis.²¹⁴ Militæret, mamlukkene, utførte altså straffene som er skrevet i Koranen (amputasjon for eksempel). Mens det judisielle, dommerstanden, tok seg av Guds rettigheter, *ḥuqūq*. I tillegg var de ansvarlige for administrasjon av *wuqūf*, såkalte fromme legater og saker relatert til foreldreløse.²¹⁵ Her kan man spore regimekritikk hos Ibn Taymīya:

In other countries, like the Maghrib, the military authority has no jurisdiction whatever, its function being merely to execute decrees of the judiciary. This is more in accord with the ancient practice (*sunna*).²¹⁶

Samtidig som denne kommentaren går i mot hans påstand om omskiftelige interessesfærer for det militære og judisielle, så kan man – med Ibn Taymīyas forkjærlighet til ”the ancient practice” i minne – tolke kommentaren som et ønske fra Ibn Taymīyas side om at *ḥudūd*-straffene var de rettslærdes ansvar. På tross av at denne juridiske uenigheten er inntrykket som sagt at Ibn Taymīya ga sin støtte til herskerne så lenge de ivaretok religionens prinsipper. Dette burde ikke være overraskende tankegods fra en som Ibn Taymīya. Men faktisk er det slik at Ibn Taymīya flere steder sier at det er et prinsipp som trumfer religion, nemlig rettferdighet.

²¹³ Ibn Taymīya/Holland, *al-Hisba*... s. 24.

²¹⁴ Ibn Taymīya/Holland, *al-Hisba*... s. 25.

²¹⁵ *Wuqūf* (ar. s. *waqf*) er et legat som er gitt til Gud, der overskuddet går til veldedige formål. Eksempelvis kan en rik emir opprette en butikk som *waqf*, der grunnleggeren spesifiserer i et dokument (*waqfiya*) hva som skal skje med overskuddet. Det kan for eksempel gå til innkjøp av brød for fattige som holder til nært butikken. Se Vikør, *Mellom Gud og stat*... s. 300-304 for mer om *waqf*.

²¹⁶ Ibn Taymīya/Holland, *al-Hisba*... s. 25.

En rettferdig styreform

Tidligere i dette kapittelet har jeg referert til Ibn Taymīyas vektlegging av å velge den rette personen for offentlige embeter. Dette temaet utgjør store deler av *al-Siyāsas* første del. Ibn Taymīya gjør det klart at hvis et offentlig embete besettes av en mindre kvalifisert person når det er en bedre kvalifisert tilgjengelig, er den ansvarlige en forræder i Allah og Profetens øyne. Han lurer Allah, Profeten og muslimene i sin helhet.²¹⁷ For Ibn Taymīya var de offentlige embetenes funksjon blant annet å ”try to reform the religious life of the people” hvilket krever den mest kvalifiserte i hvert enkelt embete.²¹⁸ Den som er ansvarlig for at den rette velges til de enkelte embetene er herskeren, som må sørge for at hans embetsmenn er utpekt på rett grunnlag, og ikke minst være rettferdig selv. Flere steder siterer Ibn Taymīya Tradisjoner som understreker at den viktigste kvaliteten en hersker må ha er rettferdighet. ”One day in office of a just ruler is better than sixty years of worship”, og ”The most beloved in the eyes of Allah is the just ruler, and the most hateful in His eyes is the unjust ruler” er to eksempler på Tradisjoner som understreker den rettferdige herskerens rolle i *al-Siyāsa*.²¹⁹ I *al-Ḥisba* er det mer klart at rettferdighet er viktigere enn troen:

The affairs of men in this world can be kept in order with justice and a certain connivance in sin, better than with pious tyranny. This is why it has been said that God upholds the just state even if it is unbelieving, but does not uphold the unjust state even if it is Muslim.²²⁰

Denne argumentasjonen minner om al-Ghazālīs, at orden i de verdslige affærene var essensielt for at religionen var ivaretatt. I dette verdensbildet plasserte al-Ghazālī imamen og sultanen som garantister og beskyttere for det verdslige og det religiøse. Hos Ibn Taymīya er derimot imamen fraværende i denne diskusjonen, men referanser til ”herskeren” finner man i *al-Siyāsa*. I *al-Ḥisba* argumenterer han på et til dels høyere nivå enn herskeren, han mener at ”the state” som oversetteren har kalt det, ikke kan unnvære å være rettferdig. Han mener også at verden kan utstå ”with justice and unbelief, but not with injustice and Islam”.²²¹

²¹⁷ Ibn Taymīya/Farrukh, *al-Siyāsa*... s. 5-6.

²¹⁸ Det kommer ikke frem hvorfor folkets religiøse liv må reformeres. Ibn Taymīya/Farrukh, *al-Siyāsa*... s. 32.

²¹⁹ Ibn Taymīya/Farrukh, *al-Siyāsa*... s. 33.

²²⁰ Ibn Taymīya/Holland, *al-Ḥisba*... s. 95.

²²¹ Ibn Taymīya/Holland, *al-Ḥisba*... 95.

Hvordan skal man tolke Ibn Taymīyas understreking av rettferdighetens fremstående plass i hans teori? Legger man til grunn at imamen ikke lenger var ummaens "saving vehicle" som Crone skrev, og dermed ikke var tilstedeværende som religionens forkjemper, beskytter og garantist slik han var for ummaen i al-Māwardī's teori, så åpner det for at herskerrollen i Ibn Taymīyas teori fikk andre funksjoner. Imamen var i pre-sultanatperioden garantisten for at juridiske avgjørelser var gyldige, slik som tidligere vist, både al-Māwardī og al-Ghazālī også mente.²²² En slik debatt er ikke tilstedeværende hos Ibn Taymīya, som også er et tegn på at herskeren og ummaen ikke er like tett sammenvevd som hos i hvert fall al-Māwardī. Selv om herskeren var en synder og "has no share in the rewards of the Hereafter", så godtok Ibn Taymīya dette så lenge styret hans var rettferdig. Ved å "frigjøre" ummaens religiøse avhengighet fra herskeren, så åpnet det seg et vakuum som kan være med på å forklare Ibn Taymīyas plassering av 'ulamā' på toppen av makthierarkiet sammen med mamlukkene. I stedet for imamen som ummaens religiøse garantist slik som hos al-Māwardī, så er det mulig at Ibn Taymīya reserverte dette ansvaret til sin egen gruppe, 'ulamā'.

Ibn Taymīyas vektlegging på rettferdighet begrunner han selv: "The reason for all this is that justice is the universal order of things. So when worldly administration is just, it works...".²²³ Det blir ikke helt klart hva han mener med at den verdslige administrasjonen "fungerer" når den er rettferdig, men det er tydelig at rettferdighet er en grunnpilar i Ibn Taymīyas teori. Fra Ibn Taymīyas, til dels nyskapende, infløkte, og religioninspirerte teori vil jeg nå ta for meg den neste og siste teoretikerens, Ibn Khaldūn, synspunkter på de temaene som er blitt diskutert hos al-Māwardī, al-Ghazālī og Ibn Taymīya.

Oppsummering av kapittel 3.

I dette kapitlet har Ibn Taymīyas tekster vist at det var en kontinuitet i den sunittiske politiske teorien. Man finner enkelte argumenter som går igjen fra al-Māwardī til Ibn Khaldūn, som for eksempel det naturalistiske argumentet som for alle fire teoretikere begrunner behovet for sosial organisering. Men som man kunne forvente er det også forskjeller. Om hvorvidt Ibn Taymīya regnet imamatet som dødt eller ikke råder det uenighet om. I min analyse av Ibn Taymīya, som ikke gir klare svar i den ene retningen eller den andre, er det i hvert fall klart at han er den teoretikeren som skiller seg mest ut i fra de andre tre. Til

²²² Se side s. 6 for al-Māwardī og s. 19, note 81 for al-Ghazālī i kapittel 3.

²²³ Ibn Taymīya/Holland, *al-Ḥisba*... s. 95.

diskusjonen om hans syn på imamatet så fremgår det av min analyse at han ikke forholder seg nevneverdig til imamatet som en styreform i verken *al-Siyāsa* eller i *al-Hisba*. Det er kanskje på grunn av sjangermessige forhold at han ikke drøfter imamatet, men inntrykket som deler av hans verk etterlater seg er at han skrev mer direkte til sin egen situasjon. Spesielt hans definisjon av hvem maktholderene i samfunnet var peker på dette. Hans maktdeling mellom emirene og *‘ulamā’* vil bli tatt opp og etterprøvd så langt det lar seg gjøre i kapittel 5. Den kraftige understrekingen av at styret må være rettferdig er også interessant og noe som jeg vil ta opp i det neste kapittelet. Var Ibn Taymīyas engasjement for rettferdighet også delt av mamlukkeliten?

Kapittel 4 - Ibn Khaldūn

Innledning:

Fire år etter Ibn Taymīyas død i 1328 ble Ibn Khaldūn født i Tunis.²²⁴ Ibn Khaldūns berømmelse og popularitet blant forskere er viden kjent. I *Encyclopaedia of Islam* (2. utg.) er han omtalt som "one of the strongest personalities of Arabo-Muslim culture in the period of its decline." av M. Talbi.²²⁵ Den mest siterte hyllesten stammer nok derimot fra Arnold Toynbee som mente at *al-Muqaddima* var det viktigste verket tilknyttet universalhistoriesjangeren som han selv skrev i. I det innledende essayet til den norske oversettelsen av *al-Muqaddima* omtaler oversetteren Magid al-Araki Ibn Khaldūn som en original og genuin tenker og forfatter.²²⁶ Det faktum at et verk fra 1300-tallets Nord-Afrika er kommet i norsk oversettelse syv århundrer senere er nok et bevis på Ibn Khaldūns og hans *al-Muqaddimas* popularitet. Populariteten til *al-Muqaddima*, som altså er en introduksjon til hans *kitāb al-ʿIbar* (oversatt som *Boken om lærdommene*), stammer hovedsakelig fra Ibn Khaldūns nyskapende, dyptgripende analyse om sivilisasjoners vekst og fall. I tillegg til de overgripende analysene har han også inkudert diskusjoner som er av lignende karakter som hos de tre foregående teoretikerne, nemlig hans kapittel om "dynastier, kongestyre, kalifatet, makstrukturer og forhold i forbindelse med alt dette."²²⁷ Før analysen vil jeg, som i de foregående diskusjonene, begynne med en biografisk del om Ibn Khaldūn. I denne biografiske biten om Ibn Khaldūn kommer fokuset til å være på hans tid i Egypt, altså fra 1382 til hans død i 1406 av hensyn til oppgavens rom og tid. Men et overblikk over hans yrkesliv frem til 1382 vil bli presentert her.

²²⁴ Hans fulle navn er Abū Zayd ʿAbdu al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Khaldūn al-Ḥaḍramī.

²²⁵ M. Talbi, "Ibn Khaldūn" i *EI*²

²²⁶ Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah: Boken om lærdommene, med en introduksjon til verdens historie* (oversatt av Magid al-Araki), vol. I. Oslo. 2012. s. lix. Her finner man også referansen til Toynbees sitat, på s. xxiii.

²²⁷ Denne kapittelinnstillingen er ikke Ibn Khaldūns egen, den stammer fra Franz Rosenthals oversettelse som kom på engelsk i 1967 og som er blitt videreført i den norske oversettelsen til al-Araki.

Ibn Khaldūn før han kom til Egypt

Ibn Khaldūns familie var opprinnelig fra Jemen,²²⁸ men ble senere del av det mauriske aristokratiet i Sevilla etter at de flyttet dit etter den mauriske erobringen av Andalus i 711. På grunn av den pågående ”*reconquistaen*” på Den iberiske halvøy emigrerte Khaldūnerne til dagens Tunisia på midten av 1200-tallet.²²⁹ I Tunisia var det ḥafṣidene (1228-1574) som regjerte, et dynasti som også skulle bli Ibn Khaldūns første arbeidsgiver. Som med Ibn Taymīya, hadde også Ibn Khaldūn en far som var en kjent lærd og som sørget for at sine barn fikk en god utdanning.²³⁰ Han hadde flere lærere, blant dem faren hans. Han studerte flere emner, naturligvis Koranen og Tradisjonene, islamsk lov og historie, men også medisin, litteratur, matematikk og filosofi.²³¹ Allen Fromherz som nylig har gitt ut en bok om Ibn Khaldūns liv og virke vektlegger at Ibn Khaldūn ikke studerte ved en madrasa og var dermed ”not exposed directly to the indoctrination and controlled knowledge found in the madrasas.” som han sier det.²³² Nå kan det nok diskuteres i hvor stor grad madrasaen var et maktpolitisk verktøy, men poenget er at Ibn Khaldūns utdanning var preget av omskiftelighet, akkurat som hans yrkesliv senere. Man skulle reise rundt for å komme i kontakt med lærde som kunne undervise en, ”Traveling in quest for knowledge and perfection through meeting authoritative teachers and having contact with scholarly personalities.” var hans studieteknikk.²³³

Han var blitt sytten år i det nærmest universelt kjente årstallet 1349, da han opplevde det som skulle bli den første av flere tragiske hendelser. Svartedøden tok som kjent livet av mange, blant pestens ofre var Ibn Khaldūns foreldre og store deler av hans familie.²³⁴ Fromherz tilskriver Ibn Khaldūns kjølige distanse til verdenshistoriens hendelser som følge av hans personlige tragedier, hvilket kan synes å være en rimelig antakelse.²³⁵ Fromherz beveger seg dog, ofte over grensen for hva man rimelig kan anta om Ibn Khaldūns følelsesliv.²³⁶

²²⁸ Som Ibn Khaldūns navn og det tilhørende nisba-adjektivet ”al-Ḥaḍramī” viser til, området Ḥaḍramawt i dagens Jemen.

²²⁹ M. Talbi, ”Ibn Khaldūn” i *EI²*

²³⁰ Ibn Khaldūn, Magid al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. xvi-xvii.

²³¹ Allen Fromherz, *Ibn Khaldun: Life and Times*, Edinburgh. 2010. s. 44.

²³² Fromherz, *Ibn Khaldun...* s. 46.

²³³ Ibn Khaldūn sitert i Fromherz, *Ibn Khaldun...* s. 48.

²³⁴ M. Talbi, ”Ibn Khaldūn” i *EI²*

²³⁵ Fromherz, *Ibn Khaldun...* s. 41.

²³⁶ Han er for eksempel meget (for?) velinformert når han skriver: ”He [Ibn Khaldūn] got off the boat and startet walking through the streets. The variety and richness of the city [Kairo] was dizzying.” uten å gi henvisninger til hvor Ibn Khaldūn kan ha skrevet dette. Se Fromherz, *Ibn Khaldun...* s. 97.

Hans profesjonelle liv begynte i stillingen som kalligraf ved sultanens hoff i Tunis.²³⁷ Men han ble ikke lenge i denne stillingen, og forlot både den og Tunis til fordel for Fez, merinidenes (1269-1420) hovedstad. I Fez kom han i kontakt med merinidesultanen Abū ʿInān (d.1358). Ibn Khaldūn ble en del av sultanens litterære sirkel og senere en del av hans sekretæriat, men denne stillingen var heller ikke tilfredsstillende nok for Ibn Khaldūn. En slik stilling var ”ikke i familietradisjonen”.²³⁸ Den ambisiøse sultanen Abū ʿInān var preget av frykten for å miste makten, og da han fryktet at Ibn Khaldūn støttet en av hans rivaler ble veien til fengsel kort for Ibn Khaldūn. Han satt i fengsel i to år, til han ble løslatt av den avdøde Abū ʿInāns sønn i 1358.²³⁹

I det omskiftelige politiske landskapet så ble derimot også Abū ʿInāns sønn, al-Saʿid og hans regent kastet kort etter Ibn Khaldūns løslatelse. Denne gangen var faktisk Ibn Khaldūn involvert i kuppet.²⁴⁰ Han påvirket (i følge seg selv) også utfallet med valget av den nye sultanen, som ble Abū Sālim.²⁴¹ Under Abū Sālim hadde Ibn Khaldūn flere stillinger, som sekretær av kanselliet (*kitābat al-sirr wa 'l-tarsīl*), hoffpoet og som *mazālim*-dommer.²⁴² I 1360 ble Abū Sālim kastet, og Ibn Khaldūn ytret flere ganger ønsket om å reise tilbake til Tunis. Reisen ble etter hvert innvilget, men Ibn Khaldūn reiste til sine forfedres hjemland istedenfor Tunis. Fra 1362 til 1365 var han i Granada der han arbeidet for Muhammad V (d. 1391) og møtte Pedro den grusomme i Sevilla (d. 1369). Bakgrunnen for møtet med den kristne kongen Pedro var at Ibn Khaldūn ble utpekt som Muhammad Vs utsending, ansvarlig for å mekle en fredsavtale mellom de to.²⁴³ Pedro var tydeligvis interessert i å beholde Ibn Khaldūn ved sitt hoff, han tilbød Ibn Khaldūn sine forfedres eiendommer og land i Sevilla i bytte mot hans permanente tilværelse og tjenester.²⁴⁴ Ibn Khaldūn takket nei til dette tilbudet, av årsaker som er ukjente.²⁴⁵ Ved Muhammad Vs hoff hadde Ibn Khaldūn knyttet

²³⁷ Fromherz, *Ibn Khaldun...* s. 60. I Talbis artikkel om Ibn Khaldūn i *EF*² står det at Ibn Khaldūn tok denne stillingen i Fez under sultan Abū Ishāq. Men det var Abū ʿInān og hans merinider som hadde makten i Fez, og som ville bli Ibn Khaldūns neste arbeidsgiver.

²³⁸ Dette skrev han i hans selvbiografi *Taʿrif* som finnes på arabisk og på fransk. *Taʿrif* er så langt jeg har observert hovedkilden til hans fleste biografier i ettertid. Biten om at sekretæriatstillingen ikke var i familietradisjonen er hentet fra Talbi, “Ibn Khaldun” i *EF*².

²³⁹ Fromherz, *Ibn Khaldun...* s. 65.

²⁴⁰ Fromherz, *Ibn Khaldun...* s. 66.

²⁴¹ Han møtte lederne av merinideklanene og “dyttet” dem i retning av Abū Sālim. Fromherz, *Ibn Khaldun...* s. 66.

²⁴² *Mazālim*-domstolen er regnet som sultanens domstol. Denne domstolen vil bli grundigere presentert i neste kapittel.

²⁴³ Fromherz, *Ibn Khaldun...* s. 71.

²⁴⁴ Erling Hammershaimb, *Ibn Khaldun: Arabisk historieskriver og statsmand 1337-1406* (sic), København. 1982. s. 10-11.

²⁴⁵ Det spekuleres i sekundærlitteraturen om at det var hans religiøse overbevisning som gjorde at han ikke kunne tillate seg å arbeide for en kristen konge, se Hammershaimb, *Ibn Khaldun...* s. 11. Fromherz er også med

vennskapsbånd med hans visir, Ibn al-Khaṭīb som skulle bli en livslang venn. Men i takt med Ibn Khaldūns økende innflytelse og popularitet hos Muhammad V, så steg også rivaliseringen mellom Ibn al-Khaṭīb som jo var Muhammad Vs øverste embetsmann og Ibn Khaldūn.²⁴⁶

Man kan regne med at Ibn Khaldūn etter hvert begynte å bli en kjent figur i Maghreb hvilket gav ham flere arbeidsmuligheter. Hans tid på Den iberiske halvøy var slutt i 1365, da han fikk et jobbtilbud av en tidligere bekjent fra Fez, som nå hadde fått sitt eget sultanat i Bējaia i dagens Algerie. Sultan Abū ° Abd Allāh Muḥammad tilbød Ibn Khaldūn stillingen som *ḥājib* (kammerherre), hvilket var det viktigste embetet under sultanen.²⁴⁷ Erling Hammershaimb skrev i 1982 at:

Den følgende halve snes år blev yderst vanskelige for I. Kh. Han måtte ustandselig tage i betragtning, om de stillinger, han beklædte, var varige, dels på grund af magtavernes usikre position, dels på grund af misundere, når han selv havde fremgang.²⁴⁸

Abū ° Abd Allāh Muḥammad døde kort tid etter at Ibn Khaldūn ble innsatt. Ibn Khaldūn nøt ikke den samme velviljen hos den avdøde sultanens barn og nye makthavere, og forsøkte nok en gang å rake sine egne kastanjer ut av ilden ved å distansere seg fra det politiske livet, som han tydeligvis hadde fått nok av. Rosenthal skriver at han ville komme seg ut av "the morass of politics", ut av politikkens hengemyr.²⁴⁹ Han søkte tilflukt hos arabiske beduiner, men det tok ikke lang tid før han fikk et nytt jobbtilbud fra Abū Ḥammū av Tlemcen. Han takket nei, og sendte sin bror istedet. Årsakene til hans avslag er gjengitt i Talbis artikkel:

I was in fact cured of the temptation of office. Furthermore I had for too long neglected scholarly matters, I therefore ceased to involve myself in the affairs of kings and devoted all my energies to study and teaching.²⁵⁰

på det religiøse argumentet, i tillegg skriver han at Ibn Khaldūn var meget bevisst på hvor omskiftelig makten var, han kunne fort havne i unåde. Se Fromherz, *Ibn Khaldun...* s. 72. I Franz Rosenthals biografiske bit om Ibn Khaldūn understreker han at Ibn Khaldūn aldri var eksplisitt på at religion var en faktor i hans avgjørelse. Se Ibn Khaldūn/Franz Rosenthal, *The Muqaddimah* (oversatt til engelsk av Franz Rosenthal), vol. I. New York. 1958, 1967. s. xlix.

²⁴⁶ Også i denne sammenhengen inntar Fromherz stillingen som den allvitende forfatteren: "Ibn Khaldun's experience at the Marinid court had taught him to read the signs of intrigue. After observing little more than the reserved facial expressions of Ibn al-Khatib, he saw his plans for a comfortable life in Granada disintegrate." Se Fromherz, *Ibn Khaldun...* s. 74.

²⁴⁷ Talbi, "Ibn Khaldun" i *EF*².

²⁴⁸ Hammershaimb, *Ibn Khaldun...* s. 11.

²⁴⁹ Ibn Khaldūn/Rosenthal, *The Muqaddimah...* s. li.

²⁵⁰ Talbi, "Ibn Khaldun" i *EF*².

I Fez var merinidene på vei til å bli mektige på ny, under sultan °Ābd al-°Azīz. Ibn Khaldūns forhold til merinidene var ikke det beste på grunn av fortidens hendelser med kupp og lignende.²⁵¹ Han prøvde å unnslipe merinidene ved å flykte tilbake til Den iberiske halvøy, men ble stoppet og ble etter hvert tatt til Fez, nok en gang for å arbeide for en ny sultan. Etter en turbulent tid i Fez klarte han og familien å reise til Oranprovinsen i Algerie rundt 1375. Her bodde de under beskyttelse av arabiske beduiner. Det var her at *al-Muqaddimas* førsteutkast ble ferdig i 1377.²⁵²

Ibn Khaldūn i Egypt

Etter hans ”hvileår” fra politikken reiste han tilbake til Tunis for å jobbe under hafsiden Abū al-°Abbas. Her jobbet han for hafsidesultanen fra 1378 til 1382. Her skrev han også det første bindet av *kitab al-°Ibar*. Han underviste også, og trakk etter hvert flere elever enn den eldre og høyt ansette mālikījuristen Ibn °Arafah al-Warghamī (d. 1401).²⁵³ Akkurat som det sykliske livet til sivilisasjonene i hans teori, var hans profesjonelle karriere også preget av vekst og fall, eller nyansettelser og flukt i hans tilfelle. Ibn Khaldūn begynte å frykte at sultanen ville vende seg i mot han, samtidig som at Ibn °Arafah startet intriger mot ham gjorde at han nok en gang søkte en utvei.²⁵⁴ I 1382 bød sjansen seg da han fikk tillatelse til å foreta sin *ḥajj*, pilegrimsreisen til Mekka. Han gikk ombord på et skip i Tunis havn som skulle til Alexandria.²⁵⁵

Han kom til Kairo i begynnelsen av 1383. Walter J. Fischel skrev i 1967 en monografi om Ibn Khaldūns tid i Egypt, *Ibn Khaldūn in Egypt*. Her gir han en noe mer sober antakelse enn hva man finner hos Fromherz om hva Ibn Khaldūns første inntrykk av Kairo kunne være ”The immediate impression that Cairo made on Ibn Khaldūn must have been indeed overwhelming”.²⁵⁶ Kort tid før Ibn Khaldūns ankomst hadde *baḥrī*-linjen av mamlukksultaner, som hadde styrt Egypt fra rundt 1250 til 1382, blitt brutt av innsettelsen av Barqūq (d. 1399). Barqūq og hans etterkommere (med unntak av hans nærmeste etterfølger) kalles for *būrjī*-linjen (eller den tsjerkessiske-linjen som følge av deres tsjerkessiske

²⁵¹ Ibn Khaldūn/Rosenthal, *The Muqaddimah...* s. lii.

²⁵² Ibn Khaldūn/Rosenthal, *The Muqaddimah...* s. liii.

²⁵³ Ibn Khaldūn/Rosenthal, *The Muqaddimah...* s. lvii.

²⁵⁴ Talbi, “Ibn Khaldun” i *ET*²

²⁵⁵ Ibn Khaldūn/Rosenthal, *The Muqaddimah...* s. lvii.

²⁵⁶ Walter J. Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt: His Public Functions and His Historical Research (1382-1406)*, Berkely. 1967. s. 18.

avstamning). Baḥrīene fikk sitt navn etter deres garnison var på Rhodaøyen i Nilen (Nilen på arabisk er Baḥr al-Nil). Burjīene holdt til i citadellet (ar. burj) i Kairo.

Det tok ikke lang tid før Ibn Khaldūn begynte å få kontakter ved mamlukkhoffet. Han ble kjent med emiren Alṭunbughā al-Jūbānī (d. 1395) som var *amīr al-majlis*, emir av rådet. Robert Irwin plasserer dette embetet etter den øverste lederen av militæret (*atābak al-^cAsākir*) og etter emiren av våpnene (*amīr Silāh*).²⁵⁷ Denne emiren ble bindeleddet mellom det som skulle utvikle seg til å bli et livslangt vennskap, kanskje med et lite opphold etter at sultanen blir avsatt i 1389, mellom Ibn Khaldūn og sultan Barqūq.²⁵⁸ I følge Fischel var Barqūq meget vennlig mot Ibn Khaldūn, gav ham tillit og støtte, fri tilgang til seg selv og et stort stipend, hvilket var den vanlige måten akademikere ble lønnet på.²⁵⁹ Et direkte eksempel på Barqūq og Ibn Khaldūns vennskap er at Barqūq personlig anmodet hafsidesultanen Abū al-^cAbbas om å la Ibn Khaldūns familie komme til Kairo. Fromherz spekulerer i at hafsidesultanen holdt på familien til Ibn Khaldūn som et insentiv for hans tilbakekomst.²⁶⁰ Barqūq hedret sin venns ønske og sendte et brev til al-^cAbbas. Brevet hadde en nærmest umiddelbar effekt, familien var snart på en båt på vei til Egypt. Men denne tilsynelatende lykkelige episoden fikk en tragisk slutt, skipet forliste og Ibn Khaldūn mistet sin kone og fem døtre.²⁶¹ Familietragedien han opplevde gjorde ikke at han søkte seg bort i fra Egypt. Kairo ble hans hjem til hans død i 1406. I løpet av hans tjuetre år i byen besatte han flere stillinger og var, karakteristisk nok, involvert i flere intriger.

Ibn Khaldūn som akademiker i mamlukksultanatet

Hans første beskjeftigelse var ved et av, hvis ikke det største læresetet innen sunniislam, al-Azhar-universitetet. Universitetet ble opprettet under fatimidene på 900-tallet, naturligvis som et shī^oittisk læresetet. Al-Azhar ble så neglisjert av fatimidenes etterfølgere ayyubidene, men ble revitalisert under Baybars på andre halvdel av 1200-tallet.²⁶² Barqūq utpekte Ibn Khaldūn

²⁵⁷ Robert Irwin, "Factions in medieval Egypt" i *Mamlūks and Crusaders: Men of the Sword and Men of the Pen*, 2010. Surrey. s. 232. Artikkelen kom først ut i *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2. 1986. London.

²⁵⁸ Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt...* s. 20.

²⁵⁹ Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt...* s. 20.

²⁶⁰ Fromherz, *Ibn Khaldun...* s. 99.

²⁶¹ Fischel skriver at ingen utenom én overlevde (*Ibn Khaldūn in Egypt*, s. 22.), Rosenthal skriver at ingen overlevde (*The Muqaddimah*, s. lxii.), Fromherz skriver at to sønner overlevde (*Ibn Khaldun...* s. 101), de to sønnene overlever også hos Hammershaimb (*Ibn Khaldun...* s. 13.) og hos al-Araki (Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah...* s. xxi). Talbi henviser bare til at familiens skip "shipwrecked" i "Ibn Khaldun" i *EF*².

²⁶² J. Jomier, "al-Azhar" i *EF*²

til en professorstilling i mālikirettsvitenskap ved Qamhīyah-colleget der han i sin tiltredelsestale (som er bevart i selvbiografien hans) lovpriste tyrkerene og Barqūq.²⁶³ I Barqūqs nekrolog som man finner i Ibn Taghrībirdīs (d. 1469) annaler om Egypts historie, ser man at Barqūq opprettet en typisk konstruksjon i Midtøsten, en moské med et tilhørende læresete (college).²⁶⁴ Zāhiriya-colleget som det er kalt etter sin grunnlegger (al-Zāhir Sayf al-Dīn Barqūq) var det tredje læresete Ibn Khaldūn underviste på, i 1387. Det siste var Şurghatmishīya-colleget der han underviste i Tradisjonene.²⁶⁵ Hans emner var naturligvis mālikā-*fiqh* og Tradisjonene og de tilhørende vitenskapene, men han brukte også *al-Muqaddima* i undervisningen. Et meget viktig poeng i denne sammenheng er at han, som Rosenthal sier, fortsatte å jobbe med *al-Muqaddima* i denne perioden.²⁶⁶ *al-Muqaddima* var først skrevet av en Ibn Khaldūn som hadde levd sitt liv i hovedsakelig Maghreb. For denne oppgaven hadde *al-Muqaddima* fortsatt vært et interessant studieobjekt, hvis man foretok en bred diskursiv undersøkelse om teori og makt i Midtøsten og Nord-Afrika. Men ved at Ibn Khaldūn post-1382 fortsatte å jobbe med *al-Muqaddima* gjør at hans teori kan knyttes tettere opp til denne oppgavens studieobjekt, mamlukkene. Dette vil det komme eksempler på i analysedelen.

Ibn Khaldūn som *qāḍī* i mamlukksultanatet

I tillegg til å undervise og lede læreseter i Kairo, fikk Ibn Khaldūn enda høyere stillinger i mamlukksultanatet. I 1384 ble han utpekt til å bli sjefs-*qāḍī* over mālikīene i Egypt, et embete som plasserer ham blant ”de med makten” i følge Ibn Taymīyas definisjon. Men han ble ikke sittende lenge som sjefs-*qāḍī*. Talbi vektlegger at et så viktig embete gikk til en ”fremmed” gjorde folk rasende, noe som presset ham ut av stillingen.²⁶⁷ Fromherz og Rosenthal ser heller på Ibn Khaldūns iver i sin nye stilling som en grunn til hans avskjedigelse, spesielt hans iver for å stoppe korrupsjon. Fromherz tegner et bilde av Ibn Khaldūn som en forskrekket utenforstående som har fått innblikk i mamlukksultanatets korrupte indre, med nettverk av patron-klientforhold som sørget for at uskikkede personer kom i dommerstillinger.²⁶⁸ Denne

²⁶³ Ibn Khaldūn/Rosenthal, *The Muqaddimah*... s. lx. Qamhīya-colleget var i følge Fromherz etablert av Şalāh al-Dīn som en *waqf*. Fromherz, *Ibn Khaldun*... s. 99.

²⁶⁴ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm al-Zāhirah fī mulūk Mişr wa-al-Qāhirah* (oversatt til *History of Egypt* av William Popper), Vol I. Berkeley. 1954, 1976. s. 175.

²⁶⁵ Talbi, “Ibn Khaldūn” i *EF*²

²⁶⁶ Ibn Khaldūn/Rosenthal, *The Muqaddimah*... s. lxi.

²⁶⁷ Talbi, “Ibn Khaldūn” i *EF*²

²⁶⁸ Fromherz, *Ibn Khaldun*... s. 100.

fremstillingen er selvfølgelig ikke uten sannhet, slike nettverk og korrupsjon var utbredt, hvilket samtidige kommentatorer kritiserte, deriblant mamlukkperiodens mest kjente historiker al-Maqrīzī (d. 1442). I Ibn Khaldūns dødsår, 1406, skrev al-Maqrīzī en økonomisk analyse av Egypts problemer med hungersnød. Skylden lå delvis hos naturen, men al-Maqrīzī er meget eksplisitt på at herskerne hadde direkte skyld i uføret:

...The first cause, the source of this decay, is the holding of administrative and religious positions such as the vizirate, judgeships, provincial governorships, the *hisbah*, and other functions through bribery, to the point that it has become impossible for anyone to secure any of these positions without paying large amounts of money.²⁶⁹

Men ser man på Fromherz' bruk av Ibn Khaldūns sitater, så virker det først og fremst at Ibn Khaldūn kritiserer dommerstanden, ikke mamlukksultanatets "indre".²⁷⁰ Man må huske på at Ibn Khaldūn selv var en del av nettverket i mamlukksultanatet, han hadde til og med støtte av den mektigste patronen. Uansett, Rosenthal og Fromherz mener at Ibn Khaldūn mistet sin stilling fordi han ville "reformere" dommersystemet og avsette inkompetente *muftier* og dommere.²⁷¹ Stillingen som *qāḍī* fikk han og mistet han flere ganger, faktisk hele seks ganger.²⁷²

Ibn Khaldūn som diplomat til Temür (d. 1405)

Mot slutten av Ibn Khaldūns liv skulle han komme i en situasjon som er nesten mistenkelig lik den Ibn Taymīya kom i hundre år tidligere.²⁷³ Rundt år 1300 møtte Ibn Taymīya som sagt ilkhaniden Ghāzān under deres invasjon av Damaskus. Hundre år senere stod det en ny potensielt destruktiv trussel på mamlukksultanatets dørstokk. Denne gangen var det Temür og hans tatarer som truet mamlukksultanatet.²⁷⁴ Temürs karriere som erobrere begynte i 1370, da

²⁶⁹ Al-Maqrīzī, *Ighāthah al-ummah bi-kashf al-ghummah* (oversatt som *Mamluk Economics* av Adel Allouche), Salt Lake City. 1994. s. 52.

²⁷⁰ Fromherz, *Ibn Khaldun*... s. 100.

²⁷¹ Fromherz, *Ibn Khaldun*... s.100, Ibn Khaldūn/Rosenthal, *The Muqaddimah*... s. lxi.

²⁷² Første gang han ble innsatt var i 1384, andre gang i 1399, tredje gang i 1401, fjerde gang i juli 1402, femte gang i 1405, siste og sjette gang var kort tid før hans død 1406. Se Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah*..., vol. I. s. xxii, og Ibn Khaldūn/Rosenthal, *The Muqaddimah*... s. lxxv.

²⁷³ Utenom den slående parallellen til Ibn Taymīya og Ghāzāns møte er det ikke grunnlag for å hevde at møtet er en *topoi* som det ved første øyekast kan virke som.

²⁷⁴ Temür er en av mange varianter av hans navn. Timur Lenk, Timurlang, Timur, Timour, Tamerlane og Tamburlaine er eksempler på andre varianter som er blitt brukt av samtidige og forskere. Min variant "Temür" er den tyrkiske, hvilket var hans morsmål. For mer om Temürs historie, se denne masteroppgavens forfatter sin bacheloroppgave *Amir Temür*, 2012. Institutt for Arkeologi, Historie, Kultur og Religionsvitenskap (AHKR).

han lyktes med å samle stammekonføderasjonen Ulus Chaghatay til å bli en formidabel militærmakt.²⁷⁵

Møtet mellom to av de mest kjente skikkelsene fra 1300- og 1400-tallet skjedde i 1401. Ibn Khaldūn var sendt til Damaskus på vegne av sultanatet for å sørge for at den sivile administrasjonen i byen fikk unnsnippe en eventuell invasjon.²⁷⁶ Fischel har i tillegg til sin *Ibn Khaldūn in Egypt* oversatt det som er den beste kilden til møtet mellom Ibn Khaldūn og Temür, nemlig de relevante delene av Ibn Khaldūns selvbiografi.²⁷⁷ Et av grunnprinsippene i Ibn Khaldūns *al-Muqaddima* er *‘aşabiya*, oversatt som klan og gruppetilhørighet på norsk av al-Araki. Ibn Khaldūn mente at mennesker i det rurale hadde en sterkere *‘aşabiya* enn menneskene i det urbane, hvilket gjorde for eksempel nomader overlegne i kamper mot urban-baserte grupper i byer.²⁷⁸ I trettifem dager fikk Ibn Khaldūn oppleve personifiseringen av *‘aşabiya* på nært hold. I deres samtaler så hyllet Ibn Khaldūn Temür som ”sultan av universet” og ”hersker av verden”. Han fortsetter: ”I am not one of those who speak about matters by conjecture, for I am a scholar and I wil explain this, and say: Sovereignty exists only because of group loyalty (*‘aşabiya*)”.²⁷⁹ Han knytter så Temür til *‘aşabiya* ved å hylle tyrkerne som (sammen med araberene) hadde særdeles sterk *‘aşabiya*.²⁸⁰ Temür var tydeligvis begeistret for Ibn Khaldūn, det var han som ba om et møte med den Nord-Afrikanske historikeren. Temür spurte Ibn Khaldūn om Nord-Afrikas geografi. Det muntlige svaret var ikke tilfredsstillende for Temür, han ba Ibn Khaldūn om å skrive en bok om emnet, hvilket Ibn Khaldūn sa ja til.²⁸¹ Han spurte Ibn Khaldūn om flere andre emner, for eksempel om kalifatet og dets historie og om hvordan han ble behandlet av Barqūq da han kom til Kairo.²⁸² Han etterkom Ibn Khaldūns ønsker om lovnader relatert til administrasjonens sikkerhet, og tonen mellom de to synes å ha vært god i følge Ibn Khaldūns autobiografi. Da

²⁷⁵ Ahl Vegard Nilsen, *Amir Temür*. s. 9.

²⁷⁶ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah*..., vol. I. s. xxii.

²⁷⁷ Oversettelsen heter *Ibn Khaldūn and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus, 1401 A.D. (803. A.H.): A Study based on Arabic manuscripts of Ibn Khaldūn's "Autobiography", with a Translation into English, and a Commentary*, Berkeley. 1952.

²⁷⁸ Denne særdeles korte introduksjon til et meget viktig begrep hos Ibn Khaldūn kan avsluttes med at nomadene, etter å ha erobret byen, vil etter hvert miste sin egen *‘aşabiya* og bli et lett mål for en gruppe med sterkere *‘aşabiya*. Byen korrupperer gruppejaliteten i følge Ibn Khaldūn. For mer om dette, se Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah*, kapittel 2, s. 215-272. vol. I.

²⁷⁹ Fischel, *Ibn Khaldūn and Tamerlane*... s. 36. Ibn Khaldūn grunngir sin hyllest til leseren med at han var redd. Etter flere astrologiske rapporter, sufi-prediksjoner og spådomer fra hans lærere fryktet Ibn Khaldūn at Temür kom til å bli profetienes oppfyllelse, en som ville "triumph over kingdoms, overturn governments, and become the masters of most of the inhabited world". Se Fischel, *Ibn Khaldūn and Tamerlane*...s. 35-36.

²⁸⁰ Fischel, *Ibn Khaldūn and Tamerlane*... s. 36.

²⁸¹ Fischel, *Ibn Khaldūn and Tamerlane*... s. 35.

²⁸² Fischel, *Ibn Khaldūn and Tamerlane*... s. 34-40

de skulle skille lag for siste gang, så fortalte oversetteren til de to at Temür roste Ibn Khaldūn i samtaler med sønnen sin.²⁸³

Etter dette møtet opprørte Temür det politiske landskapet spesielt én gang til før hans død, det var når han tok den osmanske sultanen Bāyazīd til fange etter osmannernes knusende nederlag for Temür i 1402.

For Ibn Khaldūn gikk reisen tilbake til Kairo, der han skulle bli frem til sin død i 1406.

Ibn Khaldūns politiske teori i *al-Muqaddima*

Hvordan tar denne historikeren, eventyreren og statsmannen for seg de temaene som er diskutert hos de tre tidligere teoretikerene? Hvordan forholder Ibn Khaldūn seg til kalifatet, over 400 år etter al-Māwardī? Er sultanen enda mer fremtredende enn hva han var hos al-Ghazālī? Er Ibn Taymīyas definisjon av ”de med makten” den samme som Ibn Khaldūns definisjon? Men først og fremst, hva syntes Ibn Khaldūn om behovet for autoritet og lederskap?

Om autoritet og lederskap

I delen hvor Ibn Khaldūn tar opp dette temaet fokuserer han på menneskets ”iboende” trang til sosial organisering. Han siterer ”filosofene” som har sagt ”Mennesket er ’politisk’ av natur.”²⁸⁴ I tillegg bruker han begrepet *polis* som viser den greske innflytelsen på islamsk tenkning på Ibn Khaldūns tid.²⁸⁵ Ibn Khaldūn begir seg så ut på en argumentasjonsrekke som understreker at mennesket ikke kan tilfredsstille sine behov på egenhånd, det å skaffe seg mat og å forsvare seg krever sosial organisering. Moderne forklaringsmodeller på hvordan de første sivilisasjonene oppstod er meget lik den Ibn Khaldūn gir. Menneskets samarbeid for å skaffe matforsyninger og å bygge forsvarsverk forstrer arbeidsdeling mellom menneskene, bonden trenger redskaper som håndtverkeren produserer for eksempel.²⁸⁶ Det samme gjelder forsvar, mennesket kan ikke beskytte seg mot ville dyr alene, det trengs redskaper og forsvarsverk som ikke ett enkeltmenneske kan operere alene. Slik begrunner Ibn Khaldūn fellesskapets nødvendighet for mennesket. Lederskapet kommer inn i bildet fordi når mennesket har sørget for mat og sikkerhet, ”trenger de noe som hindrer dem i å gå løs på

²⁸³ Fischel, *Ibn Khaldūn and Tamerlane...* s. 43.

²⁸⁴ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 77.

²⁸⁵ I følge Rosenthal var Ibn Khaldūn influert av Ibn Sīnās (d. 1037), eller Avicenna som han er kjent som i vesten, filosofi. Ibn Sīnā var godt kjent med gresk filosofi, og ble en viktig bro mellom de greske tekstene og europas middelalder. Se A. M. Goichon, "Ibn Sīnā" i *EF*²

²⁸⁶ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 78.

hverandre, for aggressivitet og urettferdighet ligger i menneskets dyriske natur”.²⁸⁷ Dette argumentet, dog fremsatt på en grundigere måte, ligner selvfølgelig på de tre foregående teoretikerenes naturalistiske argument.

Å være en tøyende makt i den sosiale organiseringen er, i følge Ibn Khaldūn, det som er meningen med kongelig autoritet.²⁸⁸ Han viser til at filosofer har funnet ut at behovet for autoritet ikke er begrenset bare til mennesket, bier og gresshoppere adlyder instinktivt autoriteter og følger lederen. Dette er et eksempel på tankegods som ikke finnes hos noen av de foregående teoretikerne.²⁸⁹

Han refererer nok en gang til en påstand framsatt av ”filosofene” som hevder at lederskap er en nødvendighet som følge av religion, noe Ibn Khaldūn er uenig i. Ibn Khaldūns filosofer mener også at mennesket må underkaste seg et menneske som har fått guddommelige egenskaper, noe som peker i retning av at dette er et anti-shī‘a-argument fra Ibn Khaldūn.²⁹⁰ Hans motargument er forankret i det som er Ibn Khaldūns argumentasjons grunnsten, historien. Guddommelighet er ikke et kriterium for autoritetens eksistens i følge Ibn Khaldūn. For å underbygge dette viser han til den numeriske overlegenheten til magierne (zoroastrener) som, i motsetning til ”de som følger profeter” og ”Bokens folk”, ikke hadde overleverte åpenbaringer, men til tross for denne mangelen etablerte dynastier og monumenter.²⁹¹ Dette er et av flere tilfeller der Ibn Khaldūn begrunner sine argumenter på historiske analyser som ikke er fra de tre første generasjonene etter Profeten, en metode han er alene om blant denne oppgavens teoretikere.

Det naturalistiske argumentet var altså Ibn Khaldūns begrunnelse for lederskapets nødvendighet. Men hvordan diskuterte han lederskapets form, kalifatet og/eller sultanatet?

²⁸⁷ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 79.

²⁸⁸ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 80.

²⁸⁹ Det er forsåvidt interessant at han tilskriver dette fenomenet guddommelig styring, mens mennesket er kommet frem til autoritetens nødvendighet med refleksjon og politisk styring. Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...* vol. I. s. 80.

²⁹⁰ Se W. Madelungs artikkel ”Imāma” i *ET*, spesielt under ”Imāmiyya (Twelver Shī‘a)” for den guddommelig utvalgte imamen.

²⁹¹ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...* s. 81. Tanken om et gudløst samfunn er ikke ny med Ibn Khaldūn, man finner den også hos Ibn Taymīya: ”Therefore those peoples who have not the divine scriptures, nor any religious faith, obey their kings (and rulers) insofar as they consider it conducive to their worldly welfare, sometimes correctly and mistakenly at others.” Se Ibn Taymīya/Holland, *al-Hisba...* s. 20.

Ibn Khaldūn om imamatet

I følge Fromherz så var kalifatet den ideelle styreformen for Ibn Khaldūn, han skriver:

In fact, Ibn Khaldun structured his book so that his chapter on the caliphate came at the end, at the tip of a pyramid of various governments, one based on the correct practice of *sharia*, Islamic law.²⁹²

At kalifatet var idealstyreformen for Ibn Khaldūn er ikke overraskende, men, som det er vist tidligere i denne oppgaven, er ikke *al-Muqaddimas* struktur et bevis på Ibn Khaldūns begeistring for kalifatet. Å plassere diskusjonen om kalifatet og autoritet ved slutten av verket var den gjeldende praksis i slike arbeider.²⁹³ Faktisk så er Ibn Khaldūn eksplisitt på hvorfor diskusjonen om kalifatet er plassert bakerst. I et dynastis startfase er det avhengig av en sterk gruppelojalitet og/eller makt, men etter hvert som dynastiet blir etablert så underbygger det sin egen legitimitet bare ved å eksistere i følge Ibn Khaldūn. I denne sammenhengen redegjør han for plasseringen av kalifatsdiskusjonen:

Det er som om lydighet overfor regjeringen er en guddommelig åpenbart bok som ingen kan endre eller motsi. Av denne grunn er omtalen av imamatet plassert sist i delen om trosartiklene, som om det var en av dem.²⁹⁴

I motsetning til i Ibn Taymīyas *al-Siyāsa* og *al-Hisba* er kalifatet grundig diskutert hos Ibn Khaldūn. På flere punkter er diskusjonen svært lik al-Māwardī's i *al-Aḥkām*.²⁹⁵ Han definerer kalifatet som en institusjon med ansvar for å både tjene troen og å utøve politikk i verden.²⁹⁶ I en oversiktlig og lettfattelig gjennomgang gjør han rede for institusjonens overhoder, kalifen og imamen, hvorfor kalifen ikke skal kalles for "Guds stedfortreder" og hvorfor kalifatet kan kalles "det store imamatet". I all hovedsak er elementene i denne diskusjonen de samme som man finner hos de foregående teoretikerne. Men Ibn Khaldūns teori skiller seg fra de andre på

²⁹² Fromherz, *Ibn Khaldun...* s. 7.

²⁹³ Al-Ghazālī er for eksempel eksplisitt på at slike diskusjoner "typically" konkluderer verkene (s. 18, kapittel 3 i denne oppgaven). Det er på slutten i både *al-Siyāsa* og i *al-Hisba* man finner de samme diskusjonene hos Ibn Taymīya og.

²⁹⁴ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...* vol. I. s. 274.

²⁹⁵ Ibn Khaldūn var kjent med al-Māwardī, ett sted *al-Muqaddimah* refererer han direkte til al-Māwardī i forbindelse med lover og regler tilknyttet bønnelederstillingen: "De er grundig forklart i administrative bøker om statsforvaltning av al-Māwardī (sic) og andre forfattere." Se Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...* vol. I. s. 397.

²⁹⁶ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...* vol. I. s. 340.

et vesentlig punkt, nemlig forholdet mellom *mulk*, kongemakt, og kalifatet. Før dette forholdet belyses vil jeg først presentere Ibn Khaldūns argumentasjon om imamatets nødvendighet.

Imamatets nødvendighet

Ibn Khaldūns første argument for imamatets nødvendighet er et som man finner hos både al-Māwardī og al-Ghazālī, det man kan kalle konsensus-argumentet. Dette argumentet bygger ofte på et utsagn fra Profeten der han sier at hans umma aldri vil bli enige om noe som er feil. Konsekvensen av dette er at når ummaen er enige om noe, så kan det ikke være feil.²⁹⁷

Stillingen som imam er nødvendig. Allmenn konsensus blant Profetens følgesvenner og deres etterfølgere viser at den er nødvendig i henhold til religiøs lov.²⁹⁸

Dette utsagnet er, som vist i kapittel tre, tilsynelatende i tråd med den ”standard” sunniopfatningen av imamatets nødvendighet. Men det er en semantisk forskjell å spore hos Ibn Khaldūn. Al-Māwardī og al-Ghazālī legger begge trykk på at imamatet er obligatorisk for ummaen, ikke nødvendig som Ibn Khaldūn mener. Dette kan være en nyanse som er tapt i oversettelsen, men man finner ”nødvendig” både i al-Arakis og i Rosenthals oversettelse.²⁹⁹ Med de forbeholdene om at originaltekstene ikke er konsultert tatt i betraktning, så er det forståelig at Ibn Khaldūn ikke opphøyer imamatet til en obligatorisk styreform. Al-Māwardī og al-Ghazālī levde i en tid der imamatet fortsatt var, i mer eller mindre grad, gjeldende. Således satte de ikke press på eventuelle makthavere som var ”utenfor” imamatet ved å si at det var obligatorisk å opprette det. For Ibn Khaldūn var situasjonen annerledes. Imamatet var nesten helt vingeklippet på hans tid, kalifen var blitt en figur ved mamlukkhoffet som kun figurerte i seremonielle sammenhenger. Bak kulissene derimot kunne kalifen delta i de intrigene som mamlukksultanatet ikke hadde få av. Faktisk så anklaget Barqūq den

²⁹⁷ Dette er også et juridisk prinsipp for sunnimuslimere, men da er det gjerne en spesifikk gruppe sin konsensus (*ijmāʿ*) som er gyldig, ”kvalifiserte” muslimer innen rettsvitenskap for eksempel. Den konsensusen som al-Māwardī, al-Ghazālī og Ibn Khaldūn viser til er Profeten og hans kompanjonger. Ibn Khaldūn viser også til deres etterfølgere, altså de to påfølgende generasjonene. For mer om *ijmāʿ* se Vikør, *Mellom gud og stat...* s. 78-91.

²⁹⁸ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...* vol. I. s. 341.

²⁹⁹ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...* vol. I. s. 341 og Ibn Khaldūn/Rosenthal, *The Muqaddimah...* s. 389.

daværende kalifen al-Mutawakkil for kupp-planer i 1383.³⁰⁰ Hadde Ibn Khaldūn skrevet at det var obligatorisk for ummaen å etablere imametet i et slikt klima, så kunne det tolkes dithen at Ibn Khaldūn ville gjenopprette imametet på bekostning av sultanetet.

Han viser så til et synspunkt som mener at imametet er nødvendig av fornuftsmessige årsaker alene. Mennesket må ha en form for sosial organisering, som igjen krever en tøyende myndighet. Her blir igjen ”filosofene” brukt som pådrivere for dette argumentet. I følge Ibn Khaldūn mente filosofene at den tøyende myndigheten var bestående delvis av religiøs lov og delvis av imaminstitusjonen.³⁰¹ Ibn Khaldūns motargument er at mennesket hadde klart seg med en sterk leder som den tøyende myndigheten, og trekker igjen frem magierne som eksempel, eller at menneskene simpelthen ikke begikk urettferdige handlinger mot hverandre. ”Til dette er det ikke behov for en imam”, sier han, hvilket pulveriserer fornuftsargumentet. Ibn Khaldūn fortsetter så med å diskutere de som ikke regner imametet for å være nødvendig i det hele tatt, og eksemplifiserer dette med al-Aṣamm, som også al-Māwardī brukte i denne sammenhengen. Deres argumentasjon er, i følge Ibn Khaldūn, følgende:

De tror det er nok å overholde de religiøse lovene. Når muslimene blir enige om å øve rettferdighet og respektere de religiøse lovene, er det ikke behov for en imam, og posisjonen er unødvendig.³⁰²

Dette er i mot den allmenne konsensus slik Ibn Khaldūn ser det, og den ”egentlige” grunnen til at de holder dette synspunktet er ”å unndra seg kongemakten, dens nedlatenhet, dominans og henfallenhet til verdslige goder.” i følge Ibn Khaldūn.³⁰³ Med dette konkluderes Ibn Khaldūns diskusjon om imametets nødvendighet, og han går over til å fremsette kravene til kalifen, som jeg ikke vil gå videre inn på.³⁰⁴ Det som er mer interessant er det emnet han kom inn på i sitatet ovenfor, kongemakten (*mulk*).³⁰⁵

³⁰⁰ Al-Mutawakkil ble avsatt og fengslet av Barqūq, men senere løslatt og innsatt som kalif igjen. Se Ibn Taghribirdi/Popper, *History of Egypt...* vol. I. s. 8-11 og al-Suyūṭī/Jarrett, *Taʾriḫh...* s. 532.

³⁰¹ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...* vol. I. s. 342.

³⁰² Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 342.

³⁰³ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 342.

³⁰⁴ Kravene hans er fire i tallet, kunnskap, rettskaffenhet, kompetanse og sinnets og lemmenes lytefrihet. Han viser også til et femte krav, som det råder uenighet om, nemlig om avstamning fra quraysh-stammen er nødvendig. Se Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...* vol. I. s. 345-352.

³⁰⁵ Al-Araki har flere oversettelser av *mulk*, ”maktsystemet” (s. xlv), ”kongestyre” (*ḥaqīqat al-mulk*) (s. xlv), ”makt og myndighet” (s. xlv). Rosenthal har oversatt det til ”royal authority” (s. lxxx). Jeg har valgt å bruke al-Arakis ”kongemakt” i tillegg til sultanat.

Ibn Khaldūn om *mulk* og kalifatet

Hvis kalifatet var en nødvendighet, hvordan omtalte så Ibn Khaldūn den rådende *de facto* styreformen på hans tid, sultanatet? Ibn Khaldūn er ikke negativ til kongemakten:

Kongemakt er en vel ansett og ettertraktet posisjon som omfatter alle verdslige goder, legemets nytelser og sjelens gleder.³⁰⁶

Faktisk så ser Ibn Khaldūn kongemakten som et naturlig mål for *‘aṣabiya*, gruppelojaliteten. Som en følge av den sosiale organiseringen vil menneskene søke etter en leder som, hvis han er støttet av en tilstrekkelig sterk nok gruppelojalitet enn sine motstandere, vil få kongemakten og dens tilhørende autoritet og makt.³⁰⁷ Han skriver et annet sted at kongemakten som et mål for gruppelojaliteten ikke er et valg, det er en iboende nødvendighet.³⁰⁸ Men han er naturligvis klar over at kongemakt ikke er et positivt ladd begrep i en islamsk kontekst. Han viser til at Profeten kritiserte kongemakten for dens tilbøyeligheter til overdrevent forbruk, sløsing, og for å avvike fra Guds vei.³⁰⁹ I tilknytning til diskusjonen om al-Aṣamm og de som forneker hele imamatet, skriver han og om tyranni, urett og ”nytelssesyke” som følge av misbruk av kongemakten.³¹⁰ Men kongemakt er ikke negativt i seg selv, det er som følge av misbruk de negative sidene kommer frem. Til Profetens innvending mot kongemakten sier Ibn Khaldūn at det var ikke Profetens intensjon å forby kongemakten i sin helhet, bare når den misbrukes for personlige formål for eksempel.³¹¹ Men:

Dersom kongemakten regjerer over sine undersåtter med oppriktighet og kjærlighet til Gud, og for å bevirke at menneskene tilber Ham og fører krig mot fiendene Hans, ville det på ingen måte være klanderverdig.³¹²

Ibn Khaldūn begir seg så ut på en historisk gjennomgang om hvordan han mener at kalifatet endret seg til å bli kongestyre. Denne fremstillingen er Ibn Khaldūns historiske bevis på at gruppelojalitetens mål er kongemakten. Det er denne overgangen fra kalifatet til kongestyret,

³⁰⁶ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah*..., vol. I. s. 273.

³⁰⁷ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah*..., vol. I. s. 248.

³⁰⁸ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah*..., vol. I. s. 364.

³⁰⁹ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah*..., vol. I. s. 364.

³¹⁰ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah*..., vol. I. s. 343.

³¹¹ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah*..., vol. I. s. 366.

³¹² Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah*..., vol. I. s. 366.

om ikke den historiske gjennomgangen hans, som er det mest interessante hos Ibn Khaldūn, i tillegg er det det mest originale i forhold til de tre andre teoretikerene i denne oppgaven. Gjennomgangen begynner med Profetens død og de fire første kalifene. Abū Bakr, °Umar, °Uthmān og °Alī blir alle fremstilt som kalifer som forkastet kongemakten. Dette blir eksemplifisert ved å vise hvor asketiske de var til tross for de store pengesummene de fikk som følge av erobringene. °Umar skal ha lappet kappen sin med lær og °Alī skal ha ropt ”Gull og sølv! Forsøk å lokke noen andre, ikke meg!”, etter °Uthmāns død fant man 150 000 dinarer og en million dirham i hans skattkammer.³¹³ Dette blir brukt av Ibn Khaldūn som bevis på at kalifene ikke lot seg friste til overforbruk selv om de hadde sjangsen til det, og de rikdommene de brukte var akseptert fordi ”utgiftene fulgte en plan og tjente sannheten”.³¹⁴ Så kommer hans teori til syne:

Men arabernes innstilling til ørkenlivet og den lave levestandarden nærmet seg snart slutten. Kongestyre oppstår som en nødvendig følge av gruppejalitet, som tidligere nevnt, og det fører til overherredømme og maktbruk.³¹⁵

Narrativet hans fortsetter så med umayyadene. Mu°āwiya, den første umayyaden, fremstilles som en med kongemakt. Ibn Khaldūn klandrer ikke Mu°āwiya for konflikten hans med °Alī, han mener at kongemakten satte Mu°āwiya i en posisjon der han ikke kunne forsone seg med °Alī, da ville Mu°āwiyas tilhengere gått i mot ham.³¹⁶ Kongemakten som vokste frem under umayyadene var ikke ensidig negativ, så lenge herskeren etterstrebet å oppfylle ”sannhetens formål”, altså å jobbe for islam, var kongemakten godtatt. Det er de senere umayyadene som korrumperte kongemakten i følge Ibn Khaldūn. Med en gang overforbruk og personlige mål blandes sammen med kongemakten, da anser Ibn Khaldūn den som fortapt. Ikke fortapt i en religiøs forstand, men i en realpolitisk en. Det var dette som banet veien for abbasidenes overtakelse i følge Ibn Khaldūn.³¹⁷ Blant abbasidene var det ”gode og dårlige menn”, men etter hvert ble arbeidet for sannheten erstattet med arbeid for luksus og makt, hvilket gjorde at

³¹³ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 368.

³¹⁴ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 369. En interessant parallell til dette, er at det samme skjedde i mamlukksultantatet også, altså at man offentliggjorde embetsmenns formuer etter sin død. Forskjellen er at emirenes oppsamlede formuer ble sett som bevis på deres griskhet. Se Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge. 1967, 1984, 2008. s. 50 for eksempler på dette. I kapittel 2 så vi at ett av al-Māwardī's punkter til kalifen var edruelighet i utbetalingene, noe som altså resonnerer her hos Ibn Khaldūn. Se kap. 2, s. 24.

³¹⁵ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 369.

³¹⁶ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 370.

³¹⁷ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 372.

”Gud tillot deres fall, fratok araberne makten og ga den til andre”.³¹⁸ Slik mener Ibn Khaldūn at man gikk fra kalifatet til kongestyret. Det mest interessante er at Ibn Khaldūn peker på en glidende overgang, umayyadene som ”arbeidet for sannheten” hadde kongemakt, men de bevarte ”trekk som er karakteristiske for kalifatet”, som Ibn Khaldūn sier.³¹⁹ Målet til kongemakten var å jobbe for religionen, men den tøylende myndigheten var ikke lenger islam, militærmakten hadde overtatt den rollen. Denne overgangsfasen var kun midlertidig, og det ser ut som at abbasidenes fall markerer det endelige sluttpunktet for kalifatinstitusjonen for Ibn Khaldūn. Etter det stod kongemakten på egne ben, realpolitisk sett adskilt fra kalifatet. Hvordan kan dette relateres til den politiske situasjonen på Ibn Khaldūns tid? Flere steder i *al-Muqaddima* omtaler Ibn Khaldūn kalifen og kalifatet som fortsatt fungerende, noe som naturligvis kan virke underlig på bakgrunn av hans historiske analyse som førte til at kalifatet opphørte å eksistere. Hvorfor fortsetter da Ibn Khaldūn å omtale kalifen for eksempel slik: ”Det er nå klart at kalifen opptrer på vegne av Lovgiveren for å bevare troen og styre verden..” og i sammenheng med utvelgelsen av muftier ”må kalifen undersøke blant de lærde og lærerne..”³²⁰

Svaret på Ibn Khaldūns tilsynelatende ignorering av sin egen konklusjon kan ligge i Ibn Khaldūns definisjon av kalifatet. Som tidligere nevnt regnet Ibn Khaldūn imamen og kalifen som institusjonens overhode, men i tillegg til disse to nevner han også sultanen:

I senere tid er han også blitt kalt sultan, når det fantes tallrike pretendenter til stillingen eller når folk, på grunn av de store avstandene og ved å ignorere vilkårene som styrer institusjonen var tvunget til å sverge troskap til hvem som helst som grep makten.³²¹

Al-Māwardī's usurperende guvernør og al-Ghazālī's sultan var som nevnt ved flere anledninger til stede i kalifatet, men da i en mer perifer rolle (al-Māwardī) eller som et tilskudd (al-Ghazālī). Hos Ibn Khaldūn kan sultanen og kalifen være den samme, avhengig av omstendighetene. Anså Ibn Khaldūn det vi kaller for et sultanat for å fortsatt være kalifatet? Det ville kanskje vært å dratt det for langt, men det er tydelig at Ibn Khaldūn ikke så på forholdet mellom sultanatet og kalifatet på en svart/hvitt måte, selv om han erklærte kalifatet utdødd etter abbasidene. Flere steder i teksten hans peker på dette. For eksempel når han diskuterer kalifatets religiøse funksjoner skriver han at ”Hvis kongestyret er muslimsk, hører

³¹⁸ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 372.

³¹⁹ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 375.

³²⁰ En mufti er en rettslærd. For situatene se Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 394 og 397.

³²¹ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 340.

det inn under kalifatet og er tilknyttet dette.”³²² Deretter går han igjennom de religiøse funksjonene som er bønneledelse, muftiembetet, dommerembetet, politiet, offentlig rettsvitne, markedskontroll og myntverk. Kalifatet er kilden til alle disse funksjonene skriver Ibn Khaldūn. Men mot slutten av gjennomgangen hans kommer det frem en interessant faktaopplysning som viser at hans teori ikke er uberørt av den faktiske politiske situasjonen.

I alminnelighet ble kalifatets funksjoner og religiøse funksjoner lagt inn under kongemakten og politisk lederskap. Dette er nå situasjonen i alle dynastiene. Guds vishet styrer alt.³²³

Sultanatet hadde tatt over kalifatets funksjoner på Ibn Khaldūns tid. Men det er mulig at Ibn Khaldūn ikke anså kalifatet som, teoretisk sett dødt, fordi flere av kalifatets trekk ble bevart i sultanatet. Dette betyr ikke at Ibn Khaldūn anså kalifatet som en særlig tilstedeværende faktor, men at forholdet mellom sultanatet og kalifatet var mer sammenflettet og innfløkt i middelalderen enn hva man har antatt.

Ibn Khaldūn og sultanatet

Avslutningsvis i dette kapittelet vil jeg ta for meg Ibn Khaldūns tanker og forventninger til sultanatet. Var han på samme måte som Ibn Taymīya opptatt av at rettferdighet var den uunnværlige kjernen i styreformen, eller fremhevet han andre elementer? Mot slutten av *al-Muqaddima* går Ibn Khaldūn inn i en diskusjon om kongestyrets politikk. Han skriver at muslimske konger (på hans tid) styrte etter en blanding av flere normer; religiøse, etiske og lover som var "naturlige" for samfunnet.³²⁴ Han analyserer dessverre ikke sine samtidige grundigere enn dette, i stedet for fylles resten av denne diskusjonen med et brev fra 800-tallet. Dette brevet ble gitt til ʿAbdallāh ibn Ṭāhir av faren da førstnevnte ble utnevnt til guvernør av al-Raqqah i Syria og Egypt. Brevet er skrevet som et fyrstespeil, fylt med råd og anbefalinger om hvordan en med makten burde opptre. Brevet er gjengitt i sin helhet i *al-Muqaddima*, og strekker seg over fjorten sider i den norske oversettelsen. Selv om brevet er skrevet et halvt årtusen før Ibn Khaldūn, så mente han fortsatt "at verken konge eller menig vil kunne klare seg uten hans [faren til ibn Ṭāhir] råd".³²⁵ Innholdet i brevet kan naturligvis

³²² Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 395.

³²³ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 409.

³²⁴ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 548.

³²⁵ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 548.

ikke gjengis i sin helhet her, men jeg vil trekke frem noen elementer som er illustrerende for hvordan Ibn Khaldūn mente at sultanatets politikk skulle være.

I brevet blir det vektlagt at mottakeren, altså makthaveren, er kommet dit han er kommet ved Guds vilje. Derfor har han et ansvar ovenfor Gud å opptre rettferdig mot sine undersåtter, og å sørge for at Guds rettigheter er ivaretatt. Etableringen av de religiøse praksisene er vektlagt i starten av brevet, bønnen skal opprettholdes og Profetens eksempel skal følges. Deretter viser brevet til viktigheten av å søke råd fra de rettslærde og teologene, hvilket vil gjøre at styret arbeider for troen.³²⁶ Brevet har et gjennomgående religiøst preg som åpningen viser, men det inkluderer også direkte politiske råd. Eksempelvis oppfordres herskeren til å kontrollere hærens registre og å gi soldatene mer lønn, fordele skattebyrden jevnt og å ha tett kontroll med embetsmenn i provinsene.³²⁷ Et råd som gjentas flere ganger er å be kyndige om råd. Dette rådet forekommer fem unike ganger. Dette rådet kan ses på som et bolverk mot en egenrådlig, tyrannisk hersker. Rettferdighet er også et gjennomgående tema i brevet. Til slutt understrekes makthaverens viktigste oppgave:

La din viktigste aktivitet og ditt største ønske være å gjøre Gud behag, opprettholde orden i Hans religion, styrke og fasthet i Hans folk og rettferdighet og velferd for det muslimske samfunnet og de beskyttede religionene.³²⁸

Nok en gang understrekes religionens rolle, noe som utvilsomt var viktig for Ibn Khaldūns forventninger til sultanatet. Til slutt vil jeg trekke frem en kuriositet i sammenheng med brevet. Ibn Khaldūn siterer al-Maʿmūn, altså kalifen som utnevnte guvernøren i brevet, reaksjon på brevet:

Abu-ṭ-Ṭayyib... har ikke utelatt noe, det være seg verdslige anliggender, religion, forvaltning, meningsdannelse, politikk, rikets og undersåttenes ve og vel, *bevaring av sultanens myndighet*, lydighet overfor kalifen og opprettholdelse av kalifatet.³²⁹

Her er det noe som ikke stemmer. Som vist i kapittel tre, så ble sultantittelen først brukt som herskertittel på 1000-tallet. Dette brevet stammer fra 800-tallet. Det kan naturligvis være, nok en gang, en nyansetapt i oversettelsen. Muligens kan roten s-l-ṭ blitt brukt med den abstrakte

³²⁶ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 549-550.

³²⁷ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 555-557.

³²⁸ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 561.

³²⁹ Min utheving. Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah...*, vol. I. s. 561.

meningen "makt". Eller så er det mulig at enten Ibn Khaldūn eller hans kilde til brevet, al-Ṭabarī (d. 923), endret al-Maʿmūns utsagn til å passe deres tid. På grunn av tidsrammen er det mer sannsynlig at det var Ibn Khaldūn som la til den anakronistiske sultanen, muligens for å tilpasse budskapet til sin egen tid.

Oppsummering av Ibn Khaldūn

Ibn Khaldūn inkluderte, i motsetning til Ibn Taymīya, en utførlig diskusjon om imamatet. I tillegg drøftet han også *mulk*, kongemakten. For Ibn Khaldūn var ikke bare kongemakten noe positivt, den var det naturlige målet for *ʿaṣabiya*, gruppejaliteten, som er en grunnsten i Ibn Khaldūns sykliske teori. Forholdet mellom imamatet og kongemakten er det som er det mest interessante hos Ibn Khaldūn. Kongemakten han godtok måtte naturligvis være fri for de lastene som de senere umayyadene falt for. Han gir også et inntrykk av at kongemakten hadde tatt over flere av kalifatets funksjoner, og han skriver også at så lenge kongemakten er muslimsk, så "hører den inn under kalifatet". Dette kan være et uttrykk for at han så på kongemakten som en til dels videreføring av kalifatet, noe som kan ha gjort kongemakten mer akseptert på 1300- og 1400-tallet. Til sist så vi at også Ibn Khaldūn vektla rettferdighet som et viktig element i styreformen. Det er også interessant at Ibn Khaldūn mente at kongemakten måtte ha et edruelig forhold til penger, slik at Profetens advarsler mot kongemakten ikke gikk i oppfyllelse. Dette er et punkt jeg vil ta opp i neste kapittel som handler om sultanatets praksis.

Kapittel 5 - Sultanatet i praksis

Innledning:

Dette kapittelet tar et steg bort fra teorien til empirien. I de tre foregående kapitlene har det blitt vist hvordan man til ulike tider og steder forholdt seg til imamater og andre makthavere, enten det var usurperende guvernører eller sultaner. I dette kapittelet vil jeg analysere den styreformens som har, tilsynelatende i alle fall, overtatt kalifatet, nemlig sultanatet. Mer spesifikt så er det mamlukksultanatet i Egypt og Syria som er studieobjektet i dette kapittelet. Her vil jeg, ut i fra samtidige kilder, studere nærmere hvordan forholdet mellom sultanen og kalifen var og se om det finnes belegg for Ibn Taymīyas påstander om *‘ulamā’* som makthavere. I tillegg vil jeg også undersøke mamlukkernes holdninger til sultanatet. Mente de i likhet med Ibn Taymīya at rettferdighet var det viktigste elementet i sultanatet? Eller var det andre elementer de mente burde være ledende i mamlukksultanatet? Tidsrammen er hovedsakelig det femtende århundret, men jeg vil også bruke eksempler fra tiden før og etter 1400-tallet. Hovedkilden til dette kapittelet er Ibn Taghribirdīs *al-Nujūm al-Zāhira fī mulūk Miṣr wa-al-Qāhira* som strekker seg fra 1382-1469. I tillegg vil jeg også trekke frem en del sekundærlitteratur som omhandler emnet, både for bakgrunnsstoff og for å utfordre enkelte maksimer som man finner i forskningslitteraturen. Først vil jeg se på kalifens rolle.

Kalifen i mamlukksultanatet

Som nevnt tidligere så falt kalifatet i Bagdad til ilkhanidene i 1258. I kapittel tre nevnte jeg også slaget ved °Ayn Jālūt, der mamlukkene klarte å stoppe de fremadstormende ilkhanidene. Al-Muzaffar Quṭuz (d. 1260), den daværende mamlukksultanen, ble drept på vei hjem fra °Ayn Jālūt av en gruppe emirer, blant dem han som skulle bli den neste sultanen, al-Zāhir Baybars (d. 1277). Baybars er regnet som en av de mest betydningsfulle mamlukksultanene. Gaston Wiet fremhever hovedsakelig hans militære suksesser i *ET*², men han er også inne på det som gjør Baybars relevant for dette kapittelet. Med det som Wiet kaller for et "stroke of genius", så innsatte Baybars Aḥmad b. Muḥammad al-Mustanṣir (d. 1261) som abbasidekalif i 1261. Al-Mustanṣir hadde flyktet fra Bagdad i 1258 og da Baybars ble sultan fikk han al-Mustanṣir til Kairo. I Kairo ble hans avstamning verifisert av en sjefs-*qāḍī*, og han ble innsatt

som kalif.³³⁰ Det seremonielle aspektet ved denne innsettelsen dannet grunnlaget for senere innsettelse av kalifer i mamlukksultanatet. Først avla sultanen sin troskapsed (*bay'at*) til kalifen, deretter var det de høyest rangerte embetsmennene sin tur. Etter en preken så fulgte det en tildelingsseremoni, der kalifen tildelte sultanen et investiturdiplom til det som P. M. Holt kaller for "the universal sultanate".³³¹ Han ga sultanen i tillegg en æresdrakt i svart som var abbasidenes farge. Seremonien var en meget offentlig affære, sultanen og kalifen red sammen gjennom Kairos gater og inntrykket som etterlates av kildene er at "hele" Kairo var med på seremonien.³³² På tross av den pompøse innsettelsen, så var al-Mustanşirs tid som kalif begrenset til rundt fire måneder. Robert Irwin skriver i sin *The Middle East in the Middle Ages* at al-Mustanşirs avstamning ikke var godtatt av alle, flere hadde "clearly doubts" om han virkelig var av abbasideavstamning. Det som ble skjebnesvangert for al-Mustanşir var et felttog til Bagdad som hadde som mål å gjenvinne byen. Der ble han og hans følge knust av ilkhanidene. Irwins forklaring på hvorfor al-Mustanşir ble sendt på denne tilsynelatende meget vanskelige ekspedisjonen er at "Caliph al-Mustasir proved to be a less pliable tool than Baybars had hoped", og Baybars fikk han dermed ryddet av veien.³³³ Al-Suyūṭī forteller også om kalifens mislykkede felttog, men det er ingen hendelser som understøtter Irwins kjølige analyse.³³⁴ Om hvorvidt Baybars med viten og vilje sendte sin nyinsatte kalif i døden eller ikke er usikkert, men det som er sikkert er at al-Mustanşir var den første av en lang rekke abbasidekalifer i mamlukksultanatet, noen mer betydningsfulle enn andre.

I sekundærlitteraturen så er det nærmest en unison enighet om at kalifen i Kairo var en maktløs figur som det bare ble tørket støv av i seremonielle sammenhenger. Irwin sier "Thereafter [etter al-Mustanşir], with hardly any exceptions, the caliphs were to play a

³³⁰ Al-Suyūṭī/Jarrett, *Ta'riḫ al-khulafā'*, Karachi. 1881, 1977. (Oversatt som *The History of the Caliphs* av H. S. Jarrett i 1881), s. 503.

³³¹ P. M. Holt, "Some Observations on the 'Abbāsid Caliphate of Cairo" i *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XLVII. nr. 3. 1984. s. 502.

³³² Al-Suyūṭī/Jarrett, *Ta'riḫ al-khulafā'*, s. 503-504. Det er for såvidt et interessant punkt at kalifen ble tildelt det som kan minne om en administrasjon av Baybars, han fikk en *atābak* (muligens tilsvarende *atābak al-ʿAsākir* som var sultanens fullmektig), og "comptrollers of the household" hvis funksjon ikke er helt klar, en "High Steward" som kanskje tilsvarende *ustādār* som hadde det overordnede ansvaret over husholdningen, en "Treasurer", en "Chamberlain" som nok er en *ḥājib*, med ansvar for å representere kalifen i møte med andre embetsmenn, og til sist en sekretær. Dette kan peke i retning av at Baybars ønsket at kalifen skulle være, til dels, egenrådig. Men det blir spekulasjoner. Det er verdt å påpeke at denne mini-administrasjonen ikke er nevnt i den sekundærlitteraturen jeg har konsultert. For de ulike embetene, se den verdifulle *Egypt and Syria under the Circassian Sultans: 1382-1469 A. D. Systematic Notes to Ibn Taghri birdi's Chronicles of Egypt* av William Popper, "Notes I". Berkeley. 1955. s. 80-96. "Notes I" må ikke forveksles med "vol. I" av hans oversettelse av *al-Nujūm*.

³³³ Robert Irwin, *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250-1382*, Kent. 1986. s. 43.

³³⁴ Al-Suyūṭī/Jarrett, *Ta'riḫ al-khulafā'*, s. 504.

negligible role in Egyptian politics."³³⁵ Bernard Lewis skrev at kalifatet var dødt etter 1258, men at det levde i et slags skyggeliv under mamlukkene og at Baybars "... installed him [al-Mustansir] at his court in Cairo with the title and style of caliph, but with no effective power whatsoever."³³⁶ Aziz al-Azmeh er heller ikke nådig med kalifen i Kairo:

It is well known that caliphs in the Cairo period were exceedingly feeble. Some stooped so low as to make the round of visits to notable houses on feast days, and were occasionally scolded by the sultan for bad behaviour. One Cairo caliph at least was held a virtual prisoner in a tower, and his name was not minted on coins.³³⁷

Helt nylig har Li Guo også kalt kalifen for en "skyggekalif".³³⁸ Dette er noen få eksempler på moderne fremstillinger av kalifens status i mamlukksultanatet. Når kalifen blir så kategorisk vingeklippet av moderne forskning er det grunn til å lytte, det er selvsagt riktig at kalifen på det trettende, fjortende og femtende århundret var mindre innflytelsesrik enn hva han var frem til det niende århundret. Samtidig er det også rom for å nyansere bildet av kalifen i mamlukksultanatet. Et poeng er at mamlukksultanatet strakk seg over 250 år. Det burde være selvsagt at kalifens posisjon ikke var konstant igjennom det kvarte årtuset. Kalifens posisjon, akkurat som sultanens, var fluktuerende. Selv om P. M. Holt har den samme holdningen til kalifen som de tidligere nevnte forskerne, har han gitt eksempler på kalifen som en betydningsfull politisk aktør i mamlukksultanatet, da som eksempler på unntak fra narrativet om "skyggekalifen". I sin artikkel "Some Observations on the 'Abbāsid Caliphate of Cairo" trekker han frem al-Mustasir's etterfølger al-Ḥākims (d. 1301) rolle som det diplomatiske bindeleddet mellom Baybars og Den gyldne horde (1240-1502), et mongolsk khanat som strakk seg fra dagens Romania til nesten Mongolia i lengde, mens i bredden strakk det seg fra dagens Turkmenistan til rundt Moskva. Holt påpeker at Baybars var en "self-made" hersker (attpåtil med den forrige sultanens liv på samvittigheten) av ukjent avstamning, hvilket flere mongolske herskere påpekte gjentatte ganger til forskjellige

³³⁵ Irwin, *The Middle East...* s. 44.

³³⁶ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago. 1988. s.48.

³³⁷ Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*, London. 1997, 2001. s. 179.

³³⁸ Li Guo, "Mamluks (1250-1517)" i *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (red. Gerhard Bowering, et. al.), Princeton. 2013.

mamlukksultaner.³³⁹ Al-Ḥākīm ble da et viktig verktøy for Baybars kommunikasjon med Den gyldne horde, som nylig hadde konvertert til islam.

Men Holt er først og fremst interessert i å få frem kalifens mislykkede innblanding i det politiske livet. Derfor tar han for seg 1309, da den daværende kalifen al-Mustakfi I støttet den sittende sultanen mot en utfordrer. Utfordreren var sønn av en tidligere sultan, al-Mansūr Qalāwūn, og al-Mustakfi I understreket at sultanatet ikke kunne gå i arv.³⁴⁰ Dessverre for al-Mustakfi I så kunne det gå i arv, og den neste sultanen var den tidligere nevnte al-Nāṣir Muḥammad som regjerte i over tretti år. Holt siterer i denne sammenhengen en kommentar som var myntet på sultanen som al-Mustakfi I støttet: "Stupid fellow! For God's sake-nobody takes any notice of the caliph!"³⁴¹ Dette sitater underbygger Holts argument om den betydningsløse kalifen på en sterk måte, men som vi snart skal se, så var ikke nødvendigvis meningsinnholdet i sitatet gyldig for mamlukkperioden i sin helhet.

Det siste eksempelet Holt trekker frem på kalifens mislykkede innblanding i politikken er et interessant et, i 1412 ble nemlig kalifen sultan for en kort periode. Al-Musta^ʿīn var den første som forente de to titlene i én person under mamlukksultanatet, fra mai til november i 1412. Var dette et tegn på at kalifen en gang for alle "tok tilbake" makten som gradvis hadde blitt overført til sultanen? Nei. Som Holt skriver, og som det er fremstilt i Ibn Taghrībirdīs krøniker, så var kalifen rett og slett en brikke i en maktkamp mellom mektige emirer. En gruppe syriske emirer aksepterte ikke at Barqūqs sønn al-Nāṣir Faraj tok over tronen i 1399, og var i langvarig konflikt med han til 1412. Emirene fikk til slutt kalifen til å formelt avsette al-Nāṣir Faraj og selv innta stillingen som sultan.³⁴² Det er betegnende at al-Musta^ʿīn selv ga "vehement objections, for he feared that his rule would not be consummated and that he would perish..."³⁴³ Den motvillige kalif-sultanen var dominert av spesielt en emir ved navn Shaykh.³⁴⁴ Etter at al-Nāṣir Faraj var tatt av dage satte Shaykh i verk flere politiske manøvre i

³³⁹ Se for eksempel Anne F. Broadbridge sin *Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds*, Cambridge. 2008, 2010. Spesielt kapittel 2, "The establishment of ideologies" der flere brev fra ilkhanidene viser til mamlukksultanenes slaveopprinnelse. For Holt, "Some Observations... s. 503.

³⁴⁰ Holt, "Some Observations... s. 505.

³⁴¹ Holt, "Some Observations... s. 506.

³⁴² Dette gjorde de ved å få al-Musta^ʿīns bror til å proklamere at kalifen hadde avsatt sultanen, hvilket han i realiteten hadde avstått fra å gjøre på grunn av frykt for nettopp sultanen. Men nå som skaden var gjort, så gikk han med på å formelt avsette al-Nāṣir Faraj. Se Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm al-Zāhirah fī mulūk Miṣr wa-al-Qāhirah* (oversatt til *History of Egypt* av William Popper), vol III. Berkeley. 1954, 1976. s. 2.

³⁴³ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol II. Berkeley. 1954, 1976. s. 194.

³⁴⁴ Holt, "Some Observations... s. 506.

ren *House of Cards*-stil.³⁴⁵ Disse manøvrene satte kalif-sultanen helt til side til han, faktisk motvillig, blir avsatt i november 1412.³⁴⁶ De to siste eksemplene fra Holt etterlater et inntrykk av kalifenes mangel på betydning, og man kan langt på vei være enig med Holt at kalifene "passed their days in retired obscurity and impotence."³⁴⁷ Men, hvis man konsulterer samtidige kilder, som Ibn Taghrībirdīs krøniker, så kan man finne eksempler på at kalifen spilte en rolle i mamlukksultanatet.

Kalifen som en politisk aktør i mamlukksultanatet

William Popper skriver et sted i forbindelse med sin oversettelse av Ibn Taghrībirdīs *al-Nujūm* at kalifen er den nominelle "supreme ruler", men selvfølgelig med vekt på det nominelle. Men han skriver også at kalifens rolle ikke lenger var av offisiell art, den burde heller sees på som en sosial rolle.³⁴⁸ Dette perspektivet stiller jeg meg bak. Hvis man avskriver kalifen helt på grunn av hans forminskede makt og innflytelse i mamlukkperioden, så står man i fare for å overse at kalifen som en aktør ved hoffet kunne ha innflytelse i politikken ved flere anledninger.

Den første av slike anledninger jeg vil trekke frem er en hendelse som såvidt er nevnt tidligere i kapittelet om Ibn Khaldūn. I 1382 inntok Barqūq sultanatet som den første tsjerkessiske mamlukksultanen. Barqūqs to perioder (1382-1389 og 1390-1399) var preget av stadige kuppforsøk som førte til det Ibn Taghrībirdī mente var urettferdige arrestasjoner av emirer og som gjorde at selv Barqūqs nærmeste fryktet for sin sikkerhet.³⁴⁹ Derfor var det nært på at kalifen al-Mutawakkil (d. 1406) mistet livet sitt da han i 1382 ble anklaget for å ha stått bak et kuppforsøk på den nybakte sultanen. Sammen med to emirer, kurdere og tyrkere fra Sentral-Asia (Turcomans) og med rundt 800 ryttere skulle al-Mutawakkil og hans medsammensvorne angripe Barqūq da han var på vei til polo-treningen sin som fant sted ved Nilens bredder, der luksushoteller som Kempinski i dag ruver. Hvis planen lyktes og Barqūq ble drept, var veien klar for kalifen "... to assume the government and to rule independently."³⁵⁰ Slik gikk det ikke. Sultanen fikk vite om kalifens planer, og etter å ha avhørt hans kompanjonger fant Barqūq al-Mutawakkil skyldig i planleggingen. For al-Mutawakkil betød det nesten en umiddelbar dødsdom: "The Sultan then became violently angry and drew his sword to cut off

³⁴⁵ Jeg vil komme tilbake til omstendighetene rundt al-Nāṣir Faraj's dødsdom, der Shaykhs rolle illustrerer et viktig prinsipp i mamlukksultanatet.

³⁴⁶ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, Vol III. s. 13.

³⁴⁷ Holt, "Some Observations..." s. 504.

³⁴⁸ Popper, *Egypt and Syria under...*, "Notes I", s. 83.

³⁴⁹ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol I. 1954, 1976. Berkeley. s. 22.

³⁵⁰ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol I. s. 8-9.

the Caliph's head..."³⁵¹ Heldigvis for al-Mutawakkil grep sultanens fullmektige inn for kalifen, og fikk sultanen til å spare hans liv.³⁵² Barqūq avsatte al-Mutawakkil, og prøvde gjentatte ganger å få *qādī*ene til å godta al-Mutawakkils dødsdom, hvilket de nektet. Det er selvfølgelig en mulighet for at al-Mutawakkil var uskyldig, hverken al-Suyūṭī eller Ibn Taghrībirdī konkluderer i den ene eller den andre retningen.³⁵³ Men det som feller al-Mutawakkil er vitnesbyrdet fra hans medsammensvorne, emiren Qurṭ. Kalifen skal ha gitt denne begrunnelsen for hans kupp-planer:

These men are tyrants, and have taken control of the government without my consent; I invested Barqūq with the sultanate only under compulsion, and he has taken the people's property unjustly.³⁵⁴

Hvis man godtar anklagene mot kalifen, så er det ikke tvil om at al-Mutawakkil hadde innvirkning på det politiske livet på slutten av 1300-tallet. I dette tilfellet gjorde han nettopp det motsatte av hva Holt mente, han blandet seg direkte inn i den fraksjonerte mamlukkpolitikken. I tillegg er det også verdt å merke seg at han i begrunnelsen for kuppet så på sitt eget samtykke som et premiss for at sultanatet ble ervervet på riktig vis. Et annet moment er at planen var at han selv skulle ta makten og å regjere uavhengig. Hvis han hadde lyktes så hadde det nok vært i en begrenset tid, tatt i betraktning de politiske strukturene i mamlukksultanatet. Uten en stor mengde vennligsinnede emirer, så hadde sannsynligvis ikke kalifen klart å holde unna for en annen mamlukkemirs ambisjoner om å bli sultan.

Den neste episoden som eksemplifiserer kalifens rolle i mamlukksultanatet utspiller seg nok en gang under Barqūq, og faktisk med den samme al-Mutawakkil. Denne gangen er det også kupp-relatert. I 1389, mot slutten av Barqūqs første styreperiode, så beordrer sultanen at kalifen al-Mutawakkil, som er gjeninnsatt etter to andre har hatt kalifembetet, skal låses inne i citadellet med besøksforbud.³⁵⁵ Med tanke på kalifens oppviglerske fortid, så virker dette som et smart trekk fra den pressede Barqūq.³⁵⁶ Men etter at sultanen hadde rådført seg med sine emirer valgte han å løslate al-Mutawakkil. Med beklagelser og smiger fra Barqūq sin side, ispedd med 10,000 dirhams, ull og silke fra Alexandria så ble de to venner igjen: "The two

³⁵¹ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol I. s. 9.

³⁵² Hans medsammensvorne fikk ikke samme hjelp, de ble korsfestet og ført gjennom Kairos gater. Da de var ferdige med prosesjonen ble den ene utsatt for den typiske dødsstraffen i mamlukksultanatet, halvering ved midjen. En emir sparte den andre medsammensvorne for dødsstraffen.

³⁵³ Den relevante siden i al-Suyūṭīs/Jarretts, *Ta'rikh...* er s. 532.

³⁵⁴ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol I. s. 9.

³⁵⁵ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol I. s. 25.

³⁵⁶ Barqūqs motstander Yalbughā al-Nāṣirī var høyst reell, og endte opp med å avsette Barqūq i 1389.

were thus reconciled and swore each other to fidelity".³⁵⁷ Grunnen til at Barqūq søkte forsoning med al-Mutawakkil er fordi Barqūq desperat prøvde å skaffe seg mest mulig støtte blant sine egne mamlukker og Kairos befolkning. Barqūq møter al-Mutawakkil en gang til et par måneder etter deres forsoning. Denne gangen var de sammen med sjefs-*qāḍī*ene som utstedte en troskaps- og vennskapsed mellom de to. Heller ikke denne gangen gikk kalifen tomhendt hjem; han fikk en hest av Barqūqs private samling med tilhørende sal i gull, en brodert saldekket og en gullenke. Han fikk tilbake landområdene sine (muligens mistet han de i 1383) og et hus i Kairocityadellet. Kalifens gjenytelse var å gi offentlig støtte til Barqūq. Den tredje mai i 1389 ledet kalifen en prosesjon bestående av han selv, sultanens fullmektige i Egypt, sjefs-*qāḍī*ene og noen andre ledende embetsmenn som red igjennom Kairos gater. De hadde også med seg en budbringer som spredte deres budskap. Budskapet skulle naturligvis fremstille Barqūq på best mulig vis. Sultanen hadde avskaffet tilleggs-skattene og andre krav, og han hadde søkt al-Nāṣirī (Barqūqs fiende) om å slutte fred, hvilket ble avslått. Folk i Kairo begynte å barrikadere byen, samt å samle inn provisjoner etter at de fikk vite at Barqūqs fredsforsøk feilet.³⁵⁸ I følge Ibn Taghribirdī var det mye offentlig diskusjon om den spente situasjonen, og Barqūq mistet anseelse blant Kairos befolkning, og "respect for authority diminished". Han fortsetter: "The rabble gathered watching for trouble to begin so that they might plunder the populace..."³⁵⁹ Selv om dette propagandaprojektet ikke var vellykket for Barqūq, så illustrerer det at kalifen var en viktig støttespiller for sultanen. Dessverre gir ikke Ibn Taghribirdī noen tegn til kalifens støtte blant Kairos befolkning, men det er tydelig at det var viktig for Barqūq å få kalifen på sin side for å vinne folkets støtte til seg selv.

Det eksempelet stammer fra 1400-tallet, nærmere bestemt i 1453, da kalifen nok en gang innvolverer seg i mamlukksultanatets storpolitikk. Den 18 år gamle al-Mansūr °Uthmān etterfulgte sin far Jaqmaq (d. 1453) i sultanembetet i 1453. Den økonomiske situasjonen i sultanatet gjorde det vanskelig for den unge sultanen. Han slet med å skaffe nok penger til å betale mamlukkene sine, og for å få inntekter arresterte han emirer og ila dem store bøter.³⁶⁰ I forbindelse med denne urolige situasjonen valgte visiren å si opp jobben sin, og sultanens krav til hans resignasjon illustrerer pengetrøbbelet. Visiren fikk lov til å resignere på

³⁵⁷ Ibn Taghribirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol I. s. 26.

³⁵⁸ Ibn Taghribirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol I. s. 31.

³⁵⁹ Ibn Taghribirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol I. s. 31. "The rabble" er den gjengse betegnelsen på den fattigere delen av Kairo i mamlukkperioden.

³⁶⁰ Ibn Taghribirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VI. s. 5.

betingelsen at han dekket sultanens utgifter de to neste dagene.³⁶¹ Sultanen skaffet seg også en fiende i form av kalifen al-Qā'im bi-Amr Allāh Ḥamza. Hvorfor kalifen ble en uttalt kritiker av sultanen kommer frem i en episode som var med på å påvirke kalifens holdning til sin sultan. En enkel protokollfeil av sultanen vekker kalifens harme. Da sultanens innsettelsesdiplom skulle leses opp ble kalifen plassert til sultanens høyre side på bakken. Ibn Taghrībirdī kommenterer: "This vexed the Caliph, but he did not show this except after the revolt...".³⁶² Kalifen var ikke fornøyd med å sitte nede blant *qādi*ene.³⁶³ Mamlukksultantet var gjennomsyret av protokoll som måtte følges. Ibn Taghrībirdī nevner ofte når noe avveek fra skikken. For eksempel da en sultan rir ned til byen uten det "riktige" antrekket.³⁶⁴ Flere delte kalifens antipatier mot sultanen, og det dannet seg en fraksjon ledet av den neste sultanen, Īnāl. Kalifen sluttet seg til denne fraksjonen. Kalifens motstand mot sultanen materialiserte seg i flere offentlige opptredener der han preket om å avsette °Uthmān.³⁶⁵ Ved et tilfelle proklamerer han at "I have deposed al-Malik al-Manṣūr [°Uthmān]".³⁶⁶ Etter en måned med slossing mellom de to fraksjonene, vant til slutt Īnāl over °Uthmān, og sistnevnte ble fengslet i Alexandria.³⁶⁷ Senere i narrativet gir Ibn Taghrībirdī oss et innblikk i forholdet mellom Īnāl og kalifen:

Then when Īnāl revolted against al-Manṣūr °Uthmān and summoned him [kalifen], and he went to him, Īnāl became strengthened by the Caliph's presence with him. When Īnāl became Sultan he recognized this in the Caliph's favor, elevated his position many times higher than it had been before, gave him additional fiefs, and he enjoyed extremely great respect in the government.³⁶⁸

Kort tid etter Īnāl ble innsatt så dannet det seg motstandere mot hans styre. Al-Qā'im, dvs. kalifen, støttet faktisk de nye motstanderne mot Īnāl. Det tok dermed ikke lang tid før Īnāl avsatte kalifen, fengslet han i citadellet og innsatte al-Qā'ims bror som kalif.³⁶⁹

³⁶¹ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VI. s. 8.

³⁶² Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VI. s. 10.

³⁶³ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VI. s. 14.

³⁶⁴ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol V. s. 83.

³⁶⁵ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VI. s. 17.

³⁶⁶ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VI. s. 18.

³⁶⁷ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VI. s. 27.

³⁶⁸ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VI. s. 52.

³⁶⁹ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VI. s. 53.

Oppsummering av kalifen i mamlukksultanatet

Disse eksemplene viser kalifer som i stor grad gjorde helt motsatt av den Holts tidligere nevnte beskrivelse av kalifer i mamlukksultanatet: "... they stood apart from the turbulent factional politics of the Mamlūk sultanate and passed their days in retired obscurity and impotence."³⁷⁰ Mine eksempler velter ikke Holts argumentasjon, det er heller ikke hensikten. Det er flere kalifer som passer Holts beskrivelse enn det er kalifer som aktivt deltar i politikken. Hensikten min er å nyansere bildet av "skyggekalifen" som nesten utelukkende befant seg innelåst i citadellet og som bare så dagslyset ved seremonier. Spørsmålet "var kalifen ubetydelig eller mektig i mamlukksultanatet" er muligens et dårlig formulert spørsmål, fordi svaret på spørsmålet ligger hos den enkelte kalif, og hvor mye eller hvor lite han gjorde utav embetet. Sultanens makt burde også sees på som fluktuerende, hvilket jeg kommer tilbake til.

Hvordan kan disse historiske eksemplene av flere kalifer knyttes til de to foregående kapitlene? For det første er det interessant å se at da sultanatet var ledet av en kalif i en kort periode i 1412, så vakte det ikke nevneverdig stor oppsikt i kildene, verken i negativ eller positiv forstand. Selv om det kan virke som en relativt stor hendelse i ettertid, så kan det være at samtiden så det som det var, rett og slett et maktspill der kalifen var en midlertidig brikke. Men hvis man tenker på Ibn Khaldūns diskusjon om imamatet og sultanatet og hans definisjon av kalifen (kalifen kunne være sultanen osv.), så er det mulig at det, i en teoretisk³⁷¹ forstand, ikke var så viktig om det var en kalif eller en sultan som styrte så lenge styreformene beholdt de "islamske" trekkene som opptreholdelse av bønnen og sikring av pilegrimsruten til Mekka som mamlukkene hadde ansvaret for.

Til sist vil jeg understreke kalifens rolle i mamlukkernes politiske "image".³⁷² Med kontroll over både Mekka og Medina, samt kalifen, så kunne mamlukkene med rette kalle seg for islams voktere. Dette ble ofte brukt som et argument i utenrikspolitisk korrespondanse mellom mamlukkene og andre rivaler, som ilkhaniidene og Temür for eksempel.³⁷³

³⁷⁰ Holt, "Some Observations..." s. 504.

³⁷¹ I praktisk forstand så var ikke kalifens sjanser til å beholde sultantittelen særlig gode, som jeg allerede har vært inne på.

³⁷² Dette er noe sekundærlitteraturen ofte fokuserer på. For mer om kalifen som en brikke i mamlukkernes utenrikspolitikk (og mer), se artikkelen "Mamluk Religious Policy" av Jonathan P. Berkey i *Mamluk Studies Review*, XIII. 2009. s. 6-22.

³⁷³ I 1392 brevvekslet Temür og Barqūq. Barqūq trekker da frem kalifen som et tegn på at de er "nærmest" Gud. Se Ibn Taghribirdi/Popper, *al-Nujūm*, vol I. s. 144.

Sultanen i mamlukksultanatet

I denne delen vil jeg se nærmere på den andre skikkelsen som har figurert sammen med kalifen i de tre foregående kapitlene, nemlig sultanen. Hva var det som kjennetegnet sultanen, hvilke verdier og konsepter var viktige for mamlukksultanene? I denne sammenhengen vil jeg trekke frem noen av Ibn Taymīyas krav til sultanatet, som for eksempel rettferdighet og utpekelsen av offentlige embeter som var meget viktig for Ibn Taymīya. Ga Ibn Taymīyas krav noen resonans hos mamlukksultanene? I tillegg vil det være rom for å se om Ibn Khaldūns frykt for at den kongelige autoriteten ville svøpe seg inn i overdådighet og luksus, og ignorere kalifatets "trekk" som for han gjorde den kongelige makten legitim. Som med kalifene i mamlukksultanatet er det viktig å understreke sultanens fluktuerende makt og innflytelse i løpet av det kvarte århundret mamlukkene var egenrådige herskere. Litt avhengig av hvordan man regner, så var det rundt femti mamlukksultaner. Noen få regjerte i flere tiår, som al-Nāṣir Muḥammad (d. 1341), mens andre var på tronen knapt i noen måneder som al-Zāhir Ṭaṭar (d. 1421).

Institusjonalisert rettferdighet - *mazālim*-domstolen

Som vi har sett, så var noe av det viktigste for Ibn Taymīya rettferdighet. Som jeg tidligere har referert til, så skrev han i sin *al-Hisba* at Gud tillot en rettferdig, ikke-muslimsk styreform, men ikke en urettferdig, muslimsk styreform.³⁷⁴ Rettferdighet hadde sin institusjonaliserte plass i mamlukksultanatet. Det er spesielt én institusjon jeg vil trekke frem der rettferdighet var en del av institusjonens kjerne. Jeg har kort nevnt denne institusjonen tidligere i oppgaven, nemlig *mazālim*-domstolen. Gjennom denne institusjonen kunne sultanen direkte eller indirekte kanalisere det de mente var rettferdighet ut i mamlukksamfunnet.

Mazālim-domstolen var en institusjon som hadde før-islamske aner, men som ble formalisert først i en islamsk kontekst under abbasidene.³⁷⁵ *Mazālim* er utledet av roten *z-l-m* som betyr blant annet urett. *Mazālim*-domstolen er altså stedet hvor man skulle gjøre det som var urett til rett. *Mazālim*-domstolene tok over der sharīc-domstolene ikke hadde svar, samtidig var

³⁷⁴ Ibn Taymīya, *al-Hisba*... s. 95.

³⁷⁵ Jørgen S. Nielsen, "Mazālim", i *EF*²

den formelle strukturen på de to domstolene annerledes.³⁷⁶ *Mazālim*-domstolen "konkurrerte" ikke med shari^c-a-retten, som Knut S. Vikør skriver så var *mazālim*-domstolens oppgave å komme med "...praktiske tiltak for å sette Shari^caens «ånd» eller allmenne prinsipp om rettferd ut i livet i tilfelle der Shari^caen ikkje har svar."³⁷⁷ *Mazālim*-domstolen var dermed ikke i strid med shari^c-a-domstolene. Det som gjør *mazālim*-domstolen relevant for denne oppgaven er dens nærhet til sultanen, den er regnet for å være "sultanens domstol", da han stod helt fritt til å dømme ut i fra det han mente var riktig.

Den mest utførlige teoretiske presentasjonen av *mazālim*-domstolen er det al-Māwardī som stod for i hans *al-Aḥkām al-Sulṭāniyya*, den var så utførlig at senere *mazālim*-teoretikere sjelden så seg nødt til å legge til noe.³⁷⁸ I mamlukksultanatet ble *mazālim*-domstolen en arena der den generelle befolkningen kunne ta opp uretter som var begått i forbindelse med jordeiendom eller *waqf*-eiendom, og ikke minst kunne de ta opp uretter som var begått av mamlukkeliten. Saker som regulerte forholdet mellom muslimer og kristne ble også tatt opp i denne domstolen.

I Jørgen S. Nielsens *Secular Justice in an Islamic State* lister han opp 89 saker som strekker seg fra en mann som ber om beskyttelse av sine palmetrær til en gruppe som ber om å få sin plyndrede kirke som er blitt omgjort til en moské tilbake.³⁷⁹ *Mazālim*-domstolen var en arena der de svake kunne søke hjelp mot de sterke. I en velkjent sak var sultanen Baybars den anklagede. Soldaten som anklaget Baybars søkte erstatning for arbeid han hadde gjort for Baybars da sistnevnte var en emir. Soldaten hadde bygget en brønn som Baybars ikke kunne ferdigstille selv på grunn av et militærtokt. Som et tegn på at Baybars og soldaten var like, steg Baybars ned fra tronen sin og lot seg dømme av dommeren.³⁸⁰ Det var ikke alle av sultanene som opptrådte i Baybars fotspor, selv om Baybars var et sterkt forbilde i mamlukksultanatet. Den nest siste mamlukksultanen Qānsūh al-Ghawrī (d. 1516) deltok ofte i *mazālim*-saker der han overkjørte de fire sjefs-*qāḍī*ene og utskrev dødsdommer. I et tilfelle ble en mann tatt for tyveri. Al-Ghawrī torturerte mannen, som nylig hadde konvertert fra jødedommen til islam, for at han skulle oppgi hvor han hadde gjemt pengene. Konvertitten ga

³⁷⁶ Se Knut S. Vikør, *Mellom Gud og stat*, Oslo. 2003. s. 181-184. og al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyya*, s. 94 for ti forskjeller mellom *mazālim*-domstolen og den *qāḍī*-styrte domstolen.

³⁷⁷ Knut S. Vikør, *Mellom Gud og stat*, s. 181.

³⁷⁸ Albrecht Fuess, "zulm by *Mazālim*? The Political Implications of the Use of *Mazālim* Jurisdiction by the Mamluk Sultans" i *Mamluk Studies Review*, vol. XIII, 2009. s. 122.

³⁷⁹ Palmetrærne fikk beskyttelse, men de som ba om kirken sin tilbake ble avvist og banket opp. Jørgen S. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: Mazālim Under the Bahri Mamlūks, 662/1264-789/1387*, Leiden. 1985. s. 140 og s. 155.

³⁸⁰ Fuess, "zulm by *Mazālim*?... s. 123. Soldaten krevde det han hadde bygget i erstatning, som var en brønn, men han fikk bare medhold i erstatning i form av penger.

ikke svar på dette, men gjenga heller trosbekjennelsen for å vise at han var muslim for å unngå mer tortur. Al-Ghawrī skal da ha sagt: "There are many Muslims and Islam does not need this one."³⁸¹

I Ibn Taghrībirdī's krønikere fra 1382-1469 finner man også en del referanser til *mazālim*. Ingen av de er like detaljerte som Ibn Iyās' beretning om al-Ghawrī, men de etterlater et mønster som er illustrerende for hva *mazālim*-retten betydde for mamlukkene. Det første punktet er at frekvensen av *mazālim*-episoder øker desto mer stabilt regimet er, sammen med hvor lenge sultanen satt på tronen. I perioder der interne stridigheter råder, så finner man få *mazālim*-referanser, som for eksempel i fra 1399-1412, da fem sultaner satt på tronen i korte perioder. Det ser også ut som om det var viktigst for en sultan å holde *mazālim*-møter i starten av sitt regime. Slik er det med al-Manṣūr °Uthmān i 1453, da det blir nærmest den første oppgaven han utfører i sin tid som sultan.³⁸² I et annet tilfelle så er det ikke eksplisitt *mazālim*-domstolen som vektlegges helt i begynnelsen av et nytt styre, men det er en klar henvisning til at sultanen er den som kan gi de undertrykkede rettferdighet: "Let anyone who has been wronged within twenty years come to the gate of Grand Emir Yalbughā an-Nāṣirī to receive justice."³⁸³ Rettferdighetsidealet var viktig for flere mamlukksultaner. I et tilfelle fra 1461 begrunner en sultans mor sin sønn al-Mu'ayyad Aḥmads avsettelse med at: "...the end of their rule, which had come upon them in this very short time, was the result of the complaint of someone who had been oppressed, which complaint they had neglected, but which God had not neglected."³⁸⁴ Dermed kan det se ut om prinsippet om å ta stilling til de undertrykkede- og svakes sak var sterkt forankret i mamlukksamfunnet, rundt 200 år etter at Baybars først institusjonaliserte *mazālim*-domstolen. Det at prinsippet var forankret betød dermed ikke at det var praktisert med jevne mellomrom. Ibn Taghrībirdī skrev at Barqūq, som på en måte er den tsjerkessiske Baybars hva angikk innovasjoner og praksiser, gjorde søndager og onsdager til faste dager for slike møter.³⁸⁵ Dette forsøket på å formalisere praksisen ytterligere døde hen med Barqūq. I noen perioder kan det gå flere år før *mazālim*-domstolen nevnes.

³⁸¹ Al-Ghawrīs uttalelse er fra Ibn Iyās' *Badā'i*, som er gjengitt i Fuess' artikkel "*zulm by Mazālim?*..." s. 128.

³⁸² bn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VI. s. 2.

³⁸³ bn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol I. s. 68. Yalbughā al-Nāṣirī var formelt sett "bare" stor-emir, men de facto var han herskeren.

³⁸⁴ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VII. s. 27.

³⁸⁵ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol I. s. 115. I sekundærlitteraturen om *mazālim*-domstolene så diskuteres ofte plasseringen av domstolen. I begynnelsen av sultanatet befant domstolen seg, passende nok, i *dār al-^cadl*, "rettferdighetens hus/palass". *Dār al-^cadl* utviklet seg senere til å bli en seremoniell arena for innsettelse av emirer og mottakelse av ambassadører. *mazālim*-domstolen ble etterhvert sjaltet ut i fra *dār al-^cadl* av Barqūq til *maydān*, eller "the Race Course", nedenfor citadellet der det i dag befinner seg en stor rundkjøring. Barqūqs mer permanente plassering av *mazālim*-domstolen endte til slutt i den kongelige stallen.

Det siste punktet jeg vil trekke frem med *mazālim*-praksisen er dens offentlige, til dels teatraliske karakter. I en tid uten massemedier var den mest effektive måten å bli sett på for mamlukksultanen prosesjoner gjennom byene de hersket over, enten det var Kairo, Damaskus, Hama eller Gaza. Enten det gjaldt en sultans innsettelse, parfymeringen av nilometeret,³⁸⁶ Profetens bursdag, nyttår, polotrening, eller bare for å vise at sultanen ikke lot seg skremme av kupplaner, så var prosesjonen (ar. *mawkib*) en viktig del av mamlukksultanatet. *Mazālim*-praksisen var intet unntak. Sultanen red sammen med sine høyeste emirer til stedet hvor domstolen befant seg, med befolkningens øyne rettet på seg. Etter *mazālim*-økten var ferdig returnerte prosesjonen til citadellet der en offisiell bankett ventet sultanen og emirene. Prosesjonen og banketten ble etterhvert kalt for *khidma*, tjenesten. Det spørres hvor folkelig banketten var, men prosesjonen garanterte i hvert fall at sultanens interesse for rettferdighet ble kjent blant folket.

Den beste for jobben? - utpekelse av offentlige embeter

Et annet krav man finner hos Ibn Taymīya er tilknyttet innsettelse av offentlige embeter. Som det ble vist i kapitlet om Ibn Taymīya, så regnet han den som innsatte en mindre kvalifisert person til en stilling der en mer kvalifisert person var tilgjengelig som en "forræder av Allah og Profeten". Delte mamlukkene Ibn Taymīyas bekymringer angående dette? Det korte svaret er nei. De som var "nærmest" Ibn Taymīya i denne sammenhengen er kanskje al-Maqrīzī og Ibn Taghrībirdī. Den relevante passasjen fra al-Maqrīzī's *Ighāthah* har jeg delvis allerede sitert i kapittel 4 (Ibn Khaldūn), der al-Maqrīzī skylder 1400-tallets utfordringer på kjøp av embeter. Denne korrupsjonen medførte at "every ignorant, corrupt unjust, and oppressive person has reached a highly regarded and important position that he never expected to attain" i følge al-Maqrīzī.³⁸⁷ Ibn Taghrībirdī viser også sin avsky mot at inkompetente mennesker og emirer av lav rang fikk besitte embeter som i "...past ages were filled only by an emir of the first class."³⁸⁸ Ibn Taghrībirdī's bekymring er ikke så mye knyttet til kjøp av embetene, men heller at de var blitt devaluert på hans tid. Kriteriene for å besitte et embete synes å ha blitt senket. Ved flere anledninger viser Ibn Taghrībirdī til at helt vanlige kjøpmenn plutselig kunne bli utpekt som finansministre for eksempel. Det fant første gang

³⁸⁶ Dette var en festival som feiret Nilens overflod (ar. *wafā' al-Nīl*). Parfymeringen bestod av å kaste safran på nilometeret hvilket var en måte å si takk på til Nilen. Det skulle også bringe tegn om gode tider. For mer om slike festivaler og populærkultur i mamlukksultanatet, se Boaz Shoshans *Popular culture in medieval Cairo*, Cambridge. 1993, 1996, 2002. s. 73.

³⁸⁷ Al-Maqrīzī, *Ighāthah al-ummah bi-kashf al-ghummah* (oversatt som *Mamluk Economics* av Adel Allouche), Salt Lake City. 1994. s. 52.

³⁸⁸ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VI. s. 41.

sted i 1447, da sultanen utpekte en handelsmann som embetsmann ved skattkammeret. Denne handelsmannen og koppersmeden, Abū al-Khayr al-Naḥḥās vant sultanens gunst og steg i gradene til å bli en av sultanatets mektigste menn. Al-Naḥḥās sin historie interesserte tydeligvis Ibn Taghrībirdī, hans historie strekker seg over flere titalls sider i *al-Nujūm*.³⁸⁹ Al-Naḥḥās faller til slutt i unåde hos sultanen. Men ved en tidligere anledning, da al-Naḥḥās opplever at både mamlukkene og befolkningen angriper han er gleden hos Ibn Taghrībirdī lett å spore:

And I marvel extremely at a base fellow who attains a high post and then begins to be insolent towards those of noble family and high positions of authority; what can he possibly say to himself?³⁹⁰

Ibn Taghrībirdīs problem med al-Naḥḥās synes å være at han ikke gikk stegene i rangstigen, at han "over natten" befant seg ved maktens topp. Dette kommer frem i 1463 også, da en kjøttleverandør blir utpekt til å bli leder av finansbyråene.³⁹¹ Ibn Taghrībirdīs reaksjon til dette sier det meste: "His appointment to this office was one of the most disgraceful events of the Turkish government of Egypt".³⁹² Muḥammad al-Babāwī som kjøttleverandøren het, ble senere utpekt som visir. Spesielt al-Babāwīs utpekelse er vanskelig å forklare. Al-Naḥḥās var en som kunne det å manøvrere seg i det politiske systemet, men al-Babāwī kommer tilsynelatende rett i fra markedet, uten forvarsel. Ibn Taghrībirdī gir heller ingen referanser til kjøp av embeter i disse to sakene, hvilket uansett er usannsynlig tatt i betraktning de to mennenes arbeid. Karrierer som deres er ikke nevnt i sekundærlitteraturen (så langt jeg har sett), selv om det er et fenomen som burdes undersøkes grundigere.

Ibn Taghrībirdī ga ikke skjul på sin misnøye, han la heller ikke skjul på når han var fornøyd. I 1453 ble Ṣāḥib Amīn al-Dīn utpekt som visir. Ibn Taghrībirdīs kommentar til dette var: "The bow was given to one who knows how to shoot [with] it".³⁹³ Dette viser at for akademikere som Ibn Taymīya, al-Maqrīzī og Ibn Taghrībirdī, så var forvaltningen av embeter viktig. Men det må understrekes at Ibn Taymīyas eskatologiske perspektiv ikke er delt i like stor grad av de to andre. Ibn Taghrībirdī anerkjente at bestikkelser og kjøp av embeter var en eldgammel praksis fra det tredje århundret (hijri), og at sultan Qalāʿūn (d. 1290) etablerte et

³⁸⁹ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol V. s. 103-150 ca.

³⁹⁰ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol V. s. 120.

³⁹¹ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VII. s. 53.

³⁹² Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VII. s. 53.

³⁹³ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VI. s. 8.

"generøsitysbyrå" som i virkeligheten var et bestikkelsesbyrå.³⁹⁴ For mamlukkene, som utover 1400-tallet opplevde kriser fra flere hold, deriblant økonomisk, var salg av embeter en meget utbredt praksis. I 1459 utpekte sultan Īnāl seks nye guvernører, der fem av embetene var kjøpt for penger i følge Ibn Taghrībirdī.³⁹⁵ Tre år senere, i 1462, fjerner sultan Khushqadam en *qāḍī* etter femten dager fordi han kun hadde betalt seks tusen av de totalt seksten tusen dinarene som embetet kostet.³⁹⁶ Det siste eksempelet jeg vil trekke frem er da Khushqadam beordrer at Shādbak al-Julbānī skal bli guvernør av Gaza for ti tusen dinarer. Al-Julbānī kunne nekte, men da var betingelsen fra sultanen at al-Julbānī skulle bli fengslet i Damaskuscitadellet og fratatt de ti tusen dinarene.³⁹⁷ Dette eksempelet viser hvor desperat en sultan kunne bli når skattkammeret var tømt. Når inntektene til styreformen tørker inn, enten det er i moderne demokratier eller i middelalderens sultanater, så blinker varsellampene. Jeg vil hevde at de blinket ekstra kraftig i mamlukksultanatet, sultanens posisjon var avhengig av likviditet. Alle mamlukkene som var underlagt sultanen skulle ha sin betaling, enten i form av eiendom (*iqṭāʿ*) eller i form av dinarer. Hvis sultanens distribusjon ikke stod i stil med mamlukkenes forventninger var veien kort til kupplaner og opprør. Ved å selge embeter kunne sultanen kjøpe seg ekstra tid på tronen, hvilket er i hvert fall en delvis forklaring på denne utbredte praksisen. Praksisens utbredelse kan også være med på å forklare Ibn Taymīyas sterke fokus på det. Hvis det er slik at det allerede på Qalāʿūns tid (andre halvdel på 1200-tallet) var utbredt, så kan man lese Ibn Taymīya som en fordømmende kommentator til sin egen tid. I dette tilfellet, om den rette mannen for den rette jobben, så ga ikke Ibn Taymīyas krav noen merkverdig resonans i mamlukksultanatet utover 1400-tallet.

Mamlukker og ʿulamāʾ - hvem hadde makten?

Det neste temaet jeg vil undersøke stammer også fra Ibn Taymīya. Ibn Taymīya skilte seg ut fra de andre teoretikerene i denne oppgaven på flere måter, men det er spesielt på ett vesentlig punkt han ga et annet svar enn de andre. I kapittel tre så vi hva Ibn Taymīyas definisjon av maktholderne var. Han mente at emirene og de religiøse lærde, ʿulamāʾ, var de som hadde makten i mamlukksultanatet. Ibn Taymīya beskriver ikke maktfordeling mellom disse to gruppene, men det er naturlig å tenke at emirene var militærmakten, mens ʿulamāʾ rådet over

³⁹⁴ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol I. s. 44. Dette kommer frem i en diskusjon mellom al-Maqrīzī og Ibn Taghrībirdī's vurdering av Barqūqs ettermæle. Al-Maqrīzī mente at Barqūq var den som introduserte kjøp av embeter, hvilket den Barqūq-vennlige Ibn Taghrībirdī avviste.

³⁹⁵ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VI. s. 83.

³⁹⁶ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VII. s. 48, note 87.

³⁹⁷ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VII. s. 51.

religionens plass i mamlukksultanatet. *Qāḍī*ene kan ikke oversees i denne sammenhengen. De var representert i shariʿa-domstolene, men kanskje enda mer viktig for maktutøvelsen deres, så fungerte de ofte som rådmenn for sultanen. Disse rådmennene er ikke "kun" *qāḍī*er, men heller *qāḍī al-quḍāt*, de fire sjefs-*qāḍī*ene. I denne delen vil jeg undersøke om Ibn Taymīyas påstand holder vann, var det virkelig slik at 'ulamā' og emirene delte makten på en måte, eller var dette et forsøk fra Ibn Taymīya og delegere makt til sin egen gruppe? På grunn av begrensninger i kildematerialet så er det ikke mulighet for å undersøke 'ulamā's rolle som en eventuell makthaver i sin helhet, jeg vil derfor konsentrere undersøkelsen rundt de fire sjefs-*qāḍī*ene og i blant ordinære *qāḍī*er som viser maktforholdet mellom mamlukkene og 'ulamā'.

De fire sjefs-*qāḍī*ene representerte hver sin lovskole (shāfiʿī, ḥanafī, mālikī og ḥanbalī³⁹⁸). I kapittel 3 skrev jeg om Baybars sin reform som i teorien likestilte de fire sjefs-*qāḍī*ene i 1265.³⁹⁹ Denne reformen gjorde seg gjeldende også i *Būrjī*-perioden (1382-1517), og de fire sjefs-*qāḍī*ene var dermed en integrert del av mamlukksultanatet. I kildene så figurerer sjefs-*qāḍī*ene ofte sammen med kalifen, da de er alle en del av det religiøse etablissementet. Som med kalifen så er de tilstede ved innsettelsesseremoniene til sultanene, og de ble regnet som en del av samfunnsstøttene av Ibn Taghrībirdī.⁴⁰⁰ Utenom å være seremonielle figurer, så var deres oppgaver å ivareta foreldreløses eiendommer og å være en slags kontrollinstans over de religiøse legatene, *waqf*ene.⁴⁰¹ De religiøse legatene var per definisjon Guds eiendom, det er således ikke overraskende at kontrollen over de falt inn under et religiøse embete. Foreldreløse har i hele islams historie hatt en særegen plass fordi Profeten var selv foreldreløs. *Qāḍī*ene var de foreldreløses bolverk mot pengeløse mamlukker som av og til så seg nødt til å forsyne seg med de foreldreløses ressurser.⁴⁰² Ibn Taghrībirdīs krøniker forteller om en rekke episoder mellom *qāḍī*er og mamlukkene som kan være med på å gi svar til spørsmålet om Ibn Taymīyas påstand holder vann.

Ved flere tilfeller oppsøker mamlukksultanen sjefs-*qāḍī*ene for å få juridisk legitimitet til sine avgjørelser. Dette gjorde sultan Jaqmaq i 1439, da han ba om å få utskrevet en *fatwā* som skulle regulere forholdet mellom sultanen og kjøpmennene ved Judda (sannsynligvis dagens

³⁹⁸ Dette er ikke en tilfeldig oppstilling, den kan sees på som en hierarkisk oppstilling der shāfiʿī-*qāḍī*en var den mest mektige. Se Popper, *Egypt and Syria under...*, "Notes I", s. 100.

³⁹⁹ Kapittel 3, s. 39.

⁴⁰⁰ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VII. s. 8. "Pillars of the government" er en fellesbetegnelse på alle som var tilstede ved sultanens innsettelsesseremoni, altså høystående emirer, kalifen og de fire sjefs-*qāḍī*ene.

⁴⁰¹ Popper, *Egypt and Syria under...*, "Notes I", s. 100.

⁴⁰² Et slikt "case" finner man i Joseph H. Escovitz' doktoravhandling *The Office of Qāḍī al-Quḍāt in Cairo under the Bahrī Mamlūks*, McGill universitetet. 1978. s. 156-157. Som navnet til avhandlingen gjenspeiler så hendte denne hendelsen under *bahrī*-perioden.

Jeddah, en daværende fiskerlandsby i Mekkaprovinsen). Grunnen til at sultanen ville regulere forholdet var fordi Barsbāy (d. 1438) hadde tatt en tiendel av deres handelsvarer, noe som ikke gikk upåaktet hen av en av mamlukksultanatets rivaler, nemlig Temürs sønn Shāh Rukh Ibn Temür (d. 1477).⁴⁰³ En *qāḍī* skrev så en juridisk begrunnelse som i følge Ibn Taghrībirdī var "in accordance with the desire of the Sultan".⁴⁰⁴ De fire sjefs-*qāḍī*ene utskrev et dekret som rettsliggjorde begrunnelsen.⁴⁰⁵ Det er interessant at Ibn Taghrībirdī skriver at en høylytt kritiker av dette var al-Maqrīzī, men han spesifiserer ikke på hvilket grunnlag al-Maqrīzī kritiserte sjefs-*qāḍī*ene på.⁴⁰⁶ Dette eksempelet etterlater inntrykket av at *qāḍī*ene kun fungerte som et rådgivende organ til sultanen så lenge de var i overensstemmelse med hans ønsker, noe man ikke kan se bort i fra. Men for sultanene så var det å ha tilgang på religiøs ekspertise en verdifull ressurs, noe den neste episoden viser.

I 1434 sendte Shāh Rukh sin ambassadør til mamlukkene, da ledet av den tidligere nevnte Barsbāy. Denne ambassadøren var i følge seg selv en av Profetens ætlinger, en *sayyid*. Dette ga ambassadøren respekt, og som Ibn Taghrībirdī bemerket, så slapp han å kysse bakken foran sultanen.⁴⁰⁷ Med seg hadde ambassadøren et ønske fra Shāh Rukh om at han kunne få lov til å anskaffe *kiswaet*, et slør eller et teppe av svart brokade som dekker Kabaen i Mekka. Denne tilsynelatende harmløse forespørselen var i realiteten et ledd i kampen om hvem som kunne hevde å være "islams beskytter".⁴⁰⁸ Før Barsbāy ga sitt svar til ambassadøren samlet han sjefs-*qāḍī*ene for å be om deres meninger om forespørselen. Ḥanafī-*qāḍī*en al-^cAinī svarte nei, hvilket de tre andre var enige i. Slik ble det, og ambassadøren vendte tomhendt hjem.⁴⁰⁹ Det hadde vært interessant å se sultanens reaksjon hvis sjefs-*qāḍī*ene kom frem til et

⁴⁰³ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol V. s. 79.

⁴⁰⁴ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol V. s. 79.

⁴⁰⁵ Begrunnelsen for at sultanen hadde rett på en tiendel av deres varer var at sultanen brukte mye penger på å lønne soldatene som holdt til i Mekka, som nok var ansvarlige for sikkerheten i Jeddah, og at det dermed var rettferdig at kjøpmennene måtte betale for sikkerheten sin.

⁴⁰⁶ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol V. s. 80. Sannsynligvis er det fordi al-Maqrīzī mente at begrunnelsen i fotnote 76 var for tynn. Al-Maqrīzī hadde ingen problemer med å kritisere mamlukkene, hvilket han gjorde ofte.

⁴⁰⁷ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol IV. s. 117.

⁴⁰⁸ I følge A. J. Wensinck og J. Jomier var tradisjonen med at *kiswaet* ble anskaffet på vegne av Egypt etablert i mamlukkperioden. Denne praksisen ble videreført helt frem til 1900-tallet, da Saudi Arabia tok over ansvaret for å anskaffe *kiswaet*. Se A. J. Wensinck og J. Jomier, "Ka'ba" i *ET*² og "Kiswa embroidery a Makkah factory secret" i *Arab News*, 12. 10. 2013. <http://www.arabnews.com/news/467540>. Sist lest 7.5.14.

⁴⁰⁹ I 1444 kommer ambassadøren på ny til mamlukkene. Denne gangen hadde han med seg *kiswaet*, og den daværende sultanen Jaqmaq ga tillatelse til at deres *kiswa* skulle brukes hvilket "vexed extremely the emirs of the government and the Egyptians" i følge Ibn Taghrībirdī. Se Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol V. s. 96.

ja til Shāh Rukhs ønske, men uansett så viser dette at *qāḍī*ene var en viktig ressurs for sultanen i emner som sultanen selv ikke alltid var like bevandret i.⁴¹⁰

Det neste eksempelet viser derimot sjefs-*qāḍī*ene var mer kritiske til Barsbāy. I 1435 spurte Barsbāy sjefs-*qāḍī*ene om han kunne ta de pengene som var nødvendige for å lønne mamlukksoldatene sine for en ekspedisjon mot Shāh Rukh fra folket i mamlukksultanatet. I følge Ibn Taghrībirdī var det mye diskusjon, men de kom ikke frem til et svar.⁴¹¹ En av *qāḍī*ene skal visstnok ha sagt:

How can we give him a decision justifying taking the money of the Mohammedans, when his wife on the day of the circumcision of her son wore what was worth 30,000 dīnārs, and that was a single garment and she is only one of his wives?⁴¹²

Dette eksempelet viser en mer kritisk *qāḍī*-stand som faktisk kunne være begrensende for sultanens makt. Det kommer ikke frem av kildene at sultanen tok penger for å finansiere ekspedisjonen.

Det er flere hendelser som tyder på at mamlukkene så på sjefs-*qāḍī*ene som en mulig utfordring for deres maktposisjon. Sjefs-*qāḍī*ene hadde lov til å utpeke fullmektige som opptrådte på deres vegne. Antallet fullmektige var avhengig av hvilken lovskole *qāḍī*en tilhørte, shāfi'ien fikk ha flest fullmektige, Ḥanbalien minst. Nøyaktig hvor mange fullmektige de hadde varierte med tiden, og det er det som uroet mamlukkene. I 1430 beordret Barsbāy at shāfi'ien skulle begrense seg til fire fullmektige, ḥanafien tre, mālikien og ḥanbalien fikk to hver.⁴¹³ I tillegg forbød sultanen de fullmektige å "administrere rettferdighet" som Ibn Taghrībirdī skriver. Om dette et er forbud på hele deres virke, eller om forbudet var begrenset til domstolene, vites ikke. Men det er tydelig de fullmektige var til bry for sultanen. Til sultanens begrensninger kommenterer Ibn Taghrībirdī følgende: "I say: A great blessing! Fifteen Cadis in Egypt - no! A half of that is sufficient."⁴¹⁴ Ibn Taghrībirdī, som jo var svært knyttet til mamlukkstanden, var enig i at antallet fullmektige var for høyt. Det som er interessant med denne episoden er at tematikken fortsetter utover 1430-tallet. Allerede to år etterpå, i 1432, møtte sultanen på ny de fire sjefs-*qāḍī*ene for å snakke om

⁴¹⁰ Ibn Taghrībirdī stilte seg tvilende til om Īnāl i det hele tatt kunne lese det første kapittelet av Koranen. Mens andre sultaner, som Jaqmaq, var meget opptatt av islam. For Īnāl og hans lesevaner, se Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VI. s. 109.

⁴¹¹ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol IV. s. 130.

⁴¹² Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol IV. s. 130.

⁴¹³ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol IV. s. 74.

⁴¹⁴ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol IV. s. 74.

antallet fullmektige. Det virker som om begrensningene fra 1430 ikke varte lenge, for i 1432 ble sjefs-*qāḍī*ene og sultanen enig om at shāfi^c-*qāḍī*en fikk ha hele femten fullmektige, ḥanafīen ti, mālikīen syv og ḥanbalīen fem.⁴¹⁵ Det reelle antallet fullmektige har nok vært enda høyere, Ibn Taghrībirdī kommenterer at etter en kort stund var antallet det samme som det hadde vært før, uten at han spesifiserer akkurat hvor mange det var da.⁴¹⁶ Den siste gangen antallet fullmektige nevnes er, så langt jeg har sett, i 1438. Da begrenset Jaqmaq antallet shāfi^c-fullmektige til femten, ḥanafī fikk ha 10, mālikī og ḥanbalī fikk ha fire hver. Som i 1432 gikk derimot antallet tilbake til hva det hadde vært etter et par dager i følge Ibn Taghrībirdī.⁴¹⁷ Disse hendelsene er ikke etter min erfaring noe som er viet mye oppmerksomhet i sekundærlitteraturen selv om de vitner om et meget interessant friksjonsfylt forhold i mamlukksultanatet.⁴¹⁸ Hvorfor sultanen ville begrense antallet fullmektige må forbli ubesvart i denne oppgaven, for å få svar på det må det konsulteres et større kildemateriale. Det kan rett og slett være en administrativ reform, det høye antallet fullmektige var ineffektivt og unødvendig. Men vi ser at antallet fullmektige vendte tilbake til det opprinnelige antallet det var før sultanen beordret nedskjæringer, hvilket betyr at sjefs-*qāḍī*ene ikke nødvendigvis var enige med mamlukkene i antallet fullmektige. Det kan peke i retning av at Ibn Taymīyas påstand ikke er så urimelig som den først kan virke som. En tentativ hypotese er at sultanen så at de fire sjefs-*qāḍī*ene og deres fullmektige var en potensiell trussel mot hans - og mamlukkenes - suverene maktposisjon. Eksempelet der Barsbāy ber om å få lov til å ta penger fra folket illustrerer at *qāḍī*ene kunne være et hinder for sultanens maktutøvelse, som jo ga sjefs-*qāḍī*ene makt. I tillegg har jeg bare hatt anledning til å undersøke en liten del av *‘ulamā’*, og selv den delen er heller ikke fullt belyst. Det er mange flere sider ved dommerstanden i mamlukksultanatet som burde undersøkes ytterligere, dommerstanden var muligens den gruppen i sultanatet som hadde mest makt utenom mamlukkene selv.

⁴¹⁵ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol IV. s. 86.

⁴¹⁶ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol IV. s. 86.

⁴¹⁷ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol V. s. 40.

⁴¹⁸ Den tidligere nevnte doktoravhandlingen til Escovitz er innom denne tematikken, hvilket viser at dette var et problem for mamlukkene også i *bahrī*-perioden (1250-1382). Se Escovitz, *The Office of Qāḍī al-Quḍāt in Cairo under the Bahrī Mamlūks*, s. 132-133. For franskspråklige har man Emile Tyans arbeider som drøfter *qāḍī*ene og de fullmektige. Se Tyan, *L'Organisation judiciaire en pays d'islam*, Leiden. 1960.

Kalifatets trekk i sultanatet?

Det siste temaet jeg vil ta opp i dette kapitlet tar utgangspunkt i Ibn Khaldūns betingelse for at sultanatet skulle være en godkjent styreform. Noen av kalifatets særtrekk for Ibn Khaldūn var måtehold og fromhet. Selv om de tidligste kalifene var meget rike, så brukte de aldri penger på unødvendige og luksuriøse ting. Han refererte også til Profeten som advarte mot kongemaktens tilbøyeligheter til det motsatte av måtehold og edruelig pengebruk. Etterlevde mamlukkene det asketiske idealet som var fastsatt av de tidligste kalifene, eller ga de Profeten rett i at kongemakten og overdådighet hang i sammen?

Det finnes eksempler på asketiske sultaner. Som for eksempel Jaqmaq som ble sultan i 1438. I hans nekrolog fremhever Ibn Taghrībirdī hans askese i valg av klær og hester:

...since he became Sultan I did not see him wear a kāmīliya gown with a sable fur and sable revers except once; he rode with a gold saddle and brocaded housing only on the day he rode with the insignia of the sultanate, not otherwise. What he wore on summer days, and the saddle trappings, etc., on his horse, were not valued even at ten Egyptian dīnārs.⁴¹⁹

Selv om Jaqmaq var sparsommelig når det gjaldt seg selv, så var han meget generøs med utdelinger, en positiv egenskap i mamlukksultanatet. Jaqmaq synes forøvrig å ha vært en sultan som var godt likt av Ibn Taghrībirdī. Sistnevnte omtalte Jaqmaq som "one who commanded what was lawful and forbade what was unlawful", en av de få gangene Ibn Taghrībirdī refererer til dette prinsippet som var så viktig for Ibn Taymīya.⁴²⁰

Grådighet og gjerrighet var, i hvert fall for Ibn Taghrībirdī, meget negative karakterstikker i mamlukksultanatet på 1400-tallet. På slutten av 1300-tallet innsatte Barqūq en prins ved navn Ghiyāth al-Dīn Aḥmad ibn Uwais til å bli sultan i Bagdad, etter at byen var blitt rasert av Temür. Da Barqūq og ibn Uwais skilte lag i Damaskus ga Barqūq 500,000 dirhams, hester, kameler, våpen, mamlukker og "Alexandrine stuffs" i gave til den nybakte sultanen. Til dette gir Ibn Taghrībirdī en kommentar som gir en veldig verdifull innsikt i hva som var forventet av en sultan:

⁴¹⁹ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol V. s. 161.

⁴²⁰ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol V. s. 162. Den andre gangen er i forbindelse med Ibn Taghrībirdīs hyllest av fredagsbønnen. Se Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol VII. s. 72.

Such, I say, should be the characteristics of royalty, such should be the display of honor and the maintenance of public respect, through lavish expenditures. [...]It should be noted, moreover, that the amount expended in that era on the Sultan's annual excursion to Siryāqaus [sic] was equal to the entire expenses of the rulers of our time from one end of the year to the other. By my life, I ask, is it that resources are drained or is it ambition that has waned? Conditions are the same now as they were then, or even better; *but niggardliness is a bar to nobility.*⁴²¹

Sultanene skulle være gavmilde, sparsommelighet var et direkte hinder for kongemaktens adelighet. Det at Barqūq brukte penger tilsvarende et helt statsbudsjett på 1400-tallet på en utflukt til Siryāqūs var noe Ibn Taghrībirdī hyllet, ikke fordømte. Dette er nærmest stikk motsatt av de kvalitetene Ibn Khaldūn fremhevet hos de tidligste kalifene.

Oppsummering av kapittel 5

I dette kapittelet har vi sett nærmere på hvordan et sultanat fungerte på et deskriptivt nivå. Et gjennomgående tema i oppgaven har vært forholdet mellom kalifen og sultanen, helt fra kalifen begynte å miste sin autonomi til den usurperende guvernøren på al-Māwardīs tid. I dette kapittelet har kalifens rolle i mamlukksultanatet blitt gjennomgått, og den rådende tesen om at kalifen kun var en symbolsk skikkelse er, om ikke motbevist, i hvert fall nyansert. Kalifen var en politisk aktør ved flere anledninger mot slutten av 1300-tallet og utover 1400-tallet. I tillegg kommer det tydelig frem i kildene at kalifen hadde en folkelig appell som gjorde han attraktiv for sultaner som ville øke sin popularitet.

Kapittelet har også sett nærmere på om teoretikernes krav og forventninger ble delt av mamlukkene i sultanatet. På noen punkter kan man si at teori og praksis var i overensstemmelse. Rettferdighet var en viktig verdi i mamlukksultanatet. Begreper som rettferdighet har ingen fastlåst betydning hvilket gjør det problematisk å bedømme om hvorvidt mamlukksultanatet var "rettferdig" sett i fra et moderne perspektiv. Mamlukkene gjorde ting som nok også i middelalderene ble ansett som urettferdige, som å ta fra penger fra foreldreløse for eksempel, men den analysen over viser at i hvert fall rettferdighets idealet var noe sultanene etterstrebet. Institusjonelt sett gjorde de dette gjennom *mazālim*-domstolen, som var en arena der de meget offentlig kunne vise at rettferdighet var viktig for mamlukkene.

⁴²¹ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol I. s. 147. Min uthevnning.

I kapittelet om Ibn Taymīya så vi at han var meget opptatt av at offentlige embeter skulle besittes av den mest kvalifiserte personen tilgjengelig. Sett ut i fra Ibn Taghrībirdīs krønikere, så var dette et punkt der teori og praksis ikke var sammenfallende. Betaling av embeter var en meget utbredt praksis i mamlukksultanatet, på tross av akademikerenes innsigelser.

Mamlukkernes pengemangel utover 1400-tallet var en medvirkende årsak til at embeter som før var forbeholdt de høyest graderte emirene nå var tilgjengelig for alle med tilstrekkelig rikdom. Analysen av Ibn Taghrībirdīs krønikere viser også at tilsynelatende helt vanlige kjøpmenn kunne plutselig få høye stillinger i sultanatet. Disse utnevnelser har nok vært gunstige for mamlukkene på en eller annen måte, men for å gi svar på dette trengs det mer forskning på karrierene og livene til disse kjøpmennene og deres kontekst.

I Ibn Taymīyas tekster definerte han de som hadde makten som emirene og de religiøst lærde, *‘ulamā’*. Denne smått oppsiktsvekkende påstanden kan ha vært et forsøk på å opphøye sin egen gruppe som han selv var en del av, men det er heller ikke urimelig å inkludere *‘ulamā’* i denne definisjonen rett og slett på grunn av deres innflytelse i mamlukksultanatet. Det er muligens heller ikke så overraskende at en teolog som Ibn Taymīya opphøyet det religiøse i samfunnet, her representert ved *‘ulamā’*. I min analyse har jeg sett nærmere på et utsnitt av *‘ulamā’*, nemlig sjefs-*qāḍī*ene. Analysen min viser at sjefs-*qāḍī*enes rolle og funksjon i mamlukksultanatet var, som mye annet, fluktuerende. I noen tilfeller fungerte de tilsynelatende kun som et godkjenningsstempel for sultanen som søkte juridisk tyngde i sine avgjørelser. Men i andre tilfeller ser man at *qāḍī*-standen kunne være tøyende ovenfor en sultans ønskede handlinger, som da Barsbāy spurte om å få lov til å ta penger fra folket for å finansiere felttog mot Shah Rukh. At sultanen i det hele tatt spurte sjefs-*qāḍī*ene vitner om at de var en faktor sultanen måtte regne med i sultanatet. Noe av det mest interessante med analysen av sjefs-*qāḍī*-standen er de gjentatte forsøkene fra ulike sultaner å begrense antallet sjefs-*qāḍī*enes fullmektige utover 1400-tallet. Siden Ibn Taghrībirdīs krøniker ikke forteller oss hvorfor sultanen opplevde antallet fullmektige som problematisk, så kreves det ytterligere studier av et bredere kildemateriale for å kunne gi konkluderende svar. En tentativ konklusjon er at det, for sultanen i alle fall, høye antallet fullmektige representerte en potensiell maktrussel fra sjefs-*qāḍī*ene. Hvis denne tentative konklusjonen holder stand i møte med et bredere kildemateriale, så er Ibn Taymīyas påstand om at *‘ulamā’* som maktholdere i mamlukksultanatet muligens noe mer enn kun et forsøk på å forhøye sin egen status. Man må heller ikke glemme *qāḍī*enes primærfunksjon som dommere i mamlukksultanatet, hvilket også var et maktgrunnlag.

Til sist i kapitlet har vi sett om verdiene som Ibn Khaldūn holdt høyt i forbindelse med de tidlige kalifene, altså sparsommelighet og aktsomhet med penger, var noe som ble delt av sultanene i mamlukksultanatet. Ibn Taghrībirdī sitt syn på hvordan sultanatet burde forvaltes på best mulig måte er på flere vis helt motsatt av hvordan Ibn Khaldūns tidlige kalifer opptrådte. Sultanatet skulle være overdådig og luksuriøst - ikke minst med utdelinger. Det å være gjerrig var som Ibn Taghrībirdī skrev, rett og slett et hinder for den adelige levemåten. Men den personlige sparsommeligheten var fortsatt noe som ble satt pris på, som vist med Jaqmaqs eksempel. Mamlukksultanatets behov for å fremstå som overdådig og luksuriøst kan ha noe med selve styreformen og med mamlukkenes kontekst. Kalifenes legitimitet ble ikke stilt spørsmål ved. På mamlukksultanatets tid var situasjonen en annen, de kunne ikke benytte seg av de samme legitimitetskildene som de tidlige kalifene gjorde. Penger var spesielt viktig for å smøre sultanatets tannhjul, hvilket er én grunn til at et høyt pengebruk karakteriserer mamlukksultanatet. Men den symbolske effekten de dyre klærne og overdådige utsmykningen av kongelige emblemer kan ikke undervurderes. På den måten kunne mamlukkene vise Egypt og Syrias befolkning at de var i en opphøyet posisjon, det var en måte å rettferdiggjøre deres makt på.

Kapittel 6 - Konklusjon

Innledning:

Formålet med denne oppgaven har delvis vært å undersøke utviklingen fra kalifatet til sultanatet sett igjennom utvalgte normative tekster. Analysen av denne utviklingen gjorde rede for hvordan sultanatet kom til å bli den ledende styreform i Midtøstens middelalder. Dette leder inn på oppgavens neste formål, nemlig å studere teori og praksis i et sultanat. Innledningsvis utformet jeg fire problemstillinger som skal besvares i dette kapitlet. De fire problemstillingen var for ordens skyld disse:

Hvordan ble utviklingen fra kalifatet til sultanatet reflektert i normative verk fra samtiden?

Finner man en diskursiv endring i de fire verkene, med tanke på "hvem har makten", og hvordan makten begrunnes?

Hvordan forholdt teoretikere fra mamlukkperioden seg til sultanatet?

Finner man en sammenheng mellom teori og praksis i mamlukksultanatet?

Strukturen i kapitlet vil være at hver problemstilling vil bli besvart i sin egen del, i den rekkefølgen de står i ovenfor.

Hvordan ble utviklingen fra kalifatet til sultanatet reflektert i normative verk fra samtiden?

I kapittel 2 så vi at sultanatet, eller først og fremst en annen makthaver enn kalifen, begynte å trenge seg inn i den politiske teorien fra 1000- og 1100-tallet. Som man kunne forvente så var kalifens posisjon i verkene sterkere desto tidligere verkene var skrevet i. Selv om kalifen fortsatt figurerte i Ibn Khaldūns *al-Muqaddima* nesten fire hundreår senere, så er det ikke tvil om at al-Māwardī kalif fremsto som en sterk hersker i en annen skala enn hva Ibn Khaldūns kalif fremsto som. Men selv om al-Māwardī hovedsakelig tegnet et bilde av kalifatet som inntakt og autonomt, så avslørte hans kapittel om den usurperende guvernøren at kalifens autonomi var på vikende front. Kalifatet var under press fra flere kanter som vi har sett, både religiøst og militært. For flere forskere så materialiserte dette presset seg i den politiske teorien i form av al-Māwardī usurperende guvernør. Andre forskere, som Aziz al-Azmeh, avviser påstanden om at al-Māwardī "innrømmet" at kalifatet var på vikende front ved å sanksjonere den usurperende guvernøren. Hvordan kan man forklare disse ulike tolkningene?

Det dreier seg om metodiske forskjeller i forskningen. Al-Azmeh begrunner sitt syn ut i fra en forståelse av sjangeren som al-Māwardī skrev i, *fiqh*, hvilket al-Azmeh mener legger til grunn imamatets absolutisme. Det blir dermed meningsløst å argumentere for at al-Māwardīs teori undergravde kalifatet. Denne typen tilnærming setter sjangeren og tekstens autonomi i førersetet, mens den kontekstuelle tilnærmingen som Patricia Crone og meg selv anlegger søker å forstå teksten i lys av dens kontekst. Selv om al-Māwardī og de andre teoretikerne skrev normative tekster, så betyr ikke det at deres historiske kontekst var utelatt. Den historiske konteksten på al-Māwardīs tid er reflektert i hans kapittel om den usurperende guvernøren som viste at kalifens autonomi var for alvor truet av dynastiene fra øst. I hvor stor grad al-Māwardī visste at imamatets autonome tid var over kan man kun spekulere om, men det er tydelig av hans diskusjon om den usurperende guvernøren at kalifens makt var på vikende front selv i hans teori. Som vi så i kapittel 2, så var kalifen kun ansvarlig for religionens forskrifter i det usurperede landområdet, attpåtil kun hvis guvernøren tillot det. Dette forsterker tolkningen om at al-Māwardī skrev for å legitimere krigsherrer som forsynte seg av abbasidekalifatets landområder, men også for å samtidig ivareta kalifatets religiøse funksjon, ikke den realpolitiske. Slik sett kan al-Māwardī ha vært med på å, uvisst eller bevisst, definere den rollen som kalifen fikk senere i middelalderen og som varte helt frem til 1900-tallet.

Al-Māwardīs usurperende guvernør var således et tegn på imamatets tapende rolle som den ledende styreform, men det var med al-Ghazālīs teori at sultanen først og fremst kom inn i bildet. På al-Ghazālīs tid var den historiske konteksten, sett i fra abbasidekalifatets øyne, enda mer presserende. Saljuqene viste seg å være den sterkeste militærmakten i den østlige delen av Midtøsten, og la dermed abbasidekalifene under seg. Denne utviklingen reflekteres sterkt i al-Ghazālīs teori. Al-Māwardī prøvde først og fremst å bevare imamatets helhet ved å innhegne den usurperende guvernøren i hans teori. Sultanen på al-Ghazālīs tid får derimot en mye mer fremtredende plass i hans teori som vitner om at den realpolitiske utviklingen hadde en betydelig effekt på hvordan teoretikere som al-Ghazālī rasjonaliserte og argumenterte for sultanens plass i imamatet. Selv om saljuqene på al-Ghazālīs tid var *de facto* herskerne, så ga ikke al-Ghazālī slipp på kalifens rolle som overhode. Ved å definere saljuqene som en av kalifens kvaliteter knyttet al-Ghazālī sultanen og kalifen tett sammen, samtidig som han fremhevet fortellingen om tyrkerenes militære ferdigheter. Det var jo deres militære ferdigheter som gjorde at de, i al-Ghazālīs øyne, kunne fylle en av kalifens kvaliteter,

fryktløshet. Dette skulle vise seg å være en introduksjon av de mange tyrkiske maktholderne som kom til å holde makten i Midtøsten, deriblant mamlukkene.

Det er ikke bare som et attributt til kalifen at sultanen figurerer i al-Ghazālīs teori. Et minst like viktig poeng er at al-Ghazālī operer med sultanen i diskusjonen om hvorfor man måtte underkaste seg en leder. Som vi så på side 31, så mente han at hvis en ny sultan ikke ble valgt fort etter den forrige død, så ville det bli hungersnød, konflikt og industrien ville kollapse. En sterk sultan var det som trengtes for å forene de ulike synene menneskene hadde, og slikt sett forhindre konflikter. Dette vitner om en tettere sammenveving av kalifen og sultanen mot slutten av 1000-tallet, og på mange måter et frempek på sultanens rolle utover middelalderen. Et punkt som er interessant med al-Māwardī og al-Ghazālīs teori er å se hvem de argumenterer mot. Dette kan være til hjelp med å forstå hvorfor de argumenterer slik de gjorde også. De argumenterte ofte mot sekter som ofte hadde helt andre oppfatninger om imamatet enn hva de selv hadde. Dette kan være en av grunnene til at de gjorde sitt beste for å forene makthavere som var "utenfra" med imamatet. Dette var en tid for religiøs polemisering, derfor ville de unngå å gi sine religiøse motstandere motargumenter mot sunni-islam som, i sektenes øyne, tillot det man kan kalle verdslige autoriteter. Man ser klart at al-Māwardī posisjonerte seg i motsetning til muʿtazila og al-Ghazālī argumenterte i mot bātinitene. Dermed balanserte teoretikerne mellom å ivareta den sunnittiske integriteten og å ikke fremmedgjøre de som i realiteten kom til å bli makthavere. Denne oppgaven har begrenset seg til sunnittisk politisk teori, men for å få en helhetlig forståelse av islamsk politisk teori så må man også studere de ulike sektene, eller retningenes politiske teori. På den måten vil man kunne analysere argumentasjonen de brukte, som kan være nyttig for å forstå hvorfor man skrev slik man gjorde.

Sultanen var tilstedeværende i al-Ghazālīs teori selv om imamatet fortsatt eksisterte. I Ibn Khaldūns teori var kalifen tilstedeværende selv om imamatet som styreform hadde vært avskaffet lenge. På tross av dette fortsatte dualiteten mellom sultanen og kalifen å dukke opp i normative verker som *al-Muqaddima*. For Ibn Khaldūn var det viktig at kalifatets trekk var bevart i sultanatet, og han regnet at et muslimsk kongestyre var underlagt kalifatet som vi så i kapittel 3. Vi så også at Ibn Khaldūn fortsatt refererte til kalifen som om han fortsatt var den reelle herskeren, noe han jo ikke var. Dette vitner om hvor viktig kalifen var i Midtøsten. Ibn Khaldūns teori vitner også om hvor vanskelig det var å gi helt slipp på idealet om kalifen som en maktholder. Hvordan Ibn Khaldūn forholdt seg til sultanatet fører oss frem til den neste problemstillingen.

Finner man en diskursiv endring i de fire verkene med tanke på "hvem har makten", og hvordan makten begrunnes?

Alle de fire teoretikerne i denne oppgaven hadde en noenlunde lik begrunnelse på hvorfor mennesket måtte underkaste seg herskere. I kapittel 2 så vi at al-Māwardī argumenterte for at samfunnet ville kollapse uten en leder. Hans sitering av en før-islamisk poet er i så måte betegnende: "Men cannot survive in chaos without a leader; No ruler will there be if the ignorant take command".⁴²² For al-Māwardī måtte altså mennesket ha en hersker for å unngå det komplette kaos som menneskene i naturtilstanden ville påføre hverandre. Sånn begrunner al-Māwardī behovet for en leder, men videre begrunner han at lederen må være sanksjonert av troen med å vise til en sura (4:59). Denne mistroen til at mennesket kunne leve anarkisk er en rød tråd i den sunnittiske politiske teorien og er således med på å bygge opp fellesstanken om ummaen som man finner i disse verkene. Men som tiden skred fremover så finner man en endring i den teoretiske begrunnelsen på hvorfor man må underkaste seg en leder. Al-Ghazālī er enig med al-Māwardī i at imamatets forankring ligger i åpenbaringene, forskjellen mellom de to er mer aktørmessig. Al-Ghazālī fremhever en sterk sultan som et bolverk mot katastrofen det lederløse samfunnet utvilsomt ville havne i. Allerede her ser vi at sultanen fikk ansvaret for rammeverket i samfunnet som Ibn Taymīya og Ibn Khaldūn førte videre i sine teorier. Al-Ghazālī er også mye mer eksplisitt og detaljert på hvilke katastrofer som ville ramme det lederløse samfunnet. Industrien ville kollapse, hungersnød og dreping ville prege det lederløse samfunnet i følge al-Ghazālī. Slike skremselsbilder kan ha vært med på å legitimere den fremvoksende sultanen på al-Ghazālīs tid, å gjøre han til en uunnværlig og integrert del av det muslimske fellesskapet.

Ibn Taymīya viderefører i stor grad begrunnelsen for hvorfor man må underkaste seg ledere. Som vi så, så var ikke han like pessimistisk som al-Ghazālī var. Ibn Taymīya så lederskapet som noe gunstig for menneskene, et redskap for realisere menneskenes felles interesser. Karakteristisk nok så forankret han sitt standpunkt i en av Profeten sine uttalelser om at hvis tre stykker reiser på en reise er det uungåelig at én av dem blir en leder over de to andre. Ibn Taymīya var ikke like eksplisitt på akkurat sultanens rolle i dette, eller ei om imamatet var obligatorisk som al-Māwardī og al-Ghazālī jo insisterte veldig på. Den rådende tolkningen av Ibn Taymīyas forhold til imamatet i sekundærlitteraturen er at Ibn Taymīya ikke lenger så imamatet som gjeldende, og dermed inkluderte han ikke en diskusjon om imamatets nødvendighet. Vi så at i nyere tid er denne tesen utfordret fra Mona Hassan, hvilket synliggjør

⁴²² Al-Māwardī/Wahba, *al-Aḥkām*... s. 1.

behovet for å studere en del av Ibn Taymīyas tekster og *fatwāer* nøyere. Min analyse av hans verker viser derimot at det ikke er grunnlag for å hevde at Ibn Taymīya fortsatt holdt imamatet for å være gjeldende, hvilket naturligvis hadde betydning for sultanatets plass i middelalderen. Man ser også at diskursen rundt "hvem har makten" endrer seg drastisk med Ibn Taymīya. For Ibn Taymīya var det emirene og *'ulamā'* som hadde makten, imamen var ute av bildet. Det man kan utlede dette er at selv om styreformen endret seg, så var begrunnelsen for hvorfor man måtte ha herskere i stor grad lik fra al-Māwardī til Ibn Taymīya. Men man ser at de som hadde makten endret seg, fra al-Māwardīs imam til al-Ghazālīs sultan og imam, til Ibn Taymīyas emirer og *'ulamā'*.

Ibn Khaldūns perspektiv på den samme diskusjonen viste nok en gang Ibn Khaldūns særegne stil, i hvert fall sammenliknet med Ibn Taymīya. Han gikk meget grundig inn i det naturalistiske argumentet, og hans forklaringsmodell hadde likheter med forklaringsmodeller fra vår tid. Argumentet går ut på at mennesket ikke er levedyktig alene, for å skaffe mat og for å bygge forsvarsverk må mennesket organisere seg. Som vi så mente Ibn Khaldūn at lederskapets behov kommer først i denne organiseringsfasen, det organiserte mennesket måtte underlegge seg en tøyende myndighet for å hindre at menneskets "dyriske natur", som han kalte det, ville ta over. Det var på dette stadiet at al-Māwardī og til dels al-Ghazālīs diskusjon inkluderte imamen, ummaen måtte underkaste seg en hersker som var sanksjonert av troen. For al-Ghazālīs del var sultanen et supplement til imamen, men det var fortsatt imamen som, i teorien, var den øverste lederen. Med Ibn Khaldūn går diskusjonen i en litt annen retning. Nå var det ikke lenger imamen som var den tøyende myndigheten menneskene måtte underkaste seg. For Ibn Khaldūn var det den kongelige autoriteten som skulle fylle denne rollen, faktisk var det å være den tøyende myndigheten hele meningen med kongelig autoritet i følge historikeren. Dette er nok et tegn på en diskursiv endring som mest sannsynlig har vært bidragsytende for å normalisere, eller til og med å opphøye, sultanatets status i middelalderen. Vi så også at det var en semantisk forskjell å spore hos Ibn Khaldūn. Der al-Māwardī og al-Ghazālī hevdet at det var obligatorisk å etablere imamatet, mente Ibn Khaldūn at det var nødvendig. Denne forskjellen kan være et resultat av ulike oversettelsestradisjoner, men den kan også være et bevis på at Ibn Khaldūns teori ikke var upåvirket av tiden den ble skrevet i. Vi så at kalifen i Kairo på 1380-tallet ble anklaget for kupp-planer, hvilket betyr at Ibn Khaldūn befant seg i et spent og uforutsigbart politisk miljø som kunne ha tolket hans tekster som revolusjonære.

Når det gjelder "hvem som har makten", så så vi at Ibn Khaldūn hadde en til dels kinkig diskusjon om imamatet og kongemakten. Diskusjonens kinkighet kan tilskrives at emnet var følsomt, det er tydelig at Ibn Khaldūn ikke ville gi slipp på kalifen i sin teori. Men som vi så, så munner diskusjonen ut i at kongestyret egentlig er en del av kalifatet, så lenge det oppfyller visse kriterier i følge Ibn Khaldūn. I et sitat viser Ibn Khaldūn at han er meget klar over hvem maktholderene i middelalderen er:

I alminnelighet ble kalifatets funksjoner og religiøse funksjoner lagt inn under kongemakten og politisk lederskap. Dette er nå situasjonen i alle dynastiene. Guds vishet styrer alt.⁴²³

Her ser vi at man ikke kunne ignorere imamatet selv i det fjortende århundret. Men Ibn Khaldūn kan ha hatt andre grunner enn nostalgiske for å inkludere imamatet i denne diskusjonen. Som med maktens begrunnelse, er også denne diskusjonen med på å gjøre kongemakten, og dermed sultanatet, mer akseptabelt for de som måtte ha reservasjoner mot den styreform som også Profeten kritiserte. Her ser vi at hvem teoretikerene mente hadde makten endret seg med tiden, fra al-Māwardī's imam til Ibn Khaldūn's sultan "som hørte inn under kalifatet".

Hvordan forholdt teoretikere fra mamlukkperioden seg til sultanatet?

I kapittel 3 og 4 har vi sett hvordan to teoretikere fra mamlukkperioden forholdt seg, eksplisitt eller implisitt, til den relativt nye styreform sultanatet. En ting som er klart er at diskursen rundt kalifatet og sultanatet endret seg, naturlig nok. Den historiske konteksten gjorde at Ibn Taymīya og Ibn Khaldūn måtte formulere seg annerledes enn hva al-Māwardī og al-Ghazālī kunne. Som vi så i kapittel 3 så har Ibn Taymīyas forhold til imamatet generert en del diskusjon i forskningslitteraturen. Min analyse har vist at det er rimelig å anta at Ibn Taymīya var i takt med sin egen samtid og regnet imamatets tid som styreform forbi. Kildematerialet som jeg har brukt viser ingen tegn på at Ibn Taymīya mente det motsatte, selv om han har referanser til kalifen. Men det som er interessant med Ibn Taymīyas er å se hvordan en samtidig teoretiker fra mamlukkperioden forholdt seg til sultanatet. Som det ble vist tidligere så var Ibn Taymīyas personlige forhold til mamlukkene ambivalent. Men det er viktig å understreke at han støttet mamlukkene, noe vi spesielt så i hans anti-mongolske *fatwā*er der

⁴²³ Ibn Khaldūn/al-Araki, *al-Muqaddimah*..., vol. I. s. 409.

han argumenterte for at mamlukkene var rettmessige islamske herskere. Hvorvidt Ibn Taymīya egentlig mente dette, om han regnet ilkhaniidene som verre enn mamlukkene, kan man ikke vite for sikkert. Men det som er sikkert er at Ibn Taymīya hadde en del forventninger og krav til sultanatet som er interessante.

Inntrykket som Ibn Taymīya etterlater er at han ville reformere herskerne (og folket under de), og å arbeide for at styreformen var i tråd med et muslimsk verdensbilde og mer spesifikt shari'at. Men han gav styresmaktene mye rom før han ville oppfordre til opprør, det var ikke før styresmaktene sluttet å opprettholde bønner at mente det var legitimt å gjøre opprør. Hva kan dette fortelle oss? Det normative poenget hos Ibn Taymīya er naturligvis at det er ønskelig at styreformen er så islamsk som mulig, men ved å sette grensen for legitimt opprør mot mamlukkene ved deres neglisjering av bønner viser Ibn Taymīya forståelse for at den historiske konteksten var endret. Hvordan mamlukkene valgte å forvalte sultanatet var i stor grad opp til dem selv, men hvis de ignorerte selve fundamentet for islam, så kunne de ikke lenger aksepteres. I mellom disse to ytterpunktene har derimot Ibn Taymīya en del andre krav til styreformen som vi har sett.

Hans oppfordring til at herskerne måtte "arbeide for det gode og motarbeide det onde" er således et ledd i hans prosjekt for å gjøre sultanatet så islamsk som mulig. Han mente at dette prinsippet gjaldt spesielt de som hadde stor innflytelse, altså herskerne. Dette punktet hos Ibn Taymīya er ikke noe som trenger spesiell oppmerksomhet, det er ingen overraskelse at en religiøs figur som Ibn Taymīya ville at styreformen også skulle etterleve religiøse prinsipper. Men man kan knytte arbeidet for å etterleve dette prinsippet opp til *'ulamā'*'s rolle som rådgivere for mamlukkene. Deres kunnskap om "det gode og det onde" kunne være ettertraktet for sultaner som var vare for religionens plass i mamlukkperioden. En av få referanser til en sultan som "arbeidet for det gode og motarbeidet det onde" hos Ibn Taghribirdī finner man i sultan Jaqmaq's nekrolog, der han hylles av Ibn Taghribirdī for sin religiøsitet.

Det som preger Ibn Taymīyas holdning til sultanatet er derimot noe som ikke er direkte knyttet til religiøsitet, nemlig hans understreking av rettferdighet i styreformen. Styreformen kunne ikke unnvære å være rettferdig i følge Ibn Taymīya. Til og med religionen måtte vike plass for rettferdigheten i styreformen. Som sitert i kapittel 3, skrev Ibn Taymīya at verden kunne utstå med "justice and unbelief", men ikke med "injustice and Islam". Min tolkning av denne smått oppsiktsvekkende verdensbeskrivelsen i kapittel 3 peker på at endringen i styreformen fra imamatet til sultanatet løsnet båndet mellom ummaen og styreformen. I

kapittel 2 så vi at al-Māwardīs imam var ummaens "saving vehicle", hans egen skjebne og ummaens skjebne var tett sammenvevd. Men i sultanatets tidsperiode tyder Ibn Taymīyas teori på skjebnene ikke var så sterkt sammenvevd lenger. Dette betyr ikke at de var uavhengige, man må huske på at Ibn Taymīya krevde at herskerne opprettholdt bønnen, som tyder på at man ikke skilte ummaen og sultanatet helt i fra hverandre. For teoretikere som Ibn Taymīya er det rimelig å tro at det var ønskelig at vakuemet som imamen etterlot seg ble fylt av hans egen stand, de religiøse lærde *‘ulamā’*. Slik sett kan man argumentere for at religiøse teoretikere som Ibn Taymīya var med på, eller forsøkte, å definere sultanatets rolle vis-à-vis religionens plass i sultanatet. Slik vi så, så er det i denne sammenhengen at man kan finne regimekritikk hos Ibn Taymīya. Han mente at praksisen i Nord-Afrika der det militære holdt seg unna det juridiske og kun iverksatte de juridiske avgjørelsene var "more in accord with the ancient practice (*sunna*)". Ibn Taymīya mente at mamlukkene hadde beveget seg inn i *‘ulamā’*'s interessesfære ved å utføre foreksempel *ḥudūd*-straffene. Denne friksjonen mellom de militære styresmaktene og de religiøse aktørene er noe som, om ikke helt nytt, i hvert fall ble forsterket med sultanatets fremvekst.

Hva betyr dette for Ibn Taymīyas forhold til sultanatet? For en så konservativ teolog som Ibn Taymīya er det rimelig å anta at han heller ville ha foretrukket imamatet foran sultanatet. Men så lenge den historiske realiteten plasserte sultanatet som den rådende styreform, så tilpasset Ibn Taymīya seg til den. Mamlukkenes militære ferdigheter var noe Ibn Taymīya dro fordel av når ilkhanidene stod på Syrias dørstokk, og en sterk islamsk militærmakt er det sannsynlig at han støttet. Inntrykket som etterlates er at Ibn Taymīya mente at sultanatet var et godt rammeverk for samfunnet, der sultanen helst skulle etterleve visse religiøse forpliktelser - minimum oppretholdelse av bønnen - men han måtte i hvert fall sørge for at rettferdighet var den rådende verdien i sultanatet. Ibn Taymīya ville ikke skille "stat og moské", men det er tydelig at han ønsket at *‘ulamā’* skulle bli de som forvaltet religionens plass innenfor rammeverket som sultanatet skapte.

Ibn Khaldūn hadde en litt annen innfallsvinkel til sultanatet enn hva Ibn Taymīya hadde. Som historikere gjør så tok Ibn Khaldūn utgangspunkt i en historisk gjennomgang av imamatet som til slutt endte opp som kongestyret. Det som er det mest interessante med Ibn Khaldūn er hvordan han tilsynelatende ikke setter et bastant skille mellom imamatet og sultanatet, noe som muligens ble verdsatt av mamlukkene. Han mente at så lenge sultanatet bevarte noen av imamatets trekk, så hørte det under imamatet. Videre så vi at Ibn Khaldūn ikke hadde noen prinsipielle problemer med sultanatet så lenge det ble forvaltet på en skikkelig måte, noe som

tyder på at sultanatet, eller kongemakten, ble mer akseptert utover middelalderen. Men fortsatt ser man at imamatet resonerte utover 1300-tallet og på begynnelsen av 1400-tallet, fordi Ibn Khaldūn var nøye med på å knytte sultanatet til imamatet som vi har sett.

Selv om *al-Muqaddima* skiller seg fra Ibn Taymīyas verker på flere måter, så er det noen elementer som går igjen. I kapittel 4 så vi at Ibn Khaldūn refererte til et brev som fungerte som et fyrstespeil. Essensen av dette brevet var at herskeren måtte være lydør ovenfor sine rådgivere, spesielt i saker som angikk religion. I tillegg vektlegges det sterkt, i likhet med Ibn Taymīya, at herskeren må være rettferdig. Med dette ser vi at teoretikerne hadde en rekke krav og forventninger til den relativt nye styreformen

Finner man en sammenheng mellom teori og praksis i mamlukksultanatet?

Et viktig mål for denne oppgaven har vært å undersøke om teorien hadde noen relevans i mamlukksultanatet. I tillegg til å se den historiske kalifens rolle i mamlukksultanatet, så vi i kapittel fem om mamlukkene etterlevde eller ga oppmerksomhet til det Ibn Taymīya og Ibn Khaldūn mente var viktige verdier og prinsipper i sultanatet. Ved å studere eventuell teoretisk resonans i mamlukksultanatet kan man, i tillegg til å få en dypere forståelse for sultanatet, også få en forståelse om hvorvidt teoretikerne opererte i en adskilt diskursiv verden, eller om deres tanker og holdninger var forankret også utenfor teorien.

Først og fremst så vi hvordan en av hovedaktørene i de fleste av de normative verkene fungerte i mamlukksultanatet. Den historiske kalifen på slutten av 1300-tallet og på begynnelsen av 1400-tallet involverte seg som vi har sett ved flere anledninger i mamlukksultanatets politiske indre. Flere kvalitative studier av hagiografier kan være med på å avdekke mer detaljer om kalifens rolle i mamlukksultanatets politiske liv. Et interessant punkt med den historiske kalifen er hans manglende resonans i de normative verkene. Ibn Taymīyas forhold til imamatet er som vi har sett uklart, men verken i *al-Siyāsa* eller i *al-Hisba* finner man noen referanser til kalifen ved mamlukkhoffet. Det kan ha vært flere grunner til at Ibn Taymīya utelot han fra sine tekster. Én av de kan være konsekvensen det ville ha for imaminstitusjonens status hvis Ibn Taymīya og andre erkjente at kalifens status og makt var meget omskåret, til fordel for de militære mamlukkene. Ibn Taymīyas tekster bærer preg av å være skrevet av en teolog, og kommer sjelden med referanser til samtiden. Ser man da på Ibn Khaldūns *al-Muqaddima*, så er det mer overraskende at han heller ikke refererer til den historiske kalifen. Han ga ofte referanser til sin samtid for å underbygge sine argumenter,

og som følge av hans fremtrende plass i mamlukksultanatet må han ha hatt god kjennskap til kalifens plass. Ibn Khaldūn hadde ingen problemer med kongestyret som vi har sett, så lenge det ble forvaltet på riktig måte. Hvorfor unnlot han da å diskutere, eller nevne, den historiske kalifen? Den samme reservasjonen som Ibn Taymīya muligens hadde gjelder også for Ibn Khaldūn, man ville ikke innrømme kalifens fallerte posisjon. I tillegg må man ta i betraktning de utenrikspolitiske følgende en slik innrømmelse kunne medføre. Mamlukkernes internasjonale ry var som vi har sett ikke det beste, mest på grunn av deres slavebakgrunn. Hadde Ibn Khaldūn og Ibn Taymīya erkjent det hierarkiske forholdet mellom sultanen og kalifen kunne dette ha gitt for eksempel timuridene mer vann på møllen i deres kritikk av mamlukkene. Men denne stillheten er interessant, flere studier av andre teoretikere i mamlukkperioden kan avdekke om denne praksisen med å utelate den historiske kalifen var utbredt, eller om Ibn Taymīya og Ibn Khaldūn skilte seg ut.

Men vi så at på andre punkter var det en resonans mellom teori og praksis, i større eller mindre grad. Rettferdighet var et viktig prinsipp for mamlukkene, og prinsippet fikk sin institusjonerte plass i form av *mazālim*-domstolen. For Ibn Taymīya var rettferdighet et av de viktigste prinsippene styreformens måtte inneha, som vi så, så var det faktisk viktigere enn religion for han. I analysen min er det flere elementer som tyder på at mamlukkene var klar over rettferdighetens viktighet i deres samtid. Dette betyr ikke at mamlukkene utelukkende utførte "rettferdige" handlinger, men vi ser at rettferdighetsidealet var viktig å understreke for tiltredende sultaner. I tillegg så vi at avsettelser av sultaner kunne begrunnes i mangel på rettferdighet. Rettferdighetsidealet var altså sterkt forankret i sultanatet. Men som med mye annet, så var rettferdighetspraksisen personavhengig.

Et av punktene der teoretikerne og mamlukkene stod langt i fra hverandre var i forbindelse med utpekelse av offentlige embeter. Som vi har sett så førte mamlukkernes pengemangel utover 1400-tallet til at det meritokratiske idealet om den beste mannen for jobben forvitret hen. Samtidige kommentatorer som al-Maqrīzī og Ibn Taghrībirdī fordømte praksisen med salg av embeter i kraftige ordelag. Samtidig er det interessant å merke seg at Ibn Taghrībirdī også kritiserte 1400-tallets mamlukker for å være gjerrige, noe som i følge han var "a bar to nobility".⁴²⁴ Det var forventet at sultanatet skulle ødsle rundt seg med penger i følge Ibn Taghrībirdī. Dette forsøkte mamlukkene også å etterleve, vi har sett at likviditet var meget viktig for at en sultan skulle beholde sin plass på toppen. Denne faktoren var nok medvirkende til at så mange embeter ble solgt, til teoretikernes fordømmelse.

⁴²⁴ Ibn Taghrībirdī/Popper, *al-Nujūm*, vol I. s. 147.

Ibn Taghrībirdīs kritikk av det gjerrige sultanatet er interessant. I Ibn Khaldūns tekst så vi at han hadde et krav om at kongemakten måtte være edruelig, man måtte ikke ødsle bort penger. Her ser vi en forskjell mellom Ibn Khaldūn og Ibn Taghrībirdī som kan forklares med mennenes opphav og verdenssyn. Ibn Khaldūn var meget oppmerksom på islams historie fra begynnelsen av, og hans *al-Muqaddima* bærer preg av et ønske om å være en universell tekst for sunnimuslimer. Ibn Taghrībirdī var derimot sterkt forankret i den egyptiske konteksten, riktignok skrev han Egypts historie fra 640-tallet, men det er naturligvis hans egen tid han bruker mest energi på, som en sønn av en høytstående mamlukk. Med Ibn Taghrībirdī får vi dermed et innblikk i hva som forventes av sultanatet fra en som stod det nært.

Vi har også sett nærmere på Ibn Taymīyas påstand om *‘ulamā’* som maktholdere i mamlukksultanatet. I kapittel fem ble det vist at sultanen gikk til det utsnittet av *‘ulamā’* han mest sannsynligvis samhandlet mest med, nemlig sjefs-*qāḍī*ene, for å spørre om råd og godkjennelser for sin politikk. Igjen eksemplifiseres maktens flyktighet ved at i noen tilfeller var sjefs-*qāḍī*ene helt medgjørlike, mens i andre tilfeller satte de foten ned, som i tilfellet der sultanen ba om å få lov til å ta penger fra folket for å finansiere et felttog. Vi så også at flere sultaner syntes at sjefs-*qāḍī*ene hadde for mange fullmektige. Man kan ikke tolke denne misnøyen med antallet som en maktovertakelse fra sjefs-*qāḍī*ene sin side. Som nevnt tidligere kan det rett og slett ha vært en administrativ reform som flere sultaner ville gjennomføre. Likevel er det interessant at dette var et vedvarende problem for sultanene, det er tydelig at noen hadde interesser i å ha det sultanene anså som et høyt antall fullmektige. Man må heller ikke glemme at *qāḍī*ene stod for en direkte maktutøvelse i domstolene, hvilket er med på å understøtte Ibn Taymīyas påstand om *‘ulamā’* som maktutøvere. Denne studien har derimot undersøkt hovedsakelig sjefs-*qāḍī*ene, flere studier av deres biografier kan være med på å kaste mer lys på deres posisjon ovenfor mamlukkene.

Avsluttende bemerkninger

Et overordnet mål for denne oppgaven har vært å studere de normative kildenes forhold til situasjonen "på bakken", den historiske virkeligheten sett ut i fra deskriptive kilder. Det må understrekes at normative kilder er primært bærere av forfatterenes ønsker og forventninger, og de kan ikke uten videre forklare sin egen historiske kontekst. Men supplert med deskriptive kilder, altså historiske kilder som Ibn Taghrībirdīs krøniker, så er denne kildeblandingen fruktbar for å gripe komplekse saksforhold som for eksempel endring i styreform. De normative forfatterene skrev ikke i et vakuum, men det høye abstraksjonsnivået

kan skjule relevansen verkene hadde til sin samtid. De deskriptive kildene forteller oss noe om den historiske konteksten til de normative verkene, og er således med på å synliggjøre verkene relevans. Vi har også sett at å studere normative verk av noenlunde samme art over tid gir resultater. Denne metoden synliggjør de eventuelle diskursive endringene i verkene, som for eksempel diskusjonene om det var obligatorisk å etablere imamatet og forholdet mellom kalifen og kongemakten. Disse diskursive endringene er med på å forklare blant annet hvordan sultanatet kom til å bli så akseptert og utbredt som det ble. Konkrete eksempler på dette er al-Ghazālīs diskusjon om sultanens plass i kalifatet, og senere, Ibn Khaldūns sympatiske tilnærming til kongemakten. De normative kildene i denne oppgaven har vært med på å synliggjøre og å forklare overgangen fra kalifatet til sultanatet. De deskriptive kildene har derimot vært med på å forklare sultanatet på en annen måte. Vi så blant annet at Ibn Taghrībirdī mente at sultanatet måtte være generøst i sine utdelinger, gjerrighet var et hinder for det storslåtte sultanatet. Dette viser at bruken av både normative og deskriptive kilder er fruktbart for å gripe helheten av komplekse saksforhold i Midtøstens middelalder.

Kilde- og Litteraturliste

Primærkilder:

- °Izz al-Dīn Ibn al-Athīr/D. S. Richards, *The Annals of the Saljuq Turks: Selections from al-Kāmil fī l-Taʾrīkh of °Izz al-Dīn Ibn al-Athīr*, London. 2002.
- Ibn Baṭṭūṭa/H. A. R. Gibb, *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa: A.D. 1325-1354*, vol. 1, London. 1958.
- Einar Berg, *Koranen: Norsk-arabisk utgave tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg*, Oslo. 1989.
- Al-Ghazālī/Aladdin M. Yaqub, *Al-Ghazālī's Moderation in Belief (al-Iqtiṣād fī al-Iʿtiqād)*, Chicago. 2013.
- Ibn Khaldūn/Magid al-Araki, *al-Muqaddimah: Boken om lærdommene, med en introduksjon til verdens historie*, Oslo. 2012.
- Al-Maqrīzī/Adel Allouche, *Ighāthah al-ummah bi-kashf al-ghummah* (oversatt som *Mamluk Economics*), Salt Lake City. 1994.
- Al-Māwardī/Wafaa H. Wahba, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyya* (oversatt som *The Ordinances of Government*), Reading. 1996, 2006.
- Al-Suyūṭī/Jarrett, *Taʾrīkh al-khulafāʾ*, (Oversatt som *The History of the Caliphs*). Karachi. 1881, 1977.
- Ibn Taghrībirdī/William Popper, *al-Nujūm al-Zāhirah fī mulūk Miṣr wa-al-Qāhirah* (oversatt til *History of Egypt*), Vol I-VII. Berkeley. 1954, 1976.
- Ibn Taymīya/Umar Farrukh, *The Political Shariyah on Reforming the Ruler and the Ruled*, London. 1966, 2005.
- Ibn Taymīya/Muhtar Holland, *Public Duties in Islam: The Institution of the Ḥisba*, Leicester. 1982, 1983.

Sekundærlitteratur:

Bøger:

- Reuven Amitai, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Īlkhānid War, 1260-1281*, Cambridge. 1995, 1996, 2004.
- Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*, London. 1997, 2001.
- Amira K. Bennison, *The Great Caliphs: The Golden age of the ʿAbbasid Caliphate*, London. 2009.
- Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*, Princeton. 1992.
- Anne F. Broadbridge, *Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds*, Cambridge. 2008, 2010.
- Michael Chamberlain, *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge. 1994.
- Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge. 2000, 2002.
- Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh. 2004, 2005.
- Walter J. Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt: His Public Functions and His Historical Research (1382-1406)*, Berkely. 1967.
- Allen Fromherz, *Ibn Khaldun: Life and Times*, Edinburgh. 2010.
- Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. VI. London. 1788, 1994.
- Erling Hammershaimb, *Ibn Khaldun: Arabisk historieskriver og statsmand 1337-1406 (sic)*, København. 1982.
- Robert Irwin, *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250-1382*, Kent. 1986.
- Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: the Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi*, Leiden. 1996.
- Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymīyah*, Islamabad. 1973, 1985.
- Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford. 1981.
- Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge. 1967, 1984, 2008.
- Amalia Levanoni, *A Turning Point in Mamluk History: The Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn (1310-1341)*, Leiden. 1995.

- Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago. 1988.
- Jørgen S. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: Maẓālim Under the Bahārī Mamlūks, 662/1264-789/1387*, Leiden. 1985.
- Donald P. Little, *An Introduction to Mamlūk Historiography: An Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nāṣir Muḥammad ibn Qalā'ūn*, Weisbaden. 1970.
- William Popper, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans: 1382-1469 A. D. Systematic Notes to Ibn Taghri birdi's Chronicles of Egypt*, vol. I-II Berkeley. 1955.
- Mahmoud Rabī, *The Political Theory of Ibn Khaldūn*, Leiden. 1967.
- Chase F. Robinson, *Islamic Historiography*, Cambridge. 2003, 2004.
- Boaz Shoshan, *Popular culture in medieval Cairo*, Cambridge. 1993, 1996, 2002.
- Knut S. Vikør, *Ei verd bygd på islam*, Oslo. 1993, 2004.
- Knut S. Vikør, *Mellom gud og stat: Ei historie om islamsk lov og rettsvesen*, Oslo. 2003.
- W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh. 1973.
- W. Montgomery Watt, *al-Ghazali: The Muslim Intellectual*, Chicago. 1963, 2002.

Artikler:

- Denis Aigle, "The Mongol Invasions of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymīyah's Three "Anti-Mongol" Fatwas" i *Mamluk Studies Review*, vol. XI. 2007. s. 89-120.
- Jonathan P. Berkey, "Mamluk Religious Policy" i *Mamluk Studies Review*, XIII. 2009. s. 6-22.
- Caterina Bori, "A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya" i *Bulletin of the School of*
Caterina Bori "Ibn Taymiyya wa-Jamā'atu-hu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle" i Rapoport og Ahmed (red.), *Ibn Taymiyya and his Times*, Karachi. 2010, 2011. s. 23-52.
- Oriental and African Studies*, 2004. vol. LXVII. s. 321-348.
- Amina A. Elbendary, "The Sultan, The Tyrant, and The Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Zāḥir Baybars" i *Mamluk Studies Review*, 2001. vol. V. s. 141-157.
- Albrecht Fuess, "ẓulm by Maẓālim? The Political Implications of the Use of Maẓālim Jurisdiction by the Mamluk Sultans" i *Mamluk Studies Review*, vol. XIII, 2009. s. 121-147.
- Hamilton A. R. Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate" i *Studies on the Civilization of Islam*, London. 1962, 1969. s. 141-151.

- Hamilton A. R. Gibb, "al-Mawardi's Theory of the Caliphate" i *Studies on the...* s. 151-166.
- David Durand-Guédy, "Ruling from the Outside: A New Perspective on Early Turkish Kingship in Iran" i *Every Inch a King: Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds* (red. Lynette Mitchell), Leiden. 2013. s. 325-343.
- Mona Hassan, "Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya" i Rapoport og Ahmed (red.), *Ibn Taymiyya and his Times*, s. 338-366.
- Carole Hillenbrand, "Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazālī's views on government" i *Iran*, vol. 26, 1988. s. 81-94.
- P. M. Holt, "Some Observations on the 'Abbāsīd Caliphate of Cairo" i *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XLVII. nr. 3. 1984. s. 501-507.
- Robert Irwin, "Factions in medieval Egypt" i *Mamlūks and Crusaders: Men of the Sword and Men of the Pen*, 2010. Surrey. s. 232. Artikkelen kom først ut i *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. II. London. 1986. s. 228-246.
- Donald P. Little, "A New Look at *al-Aḥkām al-Sulṭāniyya*" i *The Muslim World*, vol. 64, 1974. s. 1-15.
- Donald P. Little, "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?" i *Studia Islamica*, vol. XLI, 1975. s. 93-111.
- Donald P. Little, "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya" i *International Journal of Middle East Studies*, vol. IV, 1973. s. 311-327.
- Irmeli Perho, "Al-Maqrīzī and Ibn Taghrī Birdī as Historians of Contemporary Events" i *The Historiography of Islamic Egypt (c. 950-1800)* (red. Hugh Kennedy), Leiden. 2001. s. 107-120.
- Reuven Amitai-Preiss, "Ghazan, Islam and Mongol Tradition: A View from the Mamlūk Sultanate" i *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. LIX, 1996. s. 89-120.
- Yossef Rapoport, "Ibn Taymiyya on Divorce Oaths" i, Michael Winter og Amalia Levanoni (red.) *Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Leiden. 2004. s. 191-217.
- Janina Safran, "The Command of the Faithful in al-Andalus: A Study in the Articulation of Caliphal Legitimacy" i *International Journal of Middle East Studies*, vol. XXX. 1998. 183-198.

Raquel M. Ukele, "The Sensitive Puritan? Revisiting Ibn Taymiyya's Approach to Law and Spirituality in the light of 20th-century Debates on the Prophet's Birthday (*mawlid al-nabī*) i *Ibn Taymiyya and his Times* (red. Rapoport og Ahmed), s. 319-337.

Akademiske oppgaver:

Lars Gule, "Adlyd Gud, hans Profet og de med autoritet blant dere": *En introduksjon til legitimitetsoppfatninger i klassisk islamsk og moderne arabisk politisk tenkning*. Avhandling til magistergraden i filosofi, universitetet i Bergen. 1987.

Ahl Vegard Nilsen, *Amir Temür*, bacheloroppgave i historie, Institutt for Arkeologi, Historie, Kultur og Religionsvitenskap (AHKR). 2012.

Avisartikler:

Jon Kåre Time, "Sivilisasjonenes stadige sammenbrud" i *Morgenbladet*, 7.7.2006.

Reuters, "Kiswa embroidery a Makkah factory secret" i *Arab News*, 12.10.2013.

<http://www.arabnews.com/news/467540>. Sist lest 7.5.14.

Referanseverk:

Encyclopedia of Islam (red. P. J. Bearman, et. al.), andre utgave, Leiden. 1954-2005.

(*EI*²)

David Ayalon, "Awlād al-Nās".

J. H. Kramers og C. E. Bosworth, "Sultān".

H. Bowen og C. E. Bosworth, "Nizām al-Mulk".

C. Brockelmann, "al-Māwardī".

M. Canard, "Fāṭimids".

E. Chaumont, "al-Salaf wa 'l-Khalaf".

Josef Van Ess, "al-Aṣamm".

Josef van Ess, "Mu^ctazila".

A. M. Goichon, "Ibn Sīnā".

M. G. S. Hodgson, "Bāṭiniyya".

J. Jomier, "al-Azhar".

Henri Laoust, "Ibn Taymiyya".

W. Madelung, "Imāma".

Jørgen S. Nielsen, "Mazālim".

William Popper, "Abu 'l-Maḥasīn Djamāl al-Dīn Yūsuf b. Taghrībīrdī".

K. S. Salibi, "Ibn Djamā'a".

B. Spuler, "Ghaznawids".

M. Talbi, "Ibn Khaldūn".

Encyclopaedia of Islam (red. Kate Fleet, *et. al.*), tredje utgave, Leiden. 2007-. (*EI*³)

Reuven Amitai, "Ayn Jālūt".

The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought (red. Gerhard Bowering, *et. al.*), Princeton. 2013.

Li Guo, "Mamluks (1250-1517)".

Yahya M. Michot, "Ibn Taymiyya".

Mehmetcan Akpınar, "Mawardi (974-1058)".

Abstract

This thesis explores how the sultanate supplanted the caliphate as the most widespread system of government, the latter being perceived as the ideal governing institution by Muslims of the Middle Ages. By studying a set of normative sources from the time period in question, the thesis sets out to explain how discursive changes in the aforementioned texts can help us understand this significant change in the pre-modern system of government in the Middle Eastern Middle Ages. The writers of the normative sources from the "transitional" period are al-Māwardī (d. 1058) and al-Ghazālī (d. 1111), who both lived in a time when the Abbasid caliphate still was in effect. But when multiple warrior-dynasties from the steppes in the East rose up, the Abbasid caliph gradually lost his autonomy. It is also from this time period that the sultan first enters the stage, initially as a liege or "friend" of the caliph, but in reality the sultan was the *de facto* ruler of the caliph.

The thesis also asks how normative writers from a sultanate responded to the relatively new system of government. The sultanate this thesis studies is the Mamluk sultanate (1250-1517). The Mamluks of Egypt and Syria were a caste of military slave soldiers who, after the death of their Ayyubid master in 1249, rose to power in their own right. The thesis then sets out to examine how two normative writers from the Mamluk period, namely Ibn Taymīya (d. 1328) and Ibn Khaldūn (d. 1406), wrote about the sultanate. Are there similarities between the writers of the caliphate period and the sultanate period, or did they write more in tune with their new historical reality? Another question is how did Ibn Taymīya and Ibn Khaldūn position themselves towards the sultanate, did they approve or disapprove of it?

The last part of the thesis explores whether there was any resonance between the normative writers' demands and expectations and how the Mamluk sultans administered the sultanate. For this part, the thesis analyzes a set of sources from the late 14th century and the 15th century from a historian who was close to the Mamluk sultans, namely Ibn Taghrībirdī (d. 1470). One example: Ibn Taymīya underscored justice as a value that had to be prevalent in the system of government, but how did the Mamluks themselves think of justice, did they share Ibn Taymīya's concerns?

Finally, there are a couple of common themes throughout the thesis. The first I would like to mention is the relationship between the caliph and the sultan. This thesis examines firstly how the normative relationship between the two were stated in the sources, secondly it also

examines the historical relationship between several caliphs and sultans from the Mamluk sultanate.

Another common thread is how the normative writers justified the need for rulers and powerholders. This part of the thesis shows that Sunni writers justified this need in a similar fashion over centuries, but with important variations. It also highlights how Sunni writers did not write in a vacuum, they were writing in contexts of competitive religious views within Islam, which materializes in their discussions.