

Al-Qurṭubī's bruk av kjelder og
tolkningsverktøy, i drøftinga av
klassisk islamsk lov andsynes
ikkjemuslimar.

Jo Os
Masteroppgåve i arabisk
Institutt for Framandspråk
Universitetet i Bergen
2008

INNHALD

Innhald	iii
Forord	iv
Transliterasjon	iv
Innleiing	1
Al- Qurṭubī og hans verk	2
Problemstilling	4
Kjeldeutvalg	4
Strukturen til denne oppgåva	5
Historisk bakgrunn	7
Kapittel I -Kjeldene og tolkingsverktøya	12
Koranen	12
Ḥadīth	12
Sīra	14
Definisjonar	14
Tidlegare lærdes utsegner	15
Utsegn utan kjeldetilvising	15
Abrogasjon	15
Det generelle og det spesielle	16
Kapittel II -Kampen mot dei vantru utanfor dei muslimske landa	17
Skal ein kjempa?	17
Mot kven skal ein kjempa?	22
Skal alle kjempa?	27
Korleis skal ein kjempa?	28
Er kamp i dei heilage månadane tillate?	33
Er kamp i det heilage i Mekka tillate?	35
Kapittel III -Skriftfolket som verna innbyggjarar i dei muslimske landa	36
Generell lov for ikkjemuslimar som innbyggjarar	36
Skatt	38
Konvertering	39
Verber	42
Fitna	43
Fornærming av religionen	44
Konklusjon: Oppsummering av kjelde- og metodebruken i <i>al-Jāmi</i> ^c	45
Bibliografi	51

FORORD:

Eg vil med dette takka dei som har vore med å gjera denne oppgåva mogleg. Først ein takk til familien min, og deira tålmod. Takk også til rettleiarane mine, Joseph Bell og Richard Johan Natvig, for hjelp og støtte under oppgåveskrivinga. Til sist ein spesiell takk til Bjørn Nesse og Ivar Boxaspen.

Jo Os (Bergen, 20.11.2008)

Transkribering:

ء/أ °	ر r	ف f
ب b	ز z	ق q
ت t	س s	ك k
ث th	ش sh	ل l
ج j	ص ş	م m
ح h	ض ḍ	ن n
خ kh	ط ṭ	ه h
د d	ظ ḏ	و w
ذ dh	ع °	ي y
	غ gh	
آ ā	و̄ ū	ي̄ ī
أ a	و̇ u	ي̇ i

INNLEIING

Målet med denne oppgåva er å undersøka kva kjelder og metodar Abū ° Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣarī al-Qurṭubī (d 671/1273) bruker, når han utlegg reglar frå Koranen for dette emnet, i sin *tafsīr al-Jāmi° li-aḥkam al-Qur'ān*. Al-Qurṭubī var ein velrenomert lærd som levde i Spania på 1200-talet. Der forfatta han mellom anna *al-Jāmi° li-aḥkām al-Qur'ān*, ein *tafsīr* eller korantolkning, som er basisen for denne oppgåva. Det som er spesielt for akkurat denne *tafsīren*, er at den fokuserer spesielt på lov og rett.

I Koranen finn ein svært motstridande normer for korleis forholdet mellom muslimar og ikkjemuslimar skal vera:

Fight the ones who do not believe in Allāh nor in the Last Day, and do not prohibit whatever Allāh and His Messenger have prohibited, and do not practice the religion of Truth—from among the ones whom the Book was brought-until they give the tax out of hand and have been belittled.¹ (9:29)

Call to the way of your Lord with wisdom and fair admonition, and dispute with them in the way (which is) fairest. Surely your Lord is The Best Knower of the ones who have erred away from His way, and He is The Best Knower of the rightguided. (16:125)

Sterkt forenkla ser al-Qurṭubī islams grunnleggjande forhold til ikkjemuslimar som definert av vers 9:29. Blant vestlege forskarar har det vore ein sterk tendens til å fokusera på historia som årsak til korleis islams syn på ikkjemuslimar vart. Ei slik tilnærming kan gi ein god infallsvinkel til å forstå bakgrunnen for mange vers i Koranen. Denne tilnærmingsmåten er likevel ikkje åleine tilstrekkeleg, viss vi ønsker å vita noko om kor stabilt islams syn på ikkjemuslimar vil vera i framtida. For det vil aldri for muslimar vera tilstrekkeleg å forankra sin religion i historia, den må forankrast i Gud. Sjølv om det skulle vera slik at metoden for korantolkinga alltid var prega av kva den som tolkar ønskjer å komma fram til, ville det likevel ikkje vera slik at han står heilt fritt når det gjeld metode og kjeldebruk. Dermed må ein også som forskar ta omsyn seg til dei religiøse forklaringane, ettersom den blir det nødvendige ankerpunkt som skaper stabilitet i korantolkinga over tid. Og ei endring i bruken av dei tradisjonelle kjeldene og metodane vil også bety ei endring i korleis islam fungerer i verda.

¹ Til omsetjing av Koranen bruker eg: *al-Qur'ān*, engelsk oversettelse av Dr. Muḥammad Maḥmūd Ghālī (Egypt, Cairo: Dar an-Nasr for Universities, 2003).

Eit anna moment som kan vera verdt å merka seg når det gjeld kor viktig *tafsīr* er, er at ein både innan klassisk og moderne *tafsīr* kan få eit intrykk av islamske lærdes forståing av verda, eller Weltsanschauung. Ved å studera *tafsīren* som ligg til grunn for for lova andsynes ikkjemuslimar, kan ein med dette få eit innblikk i korleis dei lærde har sett på både sin eigen og andres religion og samfunn, opp gjennom tidene.²

Innan moderne shariaforskning har det spesielt blitt fokusert på rettspraksis, samt å reisa spørsmål ved den tradisjonelle forståinga av utviklinga til rettsvitenskapane.³ Når det gjeld forskning på andre område, for eksempel *tafsīr*, så finn ein at forskningsarbeida er færre. Ei av årsakene til dette kan vera at få av *tafsīrane* finnest på vestlege språk, samt at det samtidig nesten ikkje finnest omsetjingar av referanseverka når det gjeld islamsk rettsvitenskap. Av dei verkeleg store klassikarane innan *tafsīr* er det per i dag berre Ibn Kathīr som ligg føre med samtlege band, sjølv om innhaldet er noko redigert og forkorta. I tillegg har ein byrja arbeidet med ei forkorta omsetjing av verket som denne studien fokuserer på. Det første bandet er utgjeve. Av dei moderne *tafsīr*-verka er situasjonen litt betre, her har ein mellom anna oversetjingar av dei kontroversielle⁴ *tafsīr*-verka til Sayyid Quṭb og Mawlānā Mawdūdī.

Al-Qurṭubī og hans verk

Al-Qurṭubī er ein velkjend lærd av Mālikī-skulen. Han var ein ḥadīthekspert samt velkjend for sin korankommentar.⁵ Ein veit idag lite om livet hans, men ein veit at han vart fødd i Spania, at han reiste i den islamske verda, og at han til slutt slo seg ned i Munyat Abī l-Khuṣayb i Øvre Egypt, samt at han døde der, i 671/1272. Når det gjeld hans personlege eigenskapar, vert hans gudfryktige natur og asketiske veremåte framheva, i tillegg til at han vert lovprisa for breidda og djupna av sin kunnskap.⁶ Frå kjeldematerialet, under tolkinga hans av vers 2:216, får ein eit lite inblikk i at al-Qurṭubī var opteken av tapet av Spania, og at han hadde eit sterkt ønske om at det skulle gjenerobrast.⁷ Mellom dei av læremeisterane hans som ein kjenner til i dag er Abū l-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Umar al-Qurṭubī, som var ein velkjend lærd både når det gjaldt ḥadīth og det arabiske språk. Også kjende er ḥāfiẓ Abū ‘Alī al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Bakrī og ḥāfiẓ Abū l-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī ibn Ḥafṣ al-Yaḥṣībī, som al-Qurṭubī lærde ḥadīth frå.

2 Jane Dammen McAuliffe, *Qur’anic Christians* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s.27.

3 Knut Vikør, *Mellom Gud og stat* (Spartacus, 2003), s. 23.

4 Sjå til dømes Sayyid Quṭb, *Milepæler*, oversatt av Nora S. Eggen (I.S.P. Forlag, 2004), s. xiv.

5 Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Ansāri al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li-ahkām al-Qur’ān*, 10 band (Cairo: al-Maktaba al-Tawfiqiyya, s. d.). (Heretter vert dette vertket referert til som *Jāmi‘*.)

6 *Encyclopaedia of Islam*, 2. utgave, 5, s. 512.

7 *Jāmi‘*, 2, s. 27.

Sjølv om al-Qurṭubī skreiv ei rekke andre verk som spenner over ei vid rekke med religiøse sjangrar, er han likevel mest kjend for å ha forfatta korankommentaren *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān wa-l-mubayyin li-mā taḍammana min al-Sunna wa-āyāt al-Furqān*. Verket er mellom anna lovprist av al-Dhahabī i *Ta‘rīkh al-Islam* og av al-Kutubī i *‘Uyūn al-tawārīkh*.⁸ Det som spesielt vert drege fram som korankommentarens styrke er at den er rikhaldig, og at verket har ein stor nytteverdi. Al-Qurṭubī seier sjølv, i innleiinga til *al-Jāmi‘*, at han berre har inkludert dei kommentarane og historiene som er nødvendig for å klargjere koranteksten. Dette inneber at al-Qurṭubīs korankommentar ikkje nødvendigvis er den fulle bevisførsla for dei reglane han gir. Det betyr også at ein kan forventa at det er ein viss proporsjonalitet mellom kor omstridd ein lovregel eller eit prinsipp er blant dei lærde, og kor grundig bevisføringa til al-Qurṭubī er.

Sjølv om al-Qurtubi var av Mālikī-skulen, er det viktig å påpeike at referansane hans spenner over samtlege av dei fire lovskulane. Det er altså ikkje slik at dei reglane al-Qurtubi gjev er unike for Mālikī-skulen. Tilsvarende kan ein, når det gjeld den historiske dimensjonen, halda *al-Jāmi‘* opp mot to av dei mest kjende *tafsīr*ane som er å finna på engelsk, *Fī zilāl al-Qur‘ān* av Sayyid Quṭb (d. 1386/1966) og *Tafsīr Ibn Kathīr* av Ibn Kathīr (d. 774/1373). Vi ser då at på dei mest grunnleggande punkt, er tolkningane av forholdet til ikkjemuslimar i *al-Jāmi‘* representativ for meir enn berre ein kort periode innan sunniislam.

Kjeldene al-Qurṭubī baserte seg på, skil han frå til dømes al-Ṭabarī. Dette gjeld spesielt bruken av ḥadīth. Eit av særprega til *al-Jāmi‘* er det store talet ḥadīth som al-Qurṭubī nyttar seg av, samt at han reduserer bruken av *Isrā‘īliyyāt*⁹ sterkt, i forhold til al-Ṭabarī. Fokuset når det gjeld ḥadīth ligg hos al-Qurṭubī meir på innhaldet, enn på kven som har overført ḥadītha. Sjølve teksten i verket er pedagogisk og forklarande, til ein slik grad at han reduserer behovet for støtteliteratur for å kunne lesa verket.¹⁰ Al-Qurṭubī har også ein god del filologiske og stilistiske kommentarar, basert på den vidtfemnande kunnskapen han hadde om det arabiske språket.

Modus Operandi for al-Qurtubi i *al-Jāmi‘* er at han tar for seg eitt, eventuelt eit par vers om gangen. Først er koranteksten attgjeven i sin heilskap. Deretter vert openbaringskonteksten drøfta, dersom den er kjend. Så kjem hovedbolken i korantolkinga, der al-Qurṭubī tolkar dei ulike momenta i koranteksten, i den rekkefølga dei står i verset. Eventuelle større emne, eller gjerne emne som er

8 *Encyclopaedia of Islam*, 2. utgave, 5, s. 512.

9 Supplerande informasjon om Koranen som kom frå jødiske kjelder. Om dette sjå: Jane Dammen McAuliffe, *An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge University Press, 1991), s. 19.

10 *Encyclopaedia of Islam*, 2. utgave, 5, s. 512.

litt lausare assosiert til verset, vert gjerne plassert sist, etter at al-Qurṭubī har gått gjennom alle delane av teksten i verset. Sjølv omtalar al-Qurṭubī *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'an* som «ein kort kommentar, som inneheld enkelte bitar tolkning, lingvistikk, grammatikk, resitasjonar, og ei gjendring av dei som avvik eller er villeia. I tillegg ei det ei rekke ḥadīth som stadfestar reglane vi nemner og openberringskonteksten til versa. Desse vert så kombinert, og vanskelege punkt i dei vert forklart med utsegn frå dei som kjende Muḥammad, og dei som følgde dei.»¹¹

Problemstilling

Problemstillinga som denne oppgåva søker å finna svar på, er «Korleis grunngjev al-Qurṭubī, i *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'an*, dei reglane han gir for islam sitt forhold til ikkjemuslimar?» Denne svært vidtfemnande problemstillinga skal eg kasta lys over ved å sjå på to delproblemstillingar. Den første av desse er «Korleis bruker al-Qurṭubī dei ulike tolkingskjeldene til å komma fram til eller begrunna lover og normer?» Det vil seia kva typer kjelder han baserer seg på, i kor stor utstrekning bruker han desse kjeldene, samt kva funksjon dei ulike kjeldetypane har i tolkinga hans. Dette med mål for auge å både kunne gje eit inntrykk av det som er typisk for tolkningane i kjeldematerialet, men også med hensikt å trekka fram det spesielle, dei meir uvanlege fenomena som ein møter i teksten. Den neste delproblemstillinga er «Korleis regulerer al-Qurṭubī forholdet mellom kjeldene sine, ved hjelp av tolkningsverktøya abrogasjon og det generelle/det spesielle» Denne delproblemstillinga skal eg besvara ved å sjå på for kva lovspørsmål vert tolkningsverktøya brukt til å regulera forholdet mellom tolkingskjelder. Finnest det ein typisk bruksmåte av tolkningsverktøya, og til sist også om det finnest forekomstar som bryt med dei normative bruksmåtebeskrivelsane til tolkningsverktøyet.

Kjeldeutval

Kjeldegrunnlaget for denne oppgåva er al-Qurṭubis tolkning av 32 vers i koranen, henta frå *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'an*. Dei koranversa eg ser på tolkinga til, er i hovudsak henta frå dei koranversa som Ella Landau-Tasseron baserer sin artikkel om «Jihād» i *Encyclopaedia of the Qur'an* på.¹² Desse versa vert så supplert med al-Qurṭubis tolking av 5 ekstra koranvers som er relevante for oppgåva:

2:143, som vert tatt med på grunn av at det tilsynelatande handlar om ummaens rolle i verda.

¹¹ *Jāmi'*, 1, s. 18.

¹² Ella Landau-Tasseron, «Jihad», i *Encyclopaedia of the Qur'an*, red. Jane Dammen McAuliffe (Leiden; Boston: Brill, 2004), s. 35–43.

2:195, fordi det tilsynelatande ser ut til å forby sjølvmondsangrep.

4:91, fordi språkbruken liknar mykje på både 2:191 og 9:5.

9:30-31, fordi dei tilsynelatande definerer årsaka til islams forhold til skriftfolket.

Al-Qurṭubī s tolkingar av følgjande koranvers er med i kjeldeutvalet:

Frå «Kua» (2): Vers 143, 190-195, 216-217, 244, 256

Frå «Kvinnene» (4): Vers 75, 84, 89-91

Frå «Det dekkede bord» (5): Vers 33, 51

Frå «Byttet» (8): Vers 39, 61

Frå «Botsøvelsen» (9): Vers 5, 11-13, 29-31, 36, 123

Frå «Bien» (16): Vers 126

Frå «Pilegrimsreisen» (22): Vers 39-40

Frå «Muḥammad» (47): Vers 4

Frå «Seieren» (48): Vers 16

Dei 32 versa er sannsynlegvis alle openberra i perioden etter hijra. Grunnen til fokuset på perioden etter hijra, er at det er denne perioden som er mest relevant for mellom anna al-Qurṭubī's syn på ikkjemuslimar. 32 vers er likevel berre ein brøkdel av dei versa som al-Qurṭubī tolkar som relevante for lov og rett andsynes ikkjemuslimar. Men dette antallet er nok til å kunne gi eit representativt inntrykk av den behandlinga som lovfeltet «ikkjemuslimar» får.

Strukturen til denne oppgåva

I kapittel I av oppgåva, «Kjeldene og tolkningsverktøya al-Qurṭubī baserer korantolkinga på», presenterer eg dei kjeldetypane ein finn referansar til i *al-Jāmi'*. Dette i tillegg til ein presentasjon av to av dei mest sentrale tolkningsredskapane som al-Qurṭubī bruker på dette kjeldematerialet. Når eg har avgrensa utvalet av tolkningsreiskap til to, er det fleire grunnar til dette. Dei er begge svært sentrale i al-Qurṭubī's drøfting av lova, men også fordi det er desse to som er lettast å identifisera i teksten. Årsaka til at det er lettare å fastslå forekomstar av desse to er at dei ikkje så lett kan forvekslast med andre tolkningsredskap, samt at dei er så sentrale i dei fleste presentasjonane av *uṣul al-fiqh*, at bruksmåten deira har blitt grundig skildra. Dette betyr altså at eg ikkje skal analysera al-Qurṭubī's tolkningsredskap utanfor desse to. Men, for å gi eit heilskapeleg inntrykk av korleis tolkinga vert gjort, vil resten av prosessen bli meir kortfatta omtala.

Av dei ulike kjeldetypane al-Qurṭubī byggjer på, vert Koranen presentert først. Koranen er den mest

akta kjelda til tolkning av Koranen, det vil seia å tolka eit vers ved hjelp av eit anna. Når det gjeld sunnaen, overføringane om kva profeten sa og gjorde, har eg funne det nyttig å dela denne inn i «Sīraen», frå profetbiografiane. Der ein har dei meir praktiske detaljane om Muḥammad sitt liv, samt «Ḥadītha», som er dei overføringane som går på religiøse spørsmål. Årsaka til dette er at dei to kjeldetypane har ulik status hos både muslimske og ikkjemuslimske lærde, og at autoriteten deira dermed vert vurdert ulikt av desse. Når det gjeld sīra, så er det her ifrå ein har mesteparten av kunnskapen om den tidlege muslimske historia frå.

Ein sentral del av tolkinga til al-Qurṭubī er det å gjera greie for tydinga til dei enkelte orda i Koranen. Denne tolkningskjelda vert presentert under «Definisjonar». Vidare baserer tradisjonell korantolkning seg mykje på kva tidlegare generasjonar av lærde har uttalt om samme spørsmål. Dette heng saman med den sterke motstanden innan *ulama* mot det ein kan kalla «religiøs opfinning». Den tidlege *ulamas* rolle som kjelde for al-Qurṭubī vert presentert under bolken «Tidlegare lærdes utsegn». Sjølv om al-Qurṭubī er kjent for å gi mange referansar i *al-Jāmi*¹³, så finn ein svært mange utsegn som er gitt utan referansar. Desse utsegna er ofte svært vanskelege eller umoglege å finna kjeldene til. Desse utsegna, og kven deira autoritet kviler på, vert kort presentert under «Utsegn utan referansar». Under dette, samt og under «Tidlegare lærdes utsegn» berører eg og kva som er grensene for al-Qurṭubī, kva han kan tillata seg av tolkingar, som ikkje er tufta på noko anna enn hans eigen autoritet, men utan at dette vert eksplisitt sagt.

Av dei tolkningsverktøya denne studien har sett på, vert abrogasjon først presentert. Abrogasjon, eller erstatning, er eit sentralt begrep for al-Qurṭubī i å utleia den delen av lova som har med ikkjemuslimar utanfor dei muslimske landa å gjera. Den grunnleggjande rettsteorien i kapittel I tar utgangspunkt al-Shāfi‘ī’s standardverk *al-Risāla*,¹³ og er supplert med materiale frå andre kjelder. Til sist, under bolken «Det generelle og det spesielle», vert det å definera ein lovregel, kontra det å sjå på den som eit unntak frå ein regel, drøfta. Til sist i kapittel I, under overskrifta «Historisk Bakgrunn» vil eg gje eit oversyn over forholdet mellom muslimar og ikkjemuslimar, i den tidlege muslimske historia. Dei relevante episodane er delt inn i to bolkar, kalla «Før hijra» og «Etter Hijra». I kjeldematerialet har ein sannsynlegvis ingen vers frå før hijra, men relevant historie frå denne perioden er tatt med, fordi det er den nødvendige kontrasten ein må kjenna til for å forstå det som skjer i det muslimske samfunnet etter hijra.

13 al-Shāfi‘ī, *al-Risāla*, engelsk oversetjing av Majid Khadduri (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1987), (Dette verket er heretter referert til som *Risāla*.)

I kapittel II, «Kampen mot dei vantru utanfor dei muslimske landa», har eg gruppert ulike lovspørsmål som gjeld ikkjemuslimar som motstandarar i krig. Mellom desse finn vi spørsmål som omfattar det politiske nivå, med emne som går på når krig er tillatt, til det praktiske nivå, der spørsmåla går på kva ein kan og ikkje kan gjera i strid. I kapittel III, kalla «Skriftfolket som verna innbyggjarar i dei muslimske landa», tek eg for meg dei lovfelta som al-Qurṭubī behandlar for forholdet til ikkjemuslimar når desse ikkje er motstandarar i krig. I tidlegare tider var dette reglar som i all hovudsak var relevante berre for ikkjemuslimar som budde eller reiste i dei muslimske landa. I dag, når ein finn muslimske minoritetar i alle europeiske land, ser ein at dette er spørsmål som også er relevante i ikkjemuslimske land. Spørsmåla som vert behandla i dette kapittelet spenner frå økonomiske til strafferettslege spørsmål. Dette i tillegg til at al-Qurṭubī også omtalar forhold av meir sosial karakter, det vil seia spørsmål om korleis forholdet mellom muslim og ikkjemuslim skal vera. I både kapittel II og III er ikkje kjeldene og tolkningsverktøya sortert etter kva vers dei er funne i, men istaden organisert etter tema dei omhandlar. Årsaka til dette er at dei ulike lovspørsmåla kan bli behandla under ulike vers. Og, som vi skal sjå, er bruken av kjelder og tolkningsverktøy ofte eins innan eit lovspørsmål, medan den kan variera innan eit vers.

Dei ulike lovspørsmåla som eg tar opp i kapittel II og III, vert behandla i oppgåva på følgjande måte: Først nokre linjer om kva lovspørsmålet eller emnet dreiar seg om. Deretter koranteksten som spørsmålet er tatt opp under. Deretter den regelen eller norma som al-Qurṭubī kjem fram til. Deretter ei oppsummering av kva metodar al-Qurṭubī brukte for å komma frå korantekst til regel. Det bør også nemnast at dei versa som er omtala under dei respektive lovfelta, ikkje alltid dekkjer berre dette lovfeltet. At verset er plassert der betyr berre at ein regel relevant for lovfeltet er utleidd frå det.

Historisk Bakgrunn: Frå byrjinga av profetgjerninga til hijra

Quraysh hadde forfølgd dei som følgde han, av hans folk av emmigranter, heilt til dei vart lokka bort frå religionen, og jaga frå landet sitt. Blant dei var dei som flykta til Etiopia, og mellom dei var dei som flykta til Medina, og blant dei var dei som tålte lidinga. Så når Quraysh motsatte seg Gud den opphøgde, avviste hans påbod, og spreidde løgner om profeten (svs). Dei torturerte dei som trudde på ham, hans einskap, og som tilbad han.¹⁴

Slik vert situasjonen til dei tidlege muslimane skildra av al-Qurṭubī, i samband med tolkinga av 22:40. I Arabia på profetens tid måtte ein ha ein wali', eit verge, som kunne sikre rettane ein hadde

¹⁴ *Jāmi'*, 6, s. 61.

mot overtramp. Den lova som gjaldt var *lex talionis*¹⁵, og dersom ein ikkje hadde nokon i ryggen som kunne hemna ein, var det ingen høgare myndighet som passa på at ein ikkje vart drepen, eller som straffa den som stal frå deg. Dette betydde at for den nye ummaen, så var dei truande avhengige av å vera klientar ein stad. I byrjinga tydde dette at dei blei verande klientar av sine gamle klanar. Men då enkelte av klanane slutta å tolerera eigne som konverterte til islam, oppstod ein situasjon der deler av den muslimske ummaen stod utan ein fullgod vern. Det er frå denne situasjonen ein har alle versa som påbyr fred, og som ber muslimane om å halde att. Som al-Qurṭubī skriv:

Før ‘Aqaba-affæren¹⁶ var krig ikkje tillatt, og blodet var ikkje tillatt. Han var pålagt å berre kalle til Gud, å tole lidinga, og å vera tilgjevande overfor dei for ein periode på 10 år.¹⁷

Der er svært mange vers som påbyr fred og ber muslimane vera atterhaldne, og over hundre vers har blitt sett på som representantar for den tidlege fredelege linja.¹⁸ På bakgrunn av dette forholdet har synet på islam som ein offensiv religion blitt kritisert, avdi dei versa som støttar ei slik linje er mange færre. Typiske tema for fredsversa er at ein skal vera tolmodig, at ein skal heva seg over dei vantru, at ein skal tilgje dei og behandla dei vennleg. Ein skal tolerera dei, ein skal preike for dei og diskutera med dei på ein vennleg måte.¹⁹

Det kan verka som om dei fleste av dei muslimane som vart torturert og forfølgd av sine klanar var slavar eller av lav byrd. Men ein kjenner også til unntak frå dette. Mellom anna vart ‘Uthmān ibn ‘Affān, som seinare blei den tredje kalif, bunden fast og slått av sin onkel, avdi han hadde konvertert til islam. Han var ein velståande mann, og var i den første gruppa muslimar som emigrerte til Abyssinia, noko vi skal komma tilbake til. Ein finn også eksempel på martyrar. Av dei navna som er nemnd, finn ein Sumayya som skal ha blitt drepen av Abū Jahl med ein lanse. Den andre faktoren som var med på å gjera situasjonen uholdbar i profetens auge, var at muslimar vart lokka bort frå religionen sin. Den muslimske reaksjonen på dette problemet vart at Muḥammad sendte deler av ummaen til Abbysinia. Der herska kong Negus, som vert skildra som ein rettferdig herskar. I landet hans herska det fred, og ingen vart undertrykte, ifølge al-Ṭabarī. Etter at deler av ummaen hadde emigrert til Abyssinia, vedtok Quraysh økonomiske sanksjonar mot muslimane.

15 Lovsystem der ein hemnar likt med likt, «auge for auge, tann for tann».

13 Truleg vert det her meint det andre møtet ved ‘Aqaba, der ei gruppe utsendingar fra Medina lova å verne Muḥammad, i år 622/0, nemnd i al-Ṭabarī. *The History of al-Ṭabarī*, 40 band, engelsk oversettelse (Albany: SUNY Press, 1990), 6, s. 130. (Heretter vert dette vertket referert til som *The History of al-Ṭabarī*.)

17 *Jāmi‘*, 6, s. 61.

18 Ella Landau-Tasseron, «Jihad», i *Encyclopaedia of the Qur’an*, red. Jane Dammen McAuliffe (Leiden; Boston: Brill, 2004), s. 35–43.

19 *Ibid.*, s. 40.

Desse gjekk mellom anna ut på at ein ikkje skulle kjøpa eller selja noko til muslimane. Desse sanksjonane vart oppheva etter episoden med dei sataniske versa, som av Quraysh nok har blitt tolka som at Muḥammad mjukna i synet på religionen deira.²⁰

I følge Abū Salamah ibn ‘Abd al-Raḥmān, hadde han spurt ‘Abd Allāh ibn ‘Amr om kva som var det verste han hadde sett polyteistane gjera mot profeten. Han svara at det var da ‘Uqbah ibn Abī Mu‘ayt vreid kappa til profeten rundt halsen hans, og rista han voldsomt. Frå *The History of al-Ṭabarī* får vi skildra korleis polyteistane opplevde konflikta:

«Vi har aldri sett maken til det vi har måttet tåle frå denne mannen. Han har rakka ned på våre tradisjonelle verdiar, spotta våre forfedre, snakka stygt om vår religion, skapt splid mellom oss, og fornærma våre gudar.»²¹

Sjølv hadde Muḥammad sin onkel, Abū Ṭālib, som *walī*. Ifølge ein ḥadīth bruka profeten å seie at Quraysh aldri gjorde han noko vondt så lenge Abū Ṭālib hadde levd. Då Abū Ṭālib døyde i år 619/3 før hijra, var det nødvendig for Muḥammad å søkja ein ny *walī*. Første fremstøyt var mot Ṭā‘if²² Deretter prøvde han seg mot ymse andre stammer av Kinda. Til sist vart han godteken av en gruppe utsendingar frå Yathrib, byen som seinare blei kalt Medina. Ved ‘Aqaba lova desse i år 622/0 å verne profeten, og han emigrerte dit.

Historisk Bakgrunn: Frå hijra til profetens død

Etter at profeten kom til Medina, byrja han å organisera muslimane som eit samfunn på tvers av klangrensene. Dei gjekk tilbake til *lex talionis* som ei grunnleggjande form for rettssystem²³, men med fleire restriksjonar enn kva ein hadde hatt før islam. Då profeten kom til Medina, tok han til å organisere raid mot Mekka sine karavanar. Det første slike raidet vert rekna for å vera raidet Ḥamza leia i Ramadan i år 1 etter hijra. Dei traff på Quraysh, men det vart ikkje spillt blod. Dette var typisk for dei første raida. Det første raidet der det vart spillt blod vart raidet til Nakhla, leia av ‘Abd Allāh ibn Jaḥsh, i år 624/2. Under dette raidet vert ‘Amr ibn al-Ḥaḍramī, i ei karavane frå Quraysh drepen, og dette skal ha utløyst ein krigstilstand i følge al-Ṭabarī.²⁴ Eit interessant poeng med Nakhla, er at det som gjorde muslimane skeptiske til å gå inn i kamp mot Quraysh, var

²⁰ *The History of al-Ṭabarī*, 6, s. 105.

²¹ *The History of al-Ṭabarī*, 6, s. 101.

²² *Ibid.*, s. 115.

²³ At ummaen går tilbake til *lex talionis* ser ein eksempel på i koranverset 2:194. Interessant nok vert det av al-Qurṭubī under tolkinga av dette verset også referert til det neste «utviklingssteget», det vil seia at ansvaret for straff vert overført til herskaren. *Jāmi‘*, 1, s. 324.

²⁴ *The History of al-Ṭabarī*, 7, s. 29.

motforestillingar mot å kjempa i det heilage, og ikkje kamp generelt:

«...siste dagen av Rajab, den heilage månaden. Så viss vi drep han, bryt vi heilagdomen til den heilage månad. Og viss vi lar dei vera om natta, kjem dei inn i det heilage.»²⁵

Dei tre slaga som vart kjempa mellom muslimane og Quraysh, var Badr, Uḥud og Slaget ved grøfta. Ingen av desse har direkte hatt ein påverknad på lova i dei versa som er med i kjeldematerialet. Dette utanom kanskje viss ein ser vidt på det, og seier at desse tre slaga er med å etablere krig som normaltstand for ummaen etter hijra. Etter slaget ved Badr, skal jøden Ka‘b ibn al-Ashraf ha byrja å egga folk mot Muḥammad, å resitera vers mot han, og å sørge over folk frå Quraysh som hade blitt drepen ved Badr, samt å fornærma muslimske kvinner ved å lage kjærleiksdikt om dei. For dette vart han drepen av Muḥammad ibn Maslama, etter at profeten hadde spurt «Kven kan kvitta meg med Ibn al-Ashraf?»²⁶

Profeten drog til Mekka, for å utføre den vesle pilegrimsreise i 629/7²⁷. Dei slo leir ved Ḥudaybiya i nærleiken av Mekka. Quraysh hindra dei frå å komme til Mekka, og dei vart verande ved Ḥudaybiya i vel ein månad. Etter kvart kom det til forhandlingar, og ein vart samde om at muslimane skulle komma attende til Mekka året etter, og at polyteistane då skulle forlata byen i tre dagar. Dei vart også enig om at det ikkje skulle vera kamp mellom dei i ti år. Deretter drog muslimane tilbake til Medina. Før muslimane så drog tilbake til Mekka i 630/8, blir vers 2:190 openberra. Det tillet muslimane å kjempa dersom dei vantru kjempa mot dei. På bakgrunn av ein konflikt mellom allierte av Quraysh og allierte av profeten, vert 10-årsavtalen erklært broten, og muslimane gjekk inn i Mekka utan nemneverdig motstand.

Profeten innfører eit generelt amnesti for tidlegare motstandarar, med nokre få unntak. Gjennom al-Ṭabarī og andre kjelder har ein fått litt kjennskap om kva saksbakgrunnen for desse var.²⁸ Dei fleste kan det verka som er relatert til enten apostasi eller plaging av profeten. Ein finn også at to av dei var tidlegare sekretærarar for Muḥammad.²⁹ Generellt sett kan det verka som omvendinga til islam har vore frivilleg, men ein finn også eksempler på at folk vart tvinga til å godta islam. Al-Ṭabarī fortel frå Ibn ‘Abbās:

So I said to him [Abū Sufyan]: "Woe to you! Recite the testimony before, by God, your head is

25 *Jāmi‘*, 2, s. 37 (frå al-Qurṭubī si tolkning av 2:217).

26 *The History of al-Ṭabarī*, 7, s.95.

27 *Ibid.*, s.133.

28 *Ibid.*, 8 s. 178–80.

29 Frå *Sunan Abū Dawud*, 4345h

cut off!" And he recited the shahada.³⁰

Profeten hadde som stasleiar tre store konflikter, med skriftfolket, innan sitt rike. Det var med dei tre jødiske klanane frå Medina: Banū Qaynuqā', Banū al-Naḍīr og Banū Qurayza. Konflikten med Banū Qaynuqā' var i år 624/2, rett etter slaget ved Badr. Detaljane i det som skjedde er uklare, men det er tydeleg at det har utvikla seg eit dårleg forhold mellom profeten og Banū Qaynuqā', og at profeten ikkje stolte på dei. Tradisjonen seier at profeten annullerte kontrakta deira etter å ha fått vers 8:58. Deretter gjekk han til aksjon mot dei. Etter at dei var lagt i jern, ønskte profeten å henretta dei. Men 'Abd Allāh ibn Ubayy gjekk i mellom, og dei vart i staden forviste.

Konflikten med Banū al-Nadir var i år 626/4. Profeten var med ei gruppe muslimar til klanen sitt område for å hente ein sum penger som dei var kontraktsbundne til å gi. Men, under dette besøket får profeten ei åtvaring frå himmelen om at nokre jødar planlegg å drepa han, ved å sleppe ein stein på han frå eit hustak. Etter dette fekk Banū al-Nadir melding om at dei måtte dra frå Medina, i og med at dei ifølge muslimane hadde forrådt dei. Banū Qurayza, den siste jødiske klanen i Medina, kom i konflikt med profeten i år 627/5, rett etter Slaget ved grøfta. Mellom linjene i al-Ṭabarī kan ein sjå at forholdet mellom dei og profeten har vore dårleg. Det som førde til sjølve konflikten var at dei ikkje hadde støtta muslimane militært under slaget, samt at «hatefulle ord frå dei» hadde nådd muslimane.» Jødane ber om å få Abū Labāba til å mekle mellom dei og muslimane. Abū Labābah avslører overfor jødane at dei kjem til å bli drepne dersom dei overgjev seg til muslimane, og han fell i unåde hos profeten. Til slutt vert Sa'd ibn Mu'ādh vart utnemnd til å dømme i saka til Banū Qurayza, og mennene i klanen blei avretta, resten selde som slavar.³¹

Av skriftfolket utanfor ummaen sitt område, blei mange av dei omliggande rika invitert til islam. Få praktiske konsekvensar kom ut av dette. Ein reknar at det var berre to større raid profeten sendte mot skriftfolket. Det første var ekspedisjonen til Mu'ta i år 630/8. Formålet med denne ekspedisjonen er ikkje nemnd, men ein veit at muslimane gjekk inn i kamp og tapte mot ein større bysantinsk styrke. Det andre var ekspedisjonen til Tabūk, og her er intensjonen tydelegare. Profeten møtte ymse leiarar, og dei inngjekk ei kontrakt med han, og blir einige om å betala skatt. Det som var eit normalt forholdt til eit naboland den gangen, var å enten vera i krig, eller ha ein fredsavtale, eventuelt å vera alliert. Det var herskaren si plikt å søke å utvide riket sitt, og Muḥammad og kalifane var også herskarar.³²

30 *The History of al-Ṭabarī*, 8, s.173.

31 *The History of al-Ṭabarī*, 8, s.36.

32 Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam* (Princeton: Markus Wiener Publishing, 1996).

I. KJELDENE AL-QURṬUBĪ BASERER KORANTOLKINGA PÅ, OG TOLKNINGSVERKTØYA HAN BRUKER PÅ DESSE

Al-Qurṭubī gjer bruk av ei rekke kjelder når han utleder eller gjer greie for reglane som gjeld ikkje-muslimar i *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*. Det største volumet kjem frå tidlegare religiøse lærde sine forklaringar til innhaldet i Koranen. Av høgare autoritet, men mindre omfang, finn ein også referansar til Koranen og ḥadīthlitteraturen. Av ikkje-religiøse kjelder baserer al-Qurṭubī seg også på den tradisjonelle framstillinga av historia, samt dei tidlege kalifanes sunna. I tillegg er ordforklaringar ei kjelde som vert brukt til å klargjera ein del passasjar.

Koranen

Koranen, boka som representerer den jordiske utgåva av Guds bok for muslimane, vert sett på som den skriftlege kjelda med høgast autoritet innan islam. Den som føreligg idag, er den såkalla 'Uthmānske Koranen. Det vil seia den versjonen som 'Uthmān, den tredje kalifen, samla og sørgde for at vart einerådande. Frå tidlege muslimske kjelder kjenner ein namnet på fleire av Muḥammads næraste hadde eigne koranar, der innhaldet skil seg frå den Koranen ein har idag. Det er likevel viktig å understreka at forskjellane mellom dei variantane ein kjenner, og den 'Uthmānske Koranen, er svært små. Dette betyr at ein innanfor dei emna denne oppgåva tar for seg, ikkje kan vente ei endring av den tekstbasisen emnet har i Koranen idag. Korantolkning tar gjerne først utgangspunkt i kva Koranen sjølv seier om emnet, i andre passasjar. Ein bruker då ein meir tydeleg passasje, eventuelt ein passasje ein er meir sikker på tydinga til, til å forklara ein meir uklar passasje.³³

Ḥadīth

Ḥadītha, forteljningane om profeten som vedkjem religiøse spørsmål, utgjer saman med sīra, sunnaen, gjerne definert som profetens praksis.³⁴ Basisen for den sterke autoriteten til ḥadītha er synet på at profetens handlingar alltid var rett. Og, ettersom Koranen også sjølv sagt var rett, så måtte det bety at desse to alltid samsvara. Al-Shāfi'ī seier:

The sunna which the apostle has laid down on matters for which a text is to be found in the Book of God is always in full agreement with that text and clarifying on Gods behalf a general

33 Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians*, s. 17.

34 Knut Vikør, *Mellom Gud og stat*, s37; Ordet «Sunna» har og blitt brukt om praksisen til andre enn profeten.

text; the [apostle's] specification is more explicit than the text.³⁵

Når ein skulle forklare Koranen blei dermed ḥadītha, fortellingane om profeten og dei tidlege muslimanes gjerningar, ei av hovedkjeldene til utfyllande informasjon om Koranen. Ein av grunnane som blir gitt av muslimar for kvifor ḥadītha var viktige, er at det er ikkje finnes mykje direkte apliserbar lov i Koranen, ut over dei fire *ḥudūd*straffene. Det er også berre eit fåtall av koranversa som kan utleggast eintydig. Versa på ein del område i Koranen er som tidlegare har nemnd motstridande. Den vanlege forklaringa innan klassisk islam på dette, er at dei tidlege versa innebar ei midlertidig lette av dei religiøse pliktene. Og at dei versa som kom seinare inneheldt dei «endelege» reglane. Men kva var så dei tidlege, og kva var dei seine versa? Denne kunnskapen måtte ein til Sīra for å finna, og dermed fekk sunnaen ein dobbel viktig betydning for utviklinga av sharia. Først gjennom at ḥadītha var grunnlaget for forståinga av versa, og dernest ved at Sīra var definerande for forholdet mellom versa.

Vidare kan ḥadītha gje reglar for korleis ein skal oppføra seg, sjølv utan at dei er ein forklaring til noko bestemt koranvers. Deira normative status er då basert på Koranens generelle påbod om å lyda profeten.³⁶ Påbodet om å adlyde profeten kjem mellom anna frå «So, Believe in Allāh and His Messengers» (4:171) og «Surely they only are the believers who have believed in Allāh and His Messenger and who, when they are with him upon a common Command, do not go away until they ask his permission» (24:62). Som al-Shāfi ī siterer al-Ṭabarī: «For if a person believes only in Him, not in his apostle, the name of the perfect faith will never apply to him, until he believes in his apostle together with him.»

Mengda av ḥadīth er enorm, over 600 000 har enkelte hevda. Det er klart at alle desse ikkje kunne vera sanne. Ein vitenskap for å skilja mellom sanne og falske ḥadīth vart derfor utvikla, der det essensielle kriteriet for å vurdere sanningsgehalten var kven det var som hadde overført historia. Det har blitt retta kritikk mot ḥadītha både frå muslimar og frå ikkjemuslimar. Frå muslimsk hald vert det ofte fokusert på at ḥadītha har fått ein for sterk posisjon. Ein av dei tinga ein refererer til er at både profeten og dei tidlege kalifane skal ha reservert seg mot ḥadīthskrivning. Eit eksempel er «Do not take down anything from me, and he who took down anything from me except the Quran, he should erase that and narrate from me.»³⁷ Men denne kunnskapen om at ein ikkje skal skriva ned ḥadīth kjem nettop frå ein ḥadīth, så denne posisjonen kan vanskeleg brukast til å forsvare ei total forkastning av ḥadīth.

35 *Risāla*, s.110, 180.

36 *Ibid.* s.180.

37 *Ṣaḥīḥ Muslim*, 7147.

Frå forskarhald har ḥadītha blitt kritisert har kritisert frå ein annan vinkel. Josef Schacht meiner at det historisk sett fantes eit gradvis aukande behov for tilbakeprojisering av isnader. Dette, hevdar han, var i vesentleg grad forårsaka av al-Shāfi'ī og hans sterke fokus på profetens sunna som kjelde til islamsk lov. Denne gradvise tilbakeprojiseringa meiner han kan sjåast i kven dei lærde refererer ḥadītha tilbake til. Der det for Mālik var godt nok å referere til samtidige, måtte hans etterfølgjar referere til Muḥammads samtidige. Når al-Bukhārī, som så var neste generasjons ḥadīthsamlar gir ut sin *Ṣaḥīḥ*, så går *isnaden* heilt tilbake til profeten sjølv. Denne kritikken råkar ikkje innhaldet i ḥadīthane direkte, berre overføringskjeda som grunngeving for innhaldet.³⁸

Sīra

Sīra er hovedkjelda til kunnskap om både profeten og den tidlege islamske historia. Ordet tyder biografi, og det er profetens biografi det vert referert til. Det første Sīra-verk var det til Ibn Ishāq. Dette har ein ikkje i si originalform, berre gjennom overleveringar. Framst blant desse er framstillinga til Ibn Hishām. Sīraen skil seg frå ḥadītha innhaldsmessig spesielt på to punkt. Det første er at Sīraen først og framst er opptatt av dei historiske detaljane i profetens liv, og ikkje lover og reglar. Sīra får dermed berre indirekte betydning for religiøs lov, ved at den set dei ulike religiøse tekstane i ein sammenheng. For eksempel skjer dette ved at Sīraen vert brukt til å etablere openberringsrekkefølja. Dette er dermed den essensielle kjelda for al-Qurtubī når han skildrar den praktiske politikken i den tidlege islam. Tradisjonelt deler ein gjerne profetgjerninga inn i to hovuddelar, før og etter hijra. Dette fordi forholda muslimane levde under vart radikalt endra etter hijra.

Definisjonar

Viktig for å tolka Koranen, og for oss for å forstå al-Qurtubī, er å kjenne dei ulike ordas mening. Av dei mange årsakene til dette har vi allereie nemnd at det ikkje finnes mykje direkte apliserbar lov i Koranen. Dette tyder likevel ikkje at det ikkje finnast mykje materiale i Koranen som omhandlar normer og lover, men at desse i si ubehandla form ikkje direkte kan brukast som normer eller lover. Dette har mellom anna med at Koranen har eit elliptisk språk. Teksten bruker ikkje mange ord på å forklara seg sjølv, og når det gjeld setningsstrukturen så kan heile syntaktiske ledd mangle. I praksis fører dette til at når ein høyrer eit koranvers, så kan ein gjerne intuitivt få ein

38 Jane Dammen McAuliffe, *An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, s. 17.

følelse av kva den handlar om, men at ein ikkje kan definitivt sei kva det tyder. I kjeldematerialet finnast det fleire tilfelle av Synet om at det er særst viktig å læra seg kva som meines med dei ulike orda, er difor ofte referert innan klassisk islam. Al-Shāfi‘ī uttrykker det slik: «It is obligatory upon every muslim to learn the Arab tongue to the utmost of his power.»³⁹

Utsegner ifrå tidlegare lærde

Den kjende korantolkaren Ibn Kathīr lovpriser tidlegare lærde som ei kjelde til kunnskap om koranen. Etter at ein først har søkt å la andre passasjar av koranen forklara den, og ein har søkt i sunnaen er dette ei viktig kjelde. Spesiellt nemner han Ibn ‘Abbās og Ibn Mas‘ūd. Frå den tidlege islamske historia veit vi at dei tidlege lærde vegra seg mot å sei noko om tydingane av koranen.⁴⁰

I tida etter Muḥammads død vaks imidlertid behovet for å tolka Koranen. Sjølv om dei var redde for at korantolkinga skulle bli farga av synet til den som tolkar, tok dei som kjende Koranen best, og hadde stått profeten nært, til å tolka den. Frykta for uriktig tolking kan vi og sjå att i den seinare motstanden mot å gje personlege tolkingar av Koranen, heller enn å referera til ḥadīth. Dette er årsaka til at vi finn så mange referansar til kva tidlegare lærde har sagt i korantolkning generellt, og i al-Jāmi‘ spesielt.

Eit viktig omgrep som vert nytta for å beskriva dei lærdes syn i ei sak er *Ijmā‘*. Ordet tyder i vår samanhang konsensus, og då konsensus mellom dei lærde. Den koranske basisen for verdien av *ijma’*, finn ein blant versa i kjeldematerialet. Her får ein vita at «Og viss ummaen vart skapt som eit vitne, så er det nødvendig å akseptere deira ord.»⁴¹ Dette møter ein att i omtalen av reglar i krig, under «Korleis kjempa?», der både Abū Bakr al-Ṣiddīq og ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb sine ordrar blir referert til som normer. *Ijmā‘* hadde også ein relativt sterk posisjon hos al-Shāfi‘ī. Han skildrar statusen til *ijma’* slik: «In the community as a whole, there is no error concerning the meaning of the Qur’ān, the Sunna, and analogy.»⁴² Eit anna viktig omgrep er *Istiḥsān*. Utrykket vert brukt til å indikerer at noko, til dømes ei tolking, vert sett på som det beste og mest rette. Dette inneber at dei andre alternativa er godtekne og akseptert som gyldige val, men at dette alternativet altså er det ein bør velja. Dermed inneber dette altså ein respekt for det at andre tolkarar kan komma til andre konklusjonar, utan at berre ein av desse er rette. Denne tilletne usemja vert kalla *Ikhtilāf*, og vi finn dette fenomenet mange stader i teksten.

39 *Risāla*, s. 93.

40 Jane Dammen McAuliffe, *An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, s. 17.

41 *Jāmi‘*, 1, s. 138; (al-Qurṭubī's tolking av 2:143).

42 *Risāla*, s. 287.

Utsegner utan kjeldetilvising

Sjølv om al-Qurtubī fokuserte på å gje referansar for kjeldene sine, var det ikkje mogleg å gi referansar til alle, utan å betrakteleg auka volumet til *al-Jāmi*. Når det gjeld årsakene til kvifor ei kjelde ikkje får ein referanse, er dette behandla i oppgåva, frå kapittel to og utover. Innleiingsvis skal vi berre nemna W. Montgomery Watt sin teori for kvifor Ibn Ishāq ikkje alltid gir referansar. Kort fortalt går den ut på at Ibn Ishāq av og til lot vera å gi referansar for kunnskap som var viden spredd og som var ansett som allmennkunnskap.⁴³

Abrogasjon

Som nemnd tidlegare finn ein ei rekke tilsynelatande motstridande vers i Koranen. Den metodologiske hovedløysinga på å forklara dette fenomenet, vart at dei tidlege versa hadde blitt abrogert av dei seinare. Abrogasjon vert gjerne oversatt med erstatning eller retting. Eller som al-Shāfi'ī⁴⁴ forklarar fenomenet: «Å abrogera tyder at Gud trakk tilbake eit påbod eller forbod. Men at det var riktig i si tid å følgja det abrogerte, og det var også riktig å la vera å følgja det, når Gud hadde trukke det tilbake.»⁴⁵ og «Abrogasjon er ikkje ei omgjering av hans dommar. Men, dei versa som tilsynelatande har blitt omgjort, var for å letta byrdene deira, og å trøsta eller støtta dei.»⁴⁶

Korleis legitimerte ein så abrogasjon? Dette gjorde ein på bakgrunn av følgjande vers «In no way do we abrogate any ayah whatsoever, or cause it to be forgotten (except that) We come up with a more charitable one or the like of it. Do you not know that Allāh is Ever-Determiner of everything?» (2:106) og «And when we substitute a verse in the place of (another) verse—and Allāh best knows what he is sending down—they say, 'Surely you are only a fabricator!' No indeed, (but) most of them do not know» (16:101).

Eit viktig spørsmål innan abrogasjon er om sunnaen og Koranen kan abrogera kvarandre. Nei, seier al-Shāfi'ī til dette, ei handling kan berre abrogerast av noko med samme status. Dette inneber at berre koran kan abrogera koran, og at berre sunna kan abrogera sunna. Men det inneber også at det er berre profetens sunna som kan abrogera profetens sunna, og ikkje annan sunna.⁴⁷ Samtidig er

43 *The History of al-Ṭabarī*, 6, s. xx (frå «Translators Foreword»).

44 Al-Shāfi'ī fātt æra for å ha gitt den første systematiske gjennomgangen av abrogasjon.

45 *Risāla*, s. 123.

46 *Ibid.*, s. 134.

47 *Risāla*, s. 123–126.

profetens sunna nødt til å abrogere, dersom Koranen abrogerer. Ein logisk konsekvens av dette er at dersom ikkje profeten abrogerte, så hadde heller ikkje Gud abrogert.⁴⁸ Eit interessant utsegn av al-Shāfiʿī som kanskje seier oss noko om dei lærdes posisjon i samtida hans, er at dersom ein på grunn av Koranen er usikker på kva som er abrogert eller abrogerande, må ein søka i sunnaen for å finna kva som er rett.⁴⁹

Det generelle og det spesifikke

Med det generelle meiner ein allmenne reglar eller lovprinsipp. Med det spesifikke meiner ein meir avgrensa reglar. Desse to kategoriane er først og fremst definert av sitt motstykke. Det er gir til dømes ikkje meining å sei at ein regel er spesifikk, dersom det ikkje finnes ein generell regel for det samme. Det spesifikke er dermed eit unntak frå den generelle regelen, medan det generelle er den regelen ein skal følgja dersom situasjonen ikkje fell inn under ein spesifikk regel, berre under den generelle.

48 Ibid., s. 127.

49 Ibid., s. 129, 141.

II. Kampen mot dei vantru utanfor dei muslimske landa

Det er eit relativt avgrensa sett med problemstillingar som al-Qurṭubī reiser overfor dei koranversa som er i kjeldematerialet, når det gjeld forholdet til ikkjemuslimar. Grovt sett kan ein dela desse inn i to kategoriar. Den første går på korleis muslimar skal forholde seg til ikkjemuslimar, når desse har kvar sine riker eller nasjonar. Herunder fell spørsmål som går på kva ulike typar ikkjemuslimar ein har, og kva reglar som gjeld for desse. Dei to hovedkategoriane ein opererer med innan klassisk islam, ”skriftfolket” og ”polyteistane”, har lover som er svært ulike. Her har eg også plassert dei grunnleggjande spørsmåla om kven som er pålagt å kjempe, samt grunnane som vert gitt til kvifor desse skal kjempe. Også relevant for denne bolken er forklaringa al-Qurṭubī gir på kvifor koranversa som påbyr fred ikkje er gyldige lenger. Vidare tek denne delen også for seg dei meir praktiske detaljane rundt striden, kva som er tillatt og ikkje tillatt i kamp. Eit anna viktig spørsmål, som al-Qurṭubī drøftar grundig, er spørsmålet om kamp i forhold til det heilage, det vil seia det heilage området i Mekka, og i dei heilage månadane. I den andre bolken, tar ein for seg dei emna som kanskje er mest samfunnsmessig relevante i dag, nemleg dei reglane som gjeld for ikkjemuslimar som bur i muslimske land. Det forutset at situasjonen mellom dei to gruppene skal vera fredeleg, når nokon av skriftfolket ikkje kjempar lenger. Kapittel II handlar om ikkjemuslimar som motstandarar i krig, og kapittel III om ikkjemuslimar som innbyggjarar i muslimske land..

Skal ein kjempe?

Det grunnleggjande spørsmålet, om ummaen er plikta å kjempe, blir av al-Qurṭubīs svart på i behandlinga av ei lang rekke vers, sjølv innanfor det avgrensa utvalet vers som dette studiet har tatt for seg. Parallellt med at han gjer dette, argumenterer han for kvifor ummaen må kjempe. Han gir altså ein regel om at dei er pålagde av Gud å kjempe, men han peikar også på grunnar til kvifor ein skal kjempe. Av dei grunnane som har vore mogleg å spora i kjeldematerialet, er at kamp er nødvendig for å verna dei truande, at kamp er ein av Guds måtar å testa dei truande på, at kamp er nødvendig for at islam skal dominera, samt at kamp er sanksjonen mot kontraktsbrot.

Det grunnleggjande påbodet om kamp vert tydelegast uttrykt i tolkinga av vers 2:216: «Prescribed for you is fighting⁵⁰, and you have a hatred for it; and it may be that you hate a thing⁵¹ while it is

50 *Jāmi'*, 2, s. 34 (al-Qurṭubīs tolkning av 2:216): al-Qurṭubī: Nokon leste «Kutiba 'alaikum al-qatl.»

51 Tolkinga al-Qurṭubī gir på akkurat denne pasasjen vitnar om at han såg kva krig inneber: «*Jihād* var mislikt, for den kosta pengar, og førte til at ein måtte dra frå heimlandet og folket. Ein kunne få knust skallen, ein kunne misse lemmer

most charitable for you; and it may be that you love a thing while it is evil for you; And Allāh knows and you do not know.» (2:216). Her slår al-Qurṭubī fast at: «'Prescribed' Tydinga til dette er plikt.» Metoden al-Qurṭubī bruker for å grunngeva at det er ei plikt å kjempe, er å referere til sunnaen. Profeten og dei rettleidde kalifane kjempa etter hijra, og dermed er det ei plikt for muslimar å kjempe. Sunnaen som vert referert til er først og framst frå historiske episodar, men ein finn også fleire eksempel på at det vert referert til ḥadīth som berre inneheld ordren om å kjempa, slik som «Eg vart gjeven ordre om å kjempa mot folket til dei sa: "Det finst ingen Gud utan Gud"»

Er ummaen så plikta til å kjempa uansett kva situasjon dei er i, eller er det tillatt med fred? Innanfor dei versa som dette studiet har tatt for seg, finn ein spor av at ja, det er tillatt med fred. Dette finn ein mellom anna under behandlinga av 8:61, der det vert diskutert om det er tillatt for muslimane å ha fred med ikkje-muslimske statar⁵². Ein syner her til sunnaen og at Muhammad gjekk inn i ein kontrakt med folket frå Khaybar, som gav dei fred. Det verkar som hovedpoenget til al-Qurṭubī er å understreka muslimane sin valfridom mellom konflikt og fred, alt etter kva dei treng. Vidare finn ein under drøftinga av 2:193, difor også relevant for 8:39 referanse til at det finst lærde (Al-Qurṭubī nemner ikkje namn her) som seier at 2:193 ikkje er abrogerande, og at meininga er at ein skal kjempa mot dei som Gud har sagt om «and in case they fight you» (3:111).⁵³ Altså ein referanse til lærde som ser på kamp som noko som skjer fordi ein vert angripen, og med dette synet treng ikkje kamp berre vera ein evigvarande normaltstand.

Samtidig vert det ikkje utleidd lover frå 8:61 «And in case they are bent on submission [peace?]⁵⁴, then be bent on it and put your trust in Allāh; surely He, Ever He, is The Ever-Hearing, Ever-Knowing» (8:61). Dette er idag eit ofte referert vers, som argument for ein fredeleg islam⁵⁵. Metoden, eller rettare sagt metodane, for å grunngeva dette er imidlertid svært interessant. Al-Qurṭubī personleg stoppar etter å ha konkludert med at verset ikkje er lovgjevande. I synet på meiningsinnhaldet i verset, siterer al-Qurṭubī fire posisjonar. Alle fire inneber at verset ikkje bokstaveleg kan lesast som lov, men alle har ulike metodar for å komma til denne konklusjonen. 'Ikrima og Qatāda seier at verset er abrogert av 9:5 og 9:36, eventuelt at heile kapittel 9 erstattar det. Ibn 'Abbās seier verset er abrogert av 47:35. «Nokre lærde» har sagt at verset er ikkje abrogert, men intensjonen bak verset er det å ta imot jizya frå dei som skal betale jizya. Og til sist seier al-Suddī og Ibn Zayd at spørsmålet om abrogasjon ikkje er relevant, fordi verset berre er lovprisning.

og døy.»

52 Den hurtige gjennomgangen og dei manglande referansane er ein indikasjon på at dette ikkje er den fulle behandlinga av emnet, men at det finnes meir under tolkinga av andre vers i *al-Jāmi'*.

53 *Jāmi'*, 2, s. 152; (3:111) har blitt tolka som at det omhandlar dei jødiske klanane i Medina.

54 Det arabiske ordet som vert brukt er «*salm*».

55 Sjå til dømes *The State We Are In*, red. Aftab Ahmad Malik (United Kingdom, Bristol: Amal Press, 2006), s. 50.

Dette kan tyda på at prosessen med å skriva lov, ikkje er tekst-metode-regel. Intuitivt ser ein kanskje for seg at korantolkaren tar utgangspunkt i teksten, og bruker metoden på denne for å komma fram til ein regel. Likevel ser ein her at dei lærde tar utgangspunkt i samme vers, brukar ulike tolkningskjelder og metodar, men kjem til samme konklusjon. Med dette minner al-Qurṭubī si korantolkinga av dette verset meir som ei legitimering av sharia, enn ein tolkningsprosess.

Kontraktsbrudd som årsak til krig blir tatt opp under «then fight the leaders of disbelief» (9:12), Det verset vert tolka som eit påbod om å drepa mellom anna «dei som vågar å bryte kontrakta» Al-Qurṭubī kjem fram til at «leiarane av de vantru» er ei tilvising til kontraktsbrytarar, ved å referera til historia og å nytta logikk. Det første han gjer er å presentera at «nokre lærde» har sagt at verset viser til leiarane av Quraysh. Dette avviser han så, på bakgrunn av logikk. Dette fordi Quraysh på det tidspunkt då Botsøvelsen vart åpenbart ikkje lenger eksisterte som ein fiende. Frå dette punktet konstanterar al-Qurṭubī at:

Så det er sannsynleg at intensjonen med «then fight the leaders of disbelief» er den som vågar seg ut på å bryta kontrakta, eller å fornærma religionen. Desse er rota eller leiaren av vantrua, så dei er dei vantru sine leiarar.⁵⁶

Kontraktsbrot på grunn av manglande betaling av skatt, finn ein drøfta under «Fight the ones who do not believe in Allāh nor in the Last Day, and do not prohibit whatever Allāh and His Messenger have prohibited, and do not practice the religion of Truth-from among the ones to whom the Book was brought-until they give the tax out of hand and have been belittled» (9:29). Al-Qurṭubī fortel her at muslimane er pliktige til å gå i strid mot dei som imamen har inngått ei kontrakt med, og som bryt denne ved å la vera å betale det dei har lova av jizya eller andre plikter. Vidare vert det sett krav om at dei «unngår islams reglar utan å vera urettferdige»⁵⁷, og at imamen ikkje er ein tyrann overfor dei. At ikkjemuslimar lar vera å betala skatt, vil altså ikkje automatisk seia at dei fell inn under reglane for kontraktsbrytarar. Al-Qurṭubī bruker ikkje nokon form for metode, og gir ikkje nokon referansar for å begrunna til denne regelen.

At ønska sluttsituasjon er at ummaen dominerer verda, er ein raud tråd gjennom versa som omhandlar forholdet til ikkjemuslimar. Dette vert behandla under «and the religion is for Allāh» (2:193), der ein først får ein referanse til ḥadīthen der profeten seier: «Eg vart gjeven ordre om å kjempa mot folket til dei sa: 'Det finst ingen Gud utan Gud'». Denne vert gitt utan *isnād*, truleg fordi den er så kjend. Vidare definerer al-Qurṭubī ordet *fitna* i «until there is no more temptation

⁵⁶ *Jāmi'*, 4, s. 74.

⁵⁷ Om jussen andsynes «dei uretferdige», sjå *Jāmi'*, 1, s. 317; Vers 2:191.

[*fitna*]] som vantru. Denne definisjonen er i samsvar med andre det andre korantolkarar⁵⁸, men strir likevel tilsynelatande mot regelen om at skriftfolket kan få ein verna status. Kva al-Qurṭubī eigentleg meiner her er dermed uvisst. Av dei versa der al-Qurṭubī nemner dominans som eit mål, kan ein nemna «And fight in the way of Allāh and know that Allāh is Ever-Hearing, Ever-Knowing» (2:244), der ein får vita at «Og det som er intensjonen med det er at Guds ord skal vera det høgaste.» Dette utan nokon referansar eller form for metode. Vidare bør ein også her nemna behandlinga av dette emnet under «So when you meet those who have disbelieved, then it is striking of necks until you have subjugated them, then uphold the bonds; then (it is) either being bounteous hereafter (to them), or (exacting) ransom, until the war lays down it's burdens» (47:4) Her vert gitt eit mylder av tolkingar om kva intensjonen med verset er. Dersom ein skal treka ut essensen av desse, kan ein kanskje seia at «Verset gjeld heilt til ein ikkje tilber nokon annan enn Gud.» Dette er al-Ḥasan si tolking, denne er den minste fellellesnemnaren for alle tolkingane.

I tolkinga av dette verset, ser ein at Al-Qurṭubī, sjølv om ein anar kvar preferansane hans ligg, bruker relativt mykje spalteplass på tolkingar som ikkje går på dominans. Felles for desse er at dei fortel at verset handler om å gå over til trygge og ein fredelege tilhøve. Men, dette gjer altså al-Qurṭubī utan å vega dei ulike tolkningane opp mot kvarandre.⁵⁹ Til sist når det gjeld ønsket om dominans, kan det vera på sin plass å nemna at formålet med det å kjempa ikkje er å konvertera skriftfolket, slik som det er for polyteistane, men at det som stenger for islam skal ryddast av vegen, og at skriftfolket skal bli innbyggjarar i det muslimske samfunnet.⁶⁰

Ei viktig årsak for å kjempa i al-Qurṭubī's tolkingar er å verna andre muslimar. Dette finn ein kanskje tydelegast uttrykt under behandlinga av «And what is it with you, that you do not fight in the way of Allāh, (the way) and the ones deemed weak among the men, women and newborns, who say, "Our Lord, bring us out of this town whose population is unjust, and set for us a constant patron from very close to You, and set for us from very close to You a ready vindicator"» (4:75), der lesaren vert fortalt at ein skal redda dei undertrykte muslimane frå dei vantru polyteistane, som påfører dei ond tortur og lokkar dei vekk frå religionen. Intensjonen som al-Qurṭubī tillegg verset er at Gud har pålagt dei truande å driva *jihād* for å opphøga hans ord, og gjera hans religion synleg, samt for å redda dei svake truande så dei kan tilbe han. Det humanitære kjem dermed litt i andre rekkje for al-Qurṭubī, for han er det fridomen til å tilbe som er det viktige. Denne tolkinga vert gitt utan referansar eller nokon form for metode. Ein ting som kort må nemnast i samband med dette verset, er at skriftfolket ikkje vert diskutert her. Verset omhandler mushrikin ifølge al-Qurṭubī, og

58 Om dette, sjå «Fitna»

59 Om ikhtilaf og det at fleire posisjonar kan vera akseptert, sjå under «Utsegn frå tidlegare lærde» s.15.

60 Sjå til dømes *Jāmi'*, 4, s. 74.

landsbyen som er nemnd i verset er Mekka. Om denne lova som har basis i forholdet til polyteistane også gjeld for skriftfolket er altså uavklart her.

Det å gjera slik at muslimar ikkje lid skade, er også temaet for «And in case they breach their oaths after their covenant, and discredit your religion, then fight the leaders of disbelief; surely they have no (binding) oaths, that possibly they would refrain» (9:12), nærare bestemt den siste leddsetningen i verset. Intensjonen i verset, slik al-Qurṭubī utleier den, er at «Målet med å kjempe mot dei er å unngå at dei skadar oss, sluttar å kjempa mot oss, og at dei kjem inn i vår religion.» Dette gjer han ved å sei at det underforståtte objektet til «slutta» er «vantru, uærlegdom og fornærming av muslimane.»⁶¹ Al-Qurṭubī gjer ingen referansar for denne tolkinga. Kamp som beskyttelse er også motivet under handsaminga av «The ones who (are forced to) fight are permitted to (defend themselves) for that they are unjustly (attacked); and surely Allāh is indeed Ever-Determiner over giving them victory» 22.39, der al-Qurṭubī fortel at Gud verner dei truande og hjelper dei. Dette gjer han ved å tillata dei å kjempa, for at det dei eig ikkje skal bli øydelagd av dei vantru. Metoden al-Qurṭubī nyttar her er interessant. Han forklarar eit koranvers ved hjelp av eit anna, og seier utan referanse, at utsnittet av 22:39 nemnd ovanfor, er ei forklaring på «Surely Allāh defends the ones who have believed» (22:38).

På samme måte vert «repelling» i 22:40 sett på som synonym til «tillot å kjempa» i verset «And had it not been the repelling by Allāh of mankind, some by means of others» (22:40). Det vert ikkje kome fram til nokon regel når det gjeld vern i 22:40. al-Qurṭubī brukar likevel litt tid på å skildra ein årsakssamanhang som likevel er relevant for denne diskusjonen Al-Qurṭubī tolkar «verna folk» med «tillet folk å kjempa», og forklarar behovet for at dei fekk lov til å kjempe med at dei vantru fiendane deira ville tatt dei til fange, og forbode Gud frå gudshusa, dersom dei ikkje hadde fått dette løyvet. Ein ser altså at al-Qurṭubī si tolkning er ei åtvaring mot polyteistane til dei kristne, men samtidig ei åtvaring mot alle dei vantru til muslimane. Innhaldet i dette verset som går på kampplikt eller løyve er, på samme måte som dei tre andre versa om emnet, tolka av al-Qurṭubī personleg, og utan å syne til nokon lærde, eller bruka nokon metode. Ut frå dette kan ein kanskje seia at det at ummaen skulle kjempa var så sjølvsgt for al-Qurṭubī, at han ikkje trong støtte seg til nokon annan autoritet enn seg sjølv.

Også ein del av argumentasjonen for at muslimar skal kjempa for å verna seg sjølve, er drøftinga av spørsmålet om det å forårsaka sin egien død i krig. Dette er tatt opp under behandlinga av «And expend in the way of Allāh; and do not cast (yourselves) by your (own) hands into perdition, and do

⁶¹ *Jāmi'*, 4, s. 75.

fair deeds; surely Allāh loves the fair-doers» (2:195). Regelen som vert komen fram til, er at det er forbode å slutte å bruke ressursar på *jihād*. Metoden for å komma fram til denne regelen er å tolka «øydeleggjinga» som det å bli erobra av fienden.⁶² At det er økonomisk bistand til *jihād* som er emnet for verset, baserer al-Qurṭubī seg på referansar til al-Ḥasan, Qatāda, Mujāhid, al-Ḍaḥḥāk, Ḥudhayfa ibn al-Yamān, Ibn ‘Abbās, ‘Ikrima, ‘Aṭā’ og «dei fleste folk». Frå historia refererer al-Qurṭubī så til to versjonar av ei forteljing om al-Barrā’ ibn ‘Āzib frå Rabī’. I forteljinga kastar ein mann seg åleine mot ein skvadron, og dei andre soldatane seier «Han kastar seg med eigne hender inn i øydelegginga!» I historia er Abū Ayyūb, ein av dei tidlege muslimane med i den muslimske hæren, og han opplyser dei om at dette ikkje er å «kasta seg med eigne hender inn i øydelegginga», men at øydelegginga det er snakk om i 2:195, er å forlata *jihād* på Guds vei. Al-Qurṭubī sjølv definerer øydelegging som det å bli erobra av fienden.

Ei anna årsak til kamp, som ein finn spor av i kjeldematerialet, er tanken om at kamp er ein av Guds måtar å testa dei truande på. I tolkinga av 2:216 blir dette omtala som ein av testane for å koma inn i paradís. Det tydelegaste uttrykket for ideen finn ein likevel under tolkinga av «but that he may try some of you by means of others» (47:4), der det vert sagt at «det vil seia han beordrar dykk til krig, for å prøva og testa nokre av dykk med nokre andre, for å vita kven som er mujahedin og kven som held tilbake.» Ein finn også tanken om at at kamp kan vera ei bekrefting på at dei truande har klart testen, dette under behandlinga av «Say to the Arabs (of the desert) who were left behind, ‘You will soon be called against a people endowed with strict violence to fight them, or they surrender’» (48:16). Her finn ein at verset er ein indikasjon på at dei to første kalifane, Abū Bakr og ‘Umar, var rettmessige leiurar. Dette fordi Abū Bakr hadde kalla muslimane til å kjempe med Banū Ḥanīfa, og ‘Umar hadde kalla dei til å kjempa mot romarane og persarane.

Mot kven skal ein kjempa?

Innan kjeldematerialet har ein to hovedkategoriar av ikkjemuslimar, polyteistane og skriftfolket. Reglane som gjeld for desse gruppene er svært ulike. For polyteistane finst det ikkje ei rolle i dei muslimske land, for dei er det enten krig eller islam.⁶³ Når det gjeld dei versa som omhandlar skriftfolket, ser ein at det finst to sett med reglar, der skillet går på om dei er innbyggjarar i muslimske, eller om dei er det i ikkjemuslimske statar. Skriftfolket i muslimske statar vert behandla i kapittel tre «Skriftfolket som verna innbyggjarar i dei muslimske landa» på side 38. Skriftfolket i

62 Samme forståing av ordet «øydelegging» har vi i behandlinga av «and had it not been for God repelling mankind» (22:40). Her vert «repelling» tolka som å referera til muslimanes «kamp og streven for at rettferd, og at den skulle seira i alle ummaer.» *Jāmi*’, 6, s. 61.

63 Sjå til dømes *Jāmi*’, 4, s. 95.

ikkjemuslimske statar vert behandla her, Til sist i denne delen kjem ein også inn på påbodet om å begynna striden med den næraste fiende.

Det kan her vera på sin plass å prøva å avklara begrepsbruken til al-Qurṭubī, når det gjeld orda *mushrik*, oversatt med «polyteist» og *ahl al-kitāb*, oversatt med «skriftfolket». Den grunnleggjande meininga til ordet *mushrik* i ein religiøs kontekst, er at det er «ein som assosierer ein partnar til Gud». Meininga til *ahl al-kitāb* er «folket som har ein openberra tekst» Snevert definert betyr dette kristne og jødar.⁶⁴ Det er nesten alltid tydelege skille mellom kva lover som gjeld for dei to hovedkategoriane ikkjemuslimar, nemleg skriftfolket og polyteistar. Dei to referansane eg har funne til overlapping i kjeldematerialet, er under al-Qurṭubī's utgreiing av vers 8:61, der det blir sagt at «ein kjempar mot mushrikīn heilt til dei trur eller dei betaler *jizya*.»⁶⁵ Den andre er under behandlinga hans av vers 9:29 der det vert nemnd frå al-Awzā'ī og Mālik sin lovskule, at ein skal ta imot *jizya* frå polyteistar. Og *jizya* er, som vi skal komma attende til, ein skatt som skriftfolket betaler, men ikkje polyteistar. Under tolkinga av 9:5 har samtidig al-Qurṭubī drege eit skarpt skilje mellom skriftfolket og polyteistar:

«Gud den opphøgde har sagt om bokas folk: "until they give the tax out of hand" (9:29).» Men det er tillatt at ordet til idoldyrkarane ikkje inkluderer skriftfolket. Dette betyr at det er forbode å kreve inn *jizya* frå idoldyrkarar og andre, det vil bli forklart seinare.»⁶⁶

Sjølv om al-Qurṭubī er tydeleg på at det er ulik lov som gjeld for dei to gruppene, har han likevel enkelte stader ein språkbruk som kan forvirra lesaren. Årsaken til dette er at ein del av det skriftfolket trur på, blir omtala som å tillegga Gud partnarar, altså *shirk*. Dei tydelegaste eksempla på dette er 9:30, om dei kristnes forhold til Jesus⁶⁷, samt 9:31 om skriftfolkets forhold til doktorar og munkar.⁶⁸ Eit siste eksempel er frå 9:12 der han siterer frå Abū Ḥanīfa, al-Thawrī og dei som følgjer dei, at det skriftfolket har av *shirk* er meir alvorleg enn om dei skulle fornærma religionen.

Forholdet til skriftfolket utanfor dei muslimske landa, er definert i verset «Fight the ones who do not believe in Allāh nor in the Last Day, and do not prohibit whatever Allāh and His Messenger have prohibited, and do not practice the religion of Truth—from among the ones to whom the Book

64 Meir vide definisjonar inkluderer andre religionar som zoroastrianarar og hinduistar, som noen meiner har ei åpenbart skrift. Sjå til dømes *Jāmi'*, 4, s. 96.

65 *Jizya*: skatt som ikkje muslimar betalte, per capita.

66 *Jāmi'*, 4, s. 65.

67 Sjølv om 9:30 snakkar om begge bokfolka, blir verset av al-Qurṭubī berre tolka som gjeldande for kristne, men altså ikkje for jødar. (Dette har han til felles med andre korantolkarar, til dømes Ibn Kathir og Sayyid Qutb).

68 Det bør også nemnast at i utledninga av dette verset, refererer al-Qurṭubī til ein ḥadīth om 'Adī ibn Ḥātim der korset vert omtalt som eit idol.

was brought-until they give the tax out of hand and have been belittled» (9:29). Regelen al-Qurtubī utleier frå dette, er at ein skal kjempa mot alle dei vantru til dei gir jizya.⁶⁹ Metoden al-Qurtubī bruker for å argumentera for denne regelen er å først fortelja om openberringskonteksten til verset. Deretter forklarar han forholdet mellom skriftfolket og muslimane, begge delar utan referansar:

Han nemnde skriftfolket spesielt på grunn av respekt for boka deira, at dei var kjende med Guds einskap, profetane, dei religiøse lovene og trusretningane. Spesielt nemnde dei Muḥammad (svs), hans gruppe og hans Umma.⁷⁰ Då dei forneakta han, vart beviset mot dei klart. Synda deira var stor, så han advarte dei om kvar dei stod, og gjorde kampen til siste utveg. Og dei gav *jizya* istadenfor å bli drepen. Dette er sant.⁷¹

Til sist forklarar han kva dei enkelte ledda i verset betyr. Dette gjer han med ein ḥadīth frå Ibn al-Arabi, der Abū l-Wafā' 'Alī Ibn 'Aqīl forklarar dette verset foran rådet, med følgande inndeling av verset: «Fight» er straffa. «the ones who do not believe in Allāh nor in the Last Day, and do not prohibit whatever Allāh and His Messenger have prohibited, and do not practice the religion of Truth» er synda. «from among the ones to whom the Book was brought» Er ei stadfesting på at det skriftfolket gjer er fornektning, fordi dei hadde religionen nedskriven i Toraen og i Evangelia.⁷² Dei nemnde kriteria etter ordet «som» i verset er dermed ikkje kvalitetar som ein skal vurdere skriftfolket etter, med det formål å finna ut om dette verset gjeld for dei eller ikkje. I staden er dei syndene som gjorde at dei alle fortjente ein bestemt sanksjon. Det vert ikkje gitt eksempel frå sunnaen når det gjeld forholdet til skriftfolket.

Når det gjeld reglar for forholdet mellom muslimane og polyteistane, så er det verset som al-Qurtubī oftast refererer til «So, when the prohibiting months have drawn away, then kill the associators wherever you find them, and take them, and detain them, and sit (in wait) for them at every place of observation. But in case they repent, and keep up prayer, and bring the Zakat, then let them go their way; surely Allāh is Ever-Forgiving, Ever-Merciful» (9:5). Ein finn ikkje direkte nokon regel for dette forholdet under behandlinga av 9:5, men får vita to ting om versets posisjon i forhold til andre vers som handlar om polyteistanes status. Først at «verset er generellt for alle polyteistar.», samt at «Dette verset har erstatta alle andre vers som nemner unnvikelse eller legg

69 Om det å ha ein tidsavgrensa fredsavtale, sjå «Er det ei plikt å kjempe?» på s. 21.

70 Dette kan vera ein referanse til historiene om kristne som møter Muḥammad og seier han er profet. Sjå til dømes *The History of al-Tabarī*, 6, s.72

71 *Jāmi'*, 4, s. 66.

72 Innan islam reknar ein at toraen og evangelia eigentleg hadde eit likt innhald som Koranen. Som al-Qurtubī skriv i tilknytning til tolkinga av 22:40:«Så den som mislikar jihad mellom de kristne og sabeerne, så strir dette mot hans lære. Viss ikke det var for kamp, så ville ikkje religionen som dei forsvarte eksistere. Dette er også posisjonen som dei hadde før dei forandra og øydela [den originale teksten i toraen og evangelia], og før desse religionane blei erstatta av islam. *Jāmi'*, 6, s. 61.

band på kamp overfor polyteistar»⁷³ Reglane for forholdet til polyteistane finn ein derimot under behandlinga av «to fight them, or they surrender» (48:16):

Dette er ein regel for dei ein ikkje krev *jizya* frå. Og dette heng saman med «dei kjempar mot dei» Det vil seia det er ein av to saker: Anten kjempar dei, eller dei tek imot islam.⁷⁴ Og det er ikkje eit tredje alternativ for dei.⁷⁵

Vidare vert reglane for forholdet mellom muslimane og polyteistane drøfta under «And fight them until there is no more temptation [*fitna*], and the religion is for Allāh» (2:193), der reglane som vert gitt er: «Kjemp med alle polyteistene i alle situasjonar»⁷⁶ og «det er ein generell ordre om å kjempa utan eit vilkår om at dei vantru må begynna[kampen først]» Metoden al-Qurṭubī brukar for å støtta regelen under 2:193 er først eit utsegn om at dette er logisk. Deretter støttar han seg på utsegna til dei som seier verset er abrogerande, men utan å spesifisera kven av dei lærde dette er. Deretter refererer han til framhaldet av verset: «And the religion is for Allāh», at dette er ein indikasjon på regelen om den generelle ordre om å kjempa utan eit vilkår om at dei vantru må begynna [kampen først]. Vidare refererer han til ein hadith der profeten seier «Eg vart gjeven ordre om å kjempa mot folket til dei sa: "Det finst ingen Gud utan Gud"». Til sist definerar han *fitna* i «until there is no more temptation [*fitna*]» som vantru. Regelen under 48:16 er berre ei utsegn, det er ikkje referert til nokon metode. Under behandlinga av «and detain them» i vers 9:5 får ein også kort gitt ein regel for ikkje-stridande som kjem inn til dei muslimske landa. Regelen al-Qurṭubī gir, utan nokon form for argumentasjon er at: «Ein skal stoppe polyteister frå å gå inn i landet og komme inn til dykk. Men dersom de har tillete dei det, så skal de komme i fred.»

Dei såkalla utviklingstrinna er fasen mellom hijra og dei såkalla endelege reglar i 9:5 og 9:36, versa som av al-Qurṭubī vert sett på som ein generell regel for alle polyteistar. I denne perioden skal Muḥammad ha hatt ein mindre aggressiv politikk overfor polyteistane, ifølgje dei historiske kjeldene. I kva vers dette kom fram, i kva rekkefølge dei kom, og kva reglar som dermed gjaldt til ei kvar tid, er svært omstridde spørsmål. Ettersom dette også er reglar som vert sett på som knytt til ein bestemt historisk fase, heller enn bestemte situasjonar, så fell dette meir inn under eit historiestudie enn under denne oppgåva sitt felt. Dette gjeld altså for dei versa som vert sett på som berre gjeldande for ein fase, og ikkje ein basis for lov overfor polyteistar. Og al-Qurṭubī ikkje gir nokon forklaring ut over openberringskontekst og at dei «er abrogert» på kvifor dei ikkje er

73 Ibid., 4, s. 65.

74 For al-Qurṭubī definisjon av det å ta imot islam, sjå «Skillet mellom muslim og ikkjemuslim», s. 48.

75 *Jāmi'*, 7, s. 218.

76 Al-Qurṭubī nemner også standpunktet til dei som meiner at 2:193 ikkje er abrogerande. Regelen som desse utleder fra akkurat samme vers er: Kjemp mot dei som Gud har nemnd i «Og viss dei kjemper mot dykk» (2:191).

basis for lov. Dette gjeld mellom anna følgande vers: «And fight in the way of Allāh those who fight you, but do not transgress; surely Allāh does not love the transgressors.» (2:190), «The Inviolable month is for the Inviolable month; and the Inviolable things (demand) retaliation. So whoever transgresses against you, then trasgress against him in like (manner) as he trasgressed against you» (2:194), «You will soon find others willing to be secure from you, and secure from their people» (4:91), «The ones who (are forced to) fight are permitted to (defend themselves) for that they are unjustly (attacked); and surely Allāh is indeed Ever-Determiner over giving them victory»⁷⁷ (22:39). Men, dersom dei abrogerte versa inneheld reglar som ikkje er abrogert, når det gjeld korleis ein skal kjempa, eller om skriftfolket som innbyggjarar i muslimske land, vert dette tatt opp under sine respektive lovområde. Innanfor kjeldematerialet er alle versa som er abrogert når det gjeld kamp mot ikkjemuslimar ikkje fokusert på skriftfolket, men på polyteistane.

Det er eit par moment som bør nemnast nemnast i samband med utviklingsstega. Det første er at det vert ikkje diskutert abrogasjon når det gjeld forholdet til skriftfolket, i kjeldematerialet. Dette gjeld sjølv for vers 9:29. Grunnen til at dette er overaskande er at dette verset befaler ei offensiv linje overfor skriftfolket, der tidlegare vers har vitna om ei langt meir fredeleg innstilling til skriftfolket. Ei mogeleg forklaring på dette kan ein finna dersom ein går tilbake til al-Shāfi‘īs forklaring av abrogasjon: «Abrogasjon er ikkje ein omgjerding av hans dommar. Men, dei versa som tilsynelatande har blitt omgjort, var for å letta byrdene deira, og å trøsta eller støtta dei.»⁷⁸ Og ein ser ei like tydeleg historisk forklaring på kvifor muslimane skulle trenga lette ovanfor skriftfolket, slik ein ser i forholdet til polyteistane. Det andre momentet som har vore nemnd tidlegare, men som er så sentral i Qurtubīs behandling av jus for ikkjemuslimar at det fortjener å bli nemnd igjen, er at han ser alle vers som gir reglar for når ein ikkje kan angripa som abrogert.

Påbodet om å starta med den næraste av ummaens motstandarar, er henta frå «O you who have believed, Fight the ones of the steadfast disbelievers who border on you and let them find in you (a) harshness; and know that Allāh is with the pious» (9:123). Regelen som vert gitt er at dette er «korleis ein skulle driva *jihād*, at ein skulle byrja med dei næraste, deretter dei som så var nærast av fienden.» Verset vert under tolkinga av 9:123 behandla som eit påbod for dei tidlege muslimane, deretter går diskusjonen på i kva rekkefølge erobringane etter profetens død skjedde. Ei vidare tolkning av verset finn ein under behandlinga av «And fight in the way of Allāh those who fight you, but do not transgress; surely Allāh does not love the transgressors.» (2:190), og her vert det gitt ein meir generell regel.

⁷⁷ Her er parantesane i koranomsetjinga justert slik at dei inkluderer «are» og ekskluderer «to» i forhold til originalomsetjinga. Dette i tråd med den arabiske koranteksten.

⁷⁸ *Risāla*, s. 134.

Det er at det første målet var Mekkas folk, så dei vart bestemd som byrjinga. Då Gud ga dei Mekka, var det ein kamp mot dei nærmaste av dei som ein leid under. Heilt til kallet vart utvida til å gjelda sjølv dei fjernaste land, og til det ikkje var igjen ein einaste av dei vantru. Og det varer heilt til oppstoda.⁷⁹

Ingen spesielle metodar vert brukt av al-Qurṭubī sjølv for å tolka dette verset, men han refererer til kva andre lærde har sagt om verset. Her finn ein mellom anna eit sitat frå Ibn Umar som er interessant: «Det har blitt fortalt frå Ibn ‘Umar at intensjonen med det var Daylam. Det blir fortalt om dette at han spurte: Med kven begynte ein, romarane eller Daylam? Han sa: ”Med romarane”.» Det kan altså verka som om det på Ibn ‘Umars tid var tillatt å basera tolkning av dette verset på egne resonnement heller enn på overleveringar.

Skal alle i ummaen kjempa?

Spørsmålet om kampplikta gjeld for alle muslimar, vert referert til fleire stader i kjeldematerialet, men vert i all hovudsak behandla under tolkinga av versa «Prescribed for you is fighting, and you have a hatred for it; and it may be that you hate a thing while it is most charitable for you; and it may be that you love a thing while it is evil for you; And Allāh knows and you do not know.» (2:216) og «Surely the (right) number of the months in the Providence of Allāh is twelve months (ordained) in the Book of Allāh the day he created the heavens and the earth. Four of them are prohibiting. That is the most upright religion. So do not do (any) injustice to yourselves during them; and fight the associators as a whole as they fight you as a whole; and know that Allāh is with the pious» (9:36).

Under behandlinga av 2:216 finn ein referansar til to gjensidig utelukkande posisjonar, men berre ein av desse er referert under 9:36. Kvifor er usikkert, men det kan verka som at posisjonen til Ibn ‘Atiyya, som er den som er referert begge stader, vert sett på som meir riktig. Al-Qurṭubī argumenterer sjølv også for denne, med å referere til sunnaen. Ibn ‘Atiyya fortel at *jihād* er ummaens kollektive plikt, det vil seia ei plikt som heile samfunnet som heilskap er plikta til å utføra, men utan at alle ummaen treng delta. Så viss det er nokre av muslimane som utfører denne plikta, så fell den bort for resten. Dette gjeld ikkje viss fienden kjem til dei islamske landa. Då vert *jihād* ei individuell plikt.⁸⁰ Dette vert vidare forklart under behandlinga av 9:36, igjen med referanse

⁷⁹ *Jāmi‘*, 1, s. 314.

⁸⁰ *Jāmi‘*, 2, s. 35.

til Ibn ‘Atiyya. Her får ein vita at profeten aldri påla heile ummaen å gå samla i krig, men at ein skal samla styrkane ein har, og at dette altså er ei kollektiv plikt. Altså ein referanse til profetens sunna gjennom Ibn ‘Atiyya.

Under behandlinga av 2:216 får ein samtidig innblikk i ei rekke standpunkt som ligg på sida av det synet Ibn ‘Atiyya har, når det gjeld spørsmålet om ummaen er pliktig til å kjempa eller ikkje. Grovt sett kan ein dela desse standpunkta i to grupper. Det første er dei som seier at *jihād* ikkje er ei plikt. Ibn Jurij seier han har spurt ‘Aṭā’ om dette, og at ‘Aṭā’ sa at «Nei, det vart berre foreskrivd for dei.» Al-Qurṭubī nemner også at al-Muhdawī og andre har nemnd frå al-Thawrī at han skal ha sagt at *jihād* er frivilleg. Den andre gruppa er dei som meiner at *jihād* er ei individuell plikt. Her nemner al-Qurṭubī at al-Māwardī hevda at Sa‘īd ibn al-Musayyab hadde sagt at «*jihād* er ei plikt for alle muslimar i hans auge, alltid.» Eit liknande standpunkt får ein referert frå «Nokre av dei lærde», der ein får vita at verset opprinneleg gjaldt nobiliteten, men at dette vart abrogert, og gjort til ei individuell plikt. Det vert ikkje nemnd kva som skal ha abrogert dette, noko som er unikt i kjeldematerialet mitt. Hovudmetoden for å utleia regelen i dette spørsmålet, er å referera til utsegn i frå tidlegare generasjonars lærde. Når det så gjeld spørsmålet om kven verset er retta mot, begrunner al-Qurṭubī synet sitt med lingvistikk når han kommenterer ordlyden i 9:36: «Og det er ikke dual eller flertall. Og slik er det generellt og spesielt.» (Altså både ein generell og ein spesifikk regel, på bakgrunn av at det ikkje er eintallsforma som er brukt.)

Eit anna krav som vert alludert til under behandlinga av 22:39 er kravet om å vera skikka til kamp. «I det [koraanverset] er noko utelatt. Som tyder at det er tillatt å kjempa, for dei som er skikka til dette. Så noko av meninga er utelatt.» Ingen vidare referanse til kor dette vert behandla er gitt. Kort vert også emnet om ein skal driva *jihād* åleine tatt opp, i samband med behandlinga av 4:84.⁸¹ Al-Qurṭubī konkluderer at det er pliktig for den truande å gjera *jihād*, sjølv om han er aleine. Som argument for dette refererer han til et utsegn frå al-Zajjāj: «Gud den opphøgde beordra sin profet (svs) *jihād*. Og viss han kjempet alene, var han garantert hjelp» Det er likevel viktig å nemna at på samme tid som al-Qurṭubī refererer til lærde som tillet *jihād* på eigenhand, er den grunnleggjande føresetnaden gjennom tolkninga av alle versa i kjeldegrunnlaget, at muslimane ikkje skal opptre som dommarar på eigenhand, men at slike avgjerdsler skal vera opp til Imamen.

81 Om dette emnet sjå også behandlinga av samme vers under «Korleis skal ein kjempa?», s. 33.

Korleis skal ein kjempa?

Problemstillingar kring korleis muslimar skal te seg i krig, vert behandla av al-Qurṭubī under ei rekke av versa. Han tek opp spørsmål som kven som er lovlege mål i krig, det vil seia kven hos motstandaren ein ikkje skal angripa. Han tek opp spørsmålet om det er tillete å drepa nokon utan å først ha invitert dei til islam, til å bli muslimar. Han tek opp spørsmålet om korleis det er tillatt å drepa i strid. Han behandlar emnet suicidale angrep i krig, det vil seia kva forutsetningar som må vera til stades, for at det skal vera tillatt å angripa når det er liten eller ingen sjanse for at ein overlever. Til slutt tek han også opp kven som kan takast som krigsfange, og kva reglar som gjeld for desse.

Spørsmålet om kven som er lovlege mål i krig, vert tatt opp under behandlinga av «And fight in the way of Allāh those who fight you, but do not transgress; surely Allāh does not love the transgressors.» (2:190). Nærare bestemd under behandlinga av den siste delen av verset, «..but do not transgress; surely Allāh does not love the transgressors.» Heilt kort kan ein seia at svaret som vert gitt er at det er tillatt å drepa dei som kjempar, og også, dersom imamen ser det nødvendig, dei ein fryktar kan gjera skade. Det er likevel ikkje full semje om desse spørsmåla, for eksempel meiner al-Shāfi‘ī at bønder, arbeidarar, gamle menn og munkar ikkje er verna av denne regelen, og at dei berre vert sparde viss dei går over til Islam eller betaler jizya.

Dette spørsmålet vert behandla svært grundig. Dei to hovedmetodane al-Qurṭubī bruker når han tolkar, er først å referera til utsegn frå ei lang rekke lærde, mellom anna er Mālik, Abū Ḥanīfa og Shāfi‘ī representert. Dernest er det å argumenta på bakgrunn av profetens sunna, ein ḥadīth frå Rabāḥ ibn al-Rabī‘ om å ikkje drepa avkommet, eller arbeidarane, og ein ḥadīth frå Ibn ‘Umar, der profeten ser ei kvinne som har blitt drepen, og mislikar dette sterkt. Al-Qurṭubī argumenterer så med dei rettleidde kalifanes sunna: «‘Umar ibn al-Khaṭṭāb har sagt: Frykt Herren når det gjeld avkommet og bøndene som ikkje reiser seg i kamp.» og «Abū Bakr sa til Zayd: ‘Du kjem til å finne grupper av folk som held seg for seg sjølv, for Gud. La dei vera i fred, saman med det som dei eig.’» Samtidig som den siste delen av vers 2:190 er basis for endeleg lov, finn ein at under behandlinga av den første delen, «And fight in the way of Allāh those who fight you» så vert det utleidd ein abrogert regel. At «Alle muslimar er påbudt å kjempa mot dei som kjempar mot dei, viss noko anna ikkje er mogeleg.», er ein regel som legg band på dei såkalla endelege versa, dvs 9:5 og 9:36. Denne regelen er av al-Qurṭubī sett på som tidsbegrensa, frå hijra då den vart åpenbart, til kapittel 9 vart åpenbart, i år 9 etter hijra.⁸² Konsekvensen av dette er at når al-Qurṭubī seier at eit vers er abrogert, så kan det tyda at det han seier er at verset er abrogert når det gjeld emnet som vert

82 Sayyid Quṭb, *In the Shade of the Qur‘an*, 10 band. (United Kingdom: The Islamic Foundation, 2003), 8, s. 2.

diskutert. Men at dette ikkje nødvendigvis betyr at verset ikkje kan vera basis for lov i andre spørsmål. Også når det gjeld behandlinga av kven ein ikkje skal drepa i strid, nemner al-Qurtubī reglane som gjeld for ei rekke grupper. Lesaren får vita lova for apostatar⁸³ «folk som unngår sanninga og trur feil», «den som vert avslørt som ateist» og kharijittar.⁸⁴ Alle desse reglane er gitt utan metode eller referansar, noko som kan vera eit teikn på at dei baserer seg på andre vers enn dette.

Korleis er det så tillatt å drepa motstandaren i strid? Dette spørsmålet vert behandla under «then kill the associators wherever you find them» (9:5), der ein får vita at «Det er tillatt å drepa motstanderen på alle måtar.» Al-Qurtubī nemner ikkje sjølv nokon argument for at dette er tillatt, men fortel at det var 9:5 som Abū Bakr og ‘Alī brukte som autorisasjon når dei drap apostatar på forskjellige måtar. Dette er altså tolkning på bakgrunn av sunnaen, men då kalifanes og ikkje profetens sunna. Vidare spesifiserer han at: «men tradisjonane forbyr å behandle lik inhumant.» noko som også kjem på sida av det bokstavelege innhaldet i koranteksten han tolkar. Ein ser altså at «tolkning» av koranvers ikkje berre er tolkning, men at det også kan vera berre referering til det materialet i sunnaen som al-Qurtubī føler er relevant for meininga i verset. Eit av versa i kjeldematerialet «And in case you punish, then punish with the like of that wherewith you were punished; and indeed in case you endure patiently, indeed it is more charitable of the patient» (16:126) vert tillagt dette som openberringskontekst, men regelen vert ikkje behandla eller grunngeven ut frå dette verset.

Spørsmålet om kva reglar som gjeld for krigsfangar, vert tatt opp under «So when you meet those who have disbelieved, then it is striking of necks until, you have subjugated them, then uphold the bonds; then (it is) either being bounteous hereafter (to them), or (exacting) ransom, until the war lays down it's burdens. So it shall be; and if Allāh had (so) decided, He would have vindicated Himself upon them; but that He may try some of you by means of others. And the ones who have been killed in the way of Allāh, then he will never send their deeds into error» (47:4), der den «best likte» posisjonen er at imamen kan velgja kva han vil gjera med krigsfangar.

Dei to første syna al-Qurtubī refererer til når det gjeld tolkinga av dette verset, går på at dette verset ikkje er bakgrunn for lov, men at det er abrogert. Abrogasjonen skjer ved 9:5 eller 9:36 for dei som seier verset gjeld polyteistene, og 8:57 for dei som seier det gjeld skriftfolket. For dei som ser på verset som abrogert verkar det som om dei ikkje har konseptet «krigsfange», utanom for kvinner. For desse er det lov å kreve løysepengar, ettersom dei ikkje skal drepast. Dette er for øvrig synet til

83 Om reglane for apostaten, sjå under emnet «Konvertering», s. 40.

84 Kharijitter, betegneelse som vert brukt på fraksjonister. Om uttrykkets opprinnelse sjå Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London; New York: Longman, 1986), s. 79.

mellom anna Abū Ḥanīfa, som grunngeiv det å drepa krigsfangar med at ein fryktar for at dei skal vende tilbake i krig mot muslimene. Det neste synet han refererer til, er dei som seier verset er endeleg, og at krigsfangar skal behandlast slik som det er tilrådd i 47:4. Metoden desse brukar er også abrogasjon, men dei seier då altså det motsette, nemleg at det var 47:4 som erstatta 9:5.

Liknande denne posisjonen, men ved hjelp av ein annan metode, har ein også al-Naḥḥās. Han seier at dersom det er mogleg å følgja begge vers, så gir det ikkje meining å snakka om abrogasjon. Den siste posisjonen han nemner er at Imamen kan velgje hva han vil gjera med krigsfangar. Dette er den posisjonen al-Qurṭubī seier er den «beste likte», eit uttrykk som inneber at han åpnar for at dei andre tolkningane også er godkjende. At imamen kan velgja å drepa krigsfangar, seier al-Qurṭubī at er indikert i 2:191, dersom dette verset er *muḥkām*. Om dette spørsmålet refererer han til kap 8. Han fører likevel bevis for at dette er det rette synet. Dette gjer han på bakgrunnen av sunnaen, og han nemner ved namn dei krigsfangane profeten drap og frigav. I tillegg nemner han også at dette stemmer med dei rettleidde kalifanes sunna. Dette er og synet til mellom anna Mālik og al-Shāfi‘ī. Som ein siste kommentar til denne behandlinga kan ein seia at al-Qurṭubī ikkje gjer ein definitiv dom i spørsmålet. I staden gjengir han etter måten nøytralt dei ulike standpunkta i spørsmålet saman med grunngevingane for desse, og peikar på kva standpunkt ein bør velje.

Kven får så status som krigsfange? Frå al-Qurṭubī si behandling av 2:191 får vi indikasjonar på kva kriteria som må til for at nokon får status som krigsfange. Dersom ein samanliknar reglane for den vantru, kontra den som er urettferdig i trua, så finn ein at: «Den vantru drep ein dersom han kjempar, i alle høve.» og «Den urettferdige i trua gjeld det samme for dersom han forsvarer en bygning. Men ein følgjer han ikkje dersom han flyktar, og han er ikke tillatt, dersom han er skada.» Dette kan tyda på at ein motstandar som flykter eller er skada ikkje nødvendigvis kjem inn under reglane for krigsfangar.⁸⁵ Ein annan indikasjon på at al-Qurṭubī har ein restriktiv bruk av omgrepet «krigsfange» finn ein i tolkinga av 47:4: «"when you have subjugated them" det vil seia at dei fleste har blitt drepne. Dette har blitt nemnd tidligere i kapittel 9, med Gud den opphøgdes ord: "until he has subjugated (the enemy) in the earth" (8:67).» Til sist kan ein også nemna at den fjerde posisjonen som al-Qurṭubī gjengir, men ikkje gjev ei vurdering av, også kan lesast som restriktiv på i kva slags situasjonar ein kan ta krigsfangar:

Sa‘īd ibn Jubayr har sagt: Det er ingen løysepengar, og ingen fangetaking, utan etter utmatting⁸⁶, og drap med sverd. Ifølgje Gud den opphøgdes ord: 'In no way can any Prophet

85 Al-Qurṭubī refererer her til «Al-Ḥujurāt», når det gjeld kva reglar som gjeld for dei som er urettferdige i trua.

86 Ordet som vert brukt i originalteksten er «Al-Ithkhan» Ei av tydingane til dette ordet er massakre.

have captives until he has subjugated (the enemy) in the earth (8:67).’ Så viss dei tar fangar etter dette, så er det opp til imamen å dømme kva han tykkjer er best, om det er drap eller anna.⁸⁷

Spørsmålet om det er tillate å drepa dei vantru utan først å ha invitert dei til islam, vert behandla under tolkinga av «So, when the prohibiting months have drawn away, then kill the associators wherever you find them, and take them, and detain them, and sit (in wait) for them at every place of observation. But in case they repent, and keep up prayer, and bring the Zakat, then let them go their way; surely Allāh is Ever-Forgiving, Ever-Merciful» (9:5). Her utleier al-Qurtubī regelen om at det er tillatt å myrda ein ikkjemuslim utan å ha invitert dei til islam.⁸⁸ Dette gjer han ikkje ved hjelp av nokon spesiell metode eller referansar, han seier berre at det «i dette [uklart om referansen er til heile eller deler av 9:5], er prov på at det er høve til myrda nokon utan å ha invitert han til islam.» Ein finn denne regelen også nemnd under behandlinga av 5:33: «Polyteistane, når det gjeld den som tek imot [islam] før de har makt over han, er det ikkje forbode for dykk å gi han egga.» Dette hentar al-Qurtubī frå Ibn ‘Abbās, som siterer Abū Dāwūds *Muṣannaḥ*.

Spørsmålet om risikable eller suicidale angrep i krig, vert diskutert under behandlinga av 2:195. Her refererer al-Qurtubī til mange ulike lærde sine standpunkt i denne saka, men det kan verka som om det finnest eit felles multiplum for dei alle, og det er det Muḥammad ibn al-Ḥasan blir sitert på:

Dersom ein mann kastar seg åleine mot tusen menn av polyteistane, og han er åleine, så er dette ikkje ulovleg viss han forventar enten å sleppa unna, eller han skadar motstandaren. Og viss det ikkje er ein av desse to, så er det makruh, fordi han utsett seg sjølv for å gå til spille, utan at det gjer nokon nytte for muslimane. Så viss det var målet hans å skremma fienden, for å lære dei kor modige muslimane er i religionen, så fjernar det ikkje løyvet hans.⁸⁹

Ein ser altså at det er eit ganske stort gap mellom førsteintrykket av koranverset og dei to reglane som vert utleidd. På samme tid som al-Qurtubī refererer til lærde som tillet *jihād* på eigenhand, er den grunnleggjande føresetnaden i kjeldegrunnlaget at muslimane ikkje skal opptre som dommarar på eigen hand. Slike avgjersler skal vera opp til Imamen. Dette vil seia at der koranteksten tilsynelatande ikkje forutset at staten har voldsmonopol, så les ikkje al-Qurtubī og dei klassiske kjeldene dette som ei blankofullmakt til den enkelte muslim, men heller som påbod som vert gitt det muslimske samfunnet som ein heilskap. Eksempel på dette i kjeldematerialet er følgande vers: «And kill them wherever you catch them» (2:191), «then take them and kill them where you find

⁸⁷ *Jāmi‘*, 8, s. 178.

⁸⁸ Samtidig presiserer han under behandlinga av emnet under 9:5 at konvertering til islam straks gjer blodet heilagt. Om dette spørsmålet, sjå «Konvertering», s. 40.

⁸⁹ *Jāmi‘*, 1, s. 327.

them» (4:89), «then take them and kill them where you catch them» (4:91) og «then kill the associators wherever you find them, and take them, and detain them, and sit (in wait) for them at every place of observation. But in case they repent, and keep up prayer, and bring the Zakat, then let them go their way» (9:5). Fellesnemnaren for teksten i desse versa er at dei kan lesast som at koran foreskriv at ein skal ta avgjersla om å drepa eller ikkje drepa på staden. I 2:191 og 4:91 vert ikkje desse situasjonane tolka. I vers 4:89 vert det brukt ein litt uklar historisk referanse til «Ka‘b» om at «dei tok og drap dei». Under behandlinga av 9:5 forutset al-Qurṭubī at det som vert skildra er regulær krigføring. Dette også under tolkinga av vers 47:4, der situasjonen som vert omtala liknar meir regulær krig: «So when you meet those who have disbelieved, then it is striking of necks until, you have subjugated them, then uphold the bonds; then (it is) either being bounteous hereafter (to them), or (exacting) ransom, until the war lays down it's burdens»

Kamp i dei heilage månadane

Spørsmålet om det er tillatt å kjempa i dei fire heilage månadane, er eit emne som vert grundig behandla i kjeldematerialet. Hovedverset her er «They ask you concerning the Inviolable Month, (and) fighting in it. Say, "Fighting in it is great (transgression); and barring from the way of Allāh, and disbelief in him and the Inviolable Mosque, and driving its population out of it, is greater (transgression) in the Reckoning of Allāh; and temptation [fitna] is greater than killing" And they will not cease fighting against you till they make you turn back from your religion, in case they are able to do so. And whoever of you turnback from his religion, and so dies and is a disbeliever, then those are the ones whose deeds have been frustrated in the present (life) and the Hereafter; and those are the companions of the Fire; they are therein eternally (abiding)» (2:217). Når al-Qurṭubī skal ta for seg dette verset, startar han med å seia at dei fleste lærde seier at det er tillatt å kjempa i dei heilage månadane, men han vier også mykje plass til dei som er uenige i dette synet.⁹⁰

Deretter går han gjennom synet til to partane, både dei som meiner verset er abrogert, og dei som meiner det er endeleg. mellom dei ulike lærde som seier at verset er abrogert, finn ein mellom anna to som seier dette skjedde på bakgrunn av sunnaen. Utan å spesifisera kven, fortel al-Qurṭubī at »noen» har sagt at verset blei abrogert av profeten sitt raid mot Thaḳīf.⁹¹ Ein anna posisjon seier at verset vart abrogert av kontrakten som blei inngått i månaden Dhū al-Qa‘da. Igjen lar al-Qurṭubī vera å gi referansar til kven som er kjelda. Argumentet kjem att under behandlinga av 9:36, og der gir al-Qurṭubī argumentet utan å referera til at argumentet ikkje er hans eige:

90 Sjå til dømes *Jāmi‘*, 2, s. 39.

91 *The History of al-Ṭabarī*, 9, s.1, 20.

Det som er rett er det første [dvs at det er tillete å kjempa i dei heilage månadane], fordi profeten (svs) raidet Hawāzin ved Hunayn og Thaḳīf ved al-Ṭā'if, og beleira dei i Shawwāl og noko av Dhū al-Qa'da.⁹²

Når det gjeld openberringskonteksten, kjem ikkje al-Qurṭubī til ei endeleg slutning. At det er forbode å kjempa i dei heilage månadane, får ein referert frå Ibn Zubayr.⁹³ Han seier at det er forbode å slåss i desse, men at det var den store uretten muslimane leid under som gjorde at dei var tillatt ein periode. Dette kan forståast som eit utsegn om at lovreglar kunne settast til side dersom ummaen vart utsatt for urett. Til sist nemner al-Qurṭubī eit argument frå 'Aṭā', som går på at verset 9:5 er ein generell regel, og at 9:36 er ein spesifikk regel, og at det generelle ikkje kan abrogera det spesifikke.

Al-Qurṭubī seier under behandlinga av dei heilage månadane under «Surely the (right) number of the months in the Providence of Allāh is twelve months (ordained) in the Book of Allāh the day he created the heavens and the earth. Four of them are prohibiting. That is the most upright religion. So do not do (any) injustice to yourselves during them; and fight the associators as a whole as they fight you as a whole; and know that Allāh is with the pious» (9:36) at det å driva med «injustice» har blitt tolka som to ting. Den første tolkinga han tar for seg, er at «injustice», i tydinga «kjempa», må vera abrogert. Det gjer han ved å referera til at Qatāda, 'Aṭā', al-Khurāsānī, al-Zuhrī og Sufyān al-Thawrī seier dette, samt å understøtta det med referansen til profetens sunna med raidet av Thaḳīf, som vart nemnd ovanfor. Utsegnet om at 9:36 skal vera abrogert er svært interessant, ettersom kapittel 9 var det siste kapittelet som var åpenbart. Dette betyr ikkje nødvendigvis at dei meiner det er sunnaen som abrogerer Koranen, ettersom 9:1-28, der ein finn 9:5, var likevel den siste delen av kapittelet som vart openberra.⁹⁴ For «synd», den andre tolkinga som vert gitt av uttrykket «å vera urettferdig» i vers 9:36, vert abrogasjon ikkje nemnd. Det at eit vers er abrogert tyder at verset ikkje er grunnlag for lov når det gjeld enkelte spørsmål, men at verset likevel kan vera grunnlag for lov i andre problemstillingar.

Kamp i det heilage i Mekka

Om det er tillatt å kjempa i det heilage området i Mekka, er eit spørsmål som vert behandla under «And kill them wherever you catch them, and drive them out from where they drove you out; and

92 *Jāmi'*, 4, s. 116.

93 Dette synet er også referert til, men ikkje behandla, under tolkinga av 9:5. *Jāmi'*, 4, s. 64.

94 Sayyid Quṭb, *In the Shade of the Qur'an*, 10 band. (United Kingdom: The Islamic Foundation, 2003), 8, s. 2.

temptation [fitna] is more serious than killing; and do not fight with them at the Inviolable Mosque until they fight you therein; so in case they fight with you, then kill them; thus is the recompense of the disbelievers» (2:191). På dette grunnlaget utleier al-Qurṭubī ein regel om at det berre er tillatt å kjempe ved den heilage moske, dersom ein vert angripen.⁹⁵

Metodane al-Qurṭubī bruker for å understøtta dette synet, er mange. Han startar med å nemna at Mujāhid, Ṭāwūs og Abū Ḥanīfa⁹⁶ og hans følgesveinar har dette synet. Deretter går han gjennom tre argument for at 2:191 ikkje er abrogert, det vil seia altså at regelen er gjeldande og endeleg. Det første argumentet er ei historie frå Ibn al-‘Arabī der ein dommar seier at 2:191 er abrogert av 9:5, men der al-Ṣāghānī svarar at det ikkje er tillatt å seia at det generelle erstattar det spesifikke. Altså ei definering ved hjelp av ein av dei logiske forutsetningane for å kunne snakka om generellt og spesifikt, men også eit autoritetsargument, ettersom det ikkje er al-Qurṭubī sjølv som seier at det er slik, men ein akta lærd mann. Det andre er at både teksten til verset og sunnaen heldt fast ved forbodet mot å drepa i det heilage. Hovedpoenget i dette argumentet vert då at sunnaen støttar forbodet, ettersom tekst ofte vert abrogert, medan sunnaen sjeldnare vert underkjennnd. Det siste argumentet er tydelegvis eit motargument mot at sunnaen skulle tillata kamp ved den heilage moske. Al-Qurṭubī fortel at historia om Ibn Khaṭal⁹⁷ ikkje er lovgivande, fordi Mekka på det tidspunktet han vart drepen ikkje var eit heilagt område, det var ikkje islams hus. Dette fordi han ikkje introduserer historia om Ibn Khaṭal som ein del av argumentasjonen, han berre går direkte inn i eit motangrep mot at denne historia er basis for lov.

Samtidig som al-Qurṭubī seier 2:191 er endeleg, bruker han relativt mykje spalteplass på å omtala posisjonen til dei som meiner verset er abrogert. Han nemner spesielt tre argument for at verset er abrogert. Det første er frå Qatāda og Muqātil, som går på at kapittel 9 vart openberra to år etter kapittel 2, det vil seia eit argument som baserer seg på Sīra, ettersom openberringskonteksten til versa kjem frå Sīra. Det andre argumentet, også frå Qatāda og Muqātil, er ein Sīra-referanse til då profeten inntok Mekka. Da hang Ibn Khaṭal i stoffa på kabaen, og profeten sa «Drep han». Dette tyder, dersom dei les det samme meiningsinnhaldet inn i dette verset som al-Qurṭubī, at Qatāda og Muqātil tillet at sunnaen abrogerer Koranen. Det tredje argumentet er frå Ibn Khuwayz Mindād, som seier at dette verset er abrogert på bakgrunn av *ijmā‘*. Og at det som er konsensus om, er at viss ein fiende tar makta over Mekka, kjempar mot muslimane, hindrar dei frå å fullføra pilgrimsreise og ikkje flyttar seg bort frå byen, så er det nødvendig å nedkjempa han. Altså tillet Ibn Khuwayz

95 *Jāmi‘*, 1, s. 317.

96 Under behandlinga av den generelle regelen «wherever you find them» 9:5, nemner for øvrig al-Qurṭubī at Abū Ḥanīfa har sagt at 2:191 er en spesifisering fra 9:5.

97 *The History of al-Ṭabarī*, 8, s.178–80.

Mindād. at *ijmā'*, konsensus, kan abrogera Koranen.

III -Skriftfolket som verna innbyggjarar i dei muslimske landa

Frå islams tidlegaste dagar har det muslimske samfunn hatt samkvem med ikkjemuslimar som dei ikkje låg i strid med. Deira status er og har vore definert av andre vers enn dei ein såg al-Qurtubi referera til i kapittel II, i samband med drøftinga av reglane for dei vantru utanfor dei muslimske landa. Desse versa dannar grunnlaget for lov på ei rekke område, innan til dømes skattemessige eller strafferettslege spørsmål eller innan sosiale spørsmål. Dette er spørsmål som er meir relevante når konfliktnivået er lavare. I tidlegare tider var det desse reglane som gav ein garanti som trygga forholda til kristne og andre ikkjemuslimar i dei muslimske landa. Den gang mangla dei sitt motstykke til dømes i den ikkjemuslimske delen av Europa. I dag, når det rår bedre forhold mellom religionane, ser vi at desse lovene fortsatt bidrar med språket kulturelle konflikter vert uttrykt i.

Generell lov

Generelle reglar for ikkjemuslimar finn ein hos al-Qurtubī under tolkinga av 9:29 og 22:40, og her vert det lista opp ei lang rekke reglar for forholdet mellom skriftfolket og muslimar i muslimske land. «Fight the ones who do not believe in Allāh nor in the Last Day, and do not prohibit whatever Allāh and His Messenger have prohibited, and do not practice the religion of Truth-from among the ones whom the Book was brought-until they give the tax out of hand and have been belittled.» (9:29) «(Those) who have been driven out of their homes untruthfully except that they say ‘Our Lord is Allāh’ And had it not been the repelling by Allāh of mankind, some by means of others, indeed there would have been complete demolished hermitages, and churches, and oratories, and mosques, wherein The Name of Allāh is much mentioned. And indeed Allāh will definitely give victory to whomever vindicates Him. Surely Allāh is indeed Ever-Powerful, Ever-Mighty» (22:40).

Under 9:29 får ein vita at det er forbode å visa fram eller annonserera salet av vin eller svin i markeda til muslimane. Imamen er pålagt å kjempa for skriftfolket mot motstandarane deira, men også å be skriftfolket om hjelp til strid. Vidare fortel han at det er forbode å byggja på kyrkjer, at ein del våpen er forbode og til sist at det er forbode å etterlikna islams folk i klede eller former.⁹⁸ Det vert ikkje referert til kven dette kjem frå. Og desse reglane vert ikkje på nokon måte vurdert eller behandla, dei vert berre lista opp. Korleis dette skal forståast er usikkert. Det kan vera, som ein

98 *Jāmi'*, 4, s. 97.

tidlegare har sett, at dette er tolkingar frå vers som går på kontraktar mellom ummaen og ikkjemuslimar, og utan ein referanse. Det kan vera, som ein også har sett, at dette var ein stad der al-Qurṭubī fann det naturleg å nemna reglar frå sunnaen.

Under tolkinga av 22:40 finn ein ein nesten tilsvarande situasjon som det ein har under behandlinga av generell lov for skriftfolket under 9:29. Forskjellen her er at al-Qurṭubī refererer til Ibn Khuwayzir Mindād, når det gjeld forbodet mot å rive dei kristne sine kyrkjer, og jødane sine synagogar. Deretter går al-Qurṭubī til samme modus operandi som under behandlinga av 9:29, og ein får lista opp følgjande forbod: Det er ikkje tillatt å byggja nytt, bygge ut, forhøge eller utsmykke kyrkjer. Det er ikkje tillatt å få muslimer til å gå inn i kyrkjer. Det er ikkje tillete for muslimer å be i kyrkjer. Alt dette vert gitt utan referansar.

I kjeldematerialet er det behandla ei lang rekke lovspørsmål der regelen al-Qurṭubī gjev er felles for både muslimar og ikkjemuslimar. Desse skal vi ikkje gjengi her, med unntak av ein, som er spørsmålet om «lovause». Dette er tatt med fordi det er eit omstridd spørsmål om verset gir ein universell regel, eller om det berre gjeld ikkjemuslimar. Emnet «lovause» er behandla av al-Qurṭubī under «Surely the only recompense of (the ones) who war against Allāh and His Messenger and (diligently) endeavor to do corruption in the earth, is that they should (all) be massacred or crucified, or that their hands and legs should be cut asunder alternately or that they should be exiled from the land. That is a disgrace for them in the present (life), and in the Hereafter they will have a tremendous torment» (5:33). Regelen al-Qurṭubī gjev er at lova er den samme for ein lovlaus (muharib), anten han er muslim eller ikkje.

Metoden al-Qurṭubī bruker for å komma fram til denne regelen, er ved først å referera til sira, for å etablere openberringskonteksten til verset. Ulike tidlegare tidars lærde er usamde om på kva bakgrunn verset vart åpenberra. Felles for dei fleste lærde er at dei meiner det syner til motstandarar innanfor dei muslimske landa. Dei som er uenige syner mellom anna til Abī Dawuds musannaf, gjengitt av Ibn ‘Abbās, samt frå ‘Ikrima og al-Ḥasan, som alle seier verset gjeld polyteistane. Frå denne basisen bruker al-Qurṭubī eit anna koranvers, 8:38, til å gjendriva argumentet om at verset gjeld polyteistane. . Ein kontrast som kan vera verdt å merka seg her er at al-Qurṭubī seier at koranverset her ikkje kan ha ei bestemt meining når det strid mot eit anna koranvers, og altså utan å løysa denne motsetninga ved å ærklæra det eine verset for abrogert. Konklusjonen til al-Qurṭubī ut frå dette verset er dermed ein generell regel om at skriftfolket og muslimar står på like fot når det gjeld slike brot. Han gir ikkje noko kjelde til dette, seier berre at «det er kjent at» Eit merkeleg fenomen som dukkar opp under behandlinga av verset, er eit sitat frå al-Ṭabarī, der han seier at

dette verset er abrogeret av profetens sunna i saka til uraniin. Altså ikkje berre at sunnaen abrogerer Koranen, men at sunnaen frå openberringskonteksten til eit vers abrogerer verset.

Skatt

Emnet skatt for ikkjemuslimar, vert behandla under «Fight the ones who do not believe in Allāh nor in the Last Day, and do not prohibit whatever Allāh and His Messenger have prohibited, and do not practice the religion of Truth-from among the ones whom the Book was brought-until they give the tax out of hand and have been belittled.» (9:29). Det vert tatt opp ei lang rekke spørsmål under handlinga av emnet skatt. Dei fleste av desse går på *jizya*, som er skatten som står nemnd i teksten i 9:29. Først tek al-Qurṭubī opp om andre religiøse grupper enn berre skriftfolket kan eller skal betala *jizya*. Her dreg al-Qurṭubī inn 9:5 som eit argument for at det ikkje er mogleg for polyteistane å betala skatt, og med det få ein verna status. Samstundes opnar han for at andre religionar enn over jødedommen og kristendommen, og som har fått ei bok også skal inkluderast i skriftfolket. Vidare reiser al-Qurṭubī spørsmål om kor mykje ein skal betala i *jizya*, og om den kan erstattast med opphald eller forpleiing. Han spør og kven i desse samfunna som skal betala, og konklusjonen er at det er vaksne menn som skal betala denne skatten. Al-Qurṭubī tar opp forhistoria til *jizya* under innleiinga til drøftinga av 9:29

Då Gud forbaud dei vantru å nærma seg den heilage moske, fann muslimane seg avskorne frå å handle med dei vantru. ... Deretter vart det i dette verset openberra om *jizya*. Den hadde ikkje blitt tatt inn før dette. Den kom som ei erstatning for det som dei hadde blitt fråtekne av handel med dei vantru. ...Og dei gav *jizya* i staden for å bli drepne. Dette er sant.⁹⁹

Seinare i utgreiinga av verset kjem han også inn på spørsmålet om det finnes ei tidsavgrensing til *jizya*. Men trass i at han såg den spesifikke situasjonen nemnd over som opphavet til *jizya*, vert skatten behandla som eit permanent fenomen. Han nemner likevel under gjennomgangen av 9:29 spørsmålet om tidsavgrensing til *jizya*. Dette er noko Koranen er stille om, fortel han, og at dei lærde strides om dette. Den einaste posisjonen som vert referert til er at 'Aṭā' ibn Abī Rabāḥ har sagt: «Det er inga tid for den, og det er berre slik dei vart einige om.»

Under samme vers tek ein også opp kva andre skattar skriftfolket skal betala. Regelen som vert gitt er at dersom dei betaler *jizya*, så skal det ikkje krevjast inn skatt av dei for frukt, handel eller avling. Dette gjeld ikkje import eller eksport. Samtidig som al-Qurṭubī gir denne regelen, nemner han også at det Blant Medinas folk fins dei som meiner at ein skal skattleggja skriftfolkets handel ein gong i

⁹⁹ *Jāmi'*, 4, s. 99.

året, slik som ein gjer med muslimane. Al-Qurṭubī presenterer altså to reglar, men viser kva som er preferansen hans, ved å introdusere den eine med at nokre «meiner at». Metoden for å grunngjeva denne regelen ut over dette, er å referera til Mālik og hans kompanjongar, når dei sa at dette var rett, fordi den andre kalifen, ‘Umar, gjorde dette. Altså ein referanse til kalifanes sunna. Reaksjonen på manglande betaling er eit emne han også tar for seg i dette verset. Regelen som vert gitt er at det er tillatt å straffe dei som er i stand til å betale, men som ikke gjer det. Det vert og nemnd at «den som kranglar voldsomt når det gjeld å betale *jizya*, vert straffa for kranglinga si, og det tas litt frå han.» Dette er sagt utan referansar eller syn til metode. Samtidig er det forbode å straffa dei som ikkje er i stand til å betala. Dette vert gitt med ein referanse til ein ḥadīth av Hishām ibn Ḥakīm ibn Ḥizām, gjengitt av Muslim.¹⁰⁰

Oppsummerer ein talet på referansar til dei ulike kjeldetypane som al-Qurṭubī baserer seg på innanfor dette emnet, så er det tre hadith, ein koranreferanse (anngåande lova for polyteistane), og ein koranreferanse (anngåande Zoroastrianarane sin status). Vidare finn vi over femti navngitte referansar til kva tidlige muslimske lærde har sagt om emnet. Det eksakte talet ikkje navngitte referansar er vanskeleg å fastslå, men det er mengder av dei, og då spesielt i avsnittet om andre skattar enn *jizya*.

Konvertering

Kva reglar som gjeld for den som skiftar livssyn? Konvertering til islam vert teke opp under ei rekke av versa i kjeldematerialet. Når det gjeld kva kriterie som er sett for at ei konvertering skal vera gyldig, vert dette behandla under tolkinga av 9:11 og 9:5. Spørsmålet om det er tillatt å tvinga nokon til å bli muslim, vert behandla under tolkinga av 2:256. Til sist vert emna apostasi, kven som skal reknast som apostat og kva straffa eventuelt er, tatt opp av al-Qurṭubī under behandlinga av vers 2:190 og 2:217. Når vert ein som konverterer til islam så rekna som muslim? Under behandlinga av 9:5 gir al-Qurṭubī ein generell regel for overgangen til statusen som muslim, saman med ḥadīthen han baserer regelen på:

Den juridiske basisen for å drepa den vantru på grunn av idoldyrkinga, fell bort samtidig med bortfallet av idoldyrkinga. Retten til å drepa han fell bort, med reinleiken når han gjer bot.. Dette skjer irrespektivt av utføringa av bønna, og det at dei gir *zakāt*. Dermed unngås drapet med rensinga ved å gjera bot, før tida for bønna og *zakāten*.¹⁰¹

100 *Jāmi*’, 4, s. 99.

101 *Ibid.*, 4, s. 66.

Ḥadīthen han baserer regelen på er: «Eg vart gjeven ordre om å kjempa mot folket til dei sa: 'Det finst ingen Gud utan Gud,' utfører bønna og betaler *zakāt*. Og viss dei gjer dette, vert blodet og pengane deira halde tilbake frå meg, og retten og reknekapen for desse er opp til Gud.» Under behandlinga av vers 9:11 referer al-Qurṭubī til at Ibn ‘Abbās har sagt følgjande om dette emnet: «Blodet til *Ahl al-Qibla* [Dei som trur fast på det grunnleggjande i islam] er forbode», og at «Denne meininga har blitt nemnd tidlegare». Verdt å merka seg her er at al-Qurṭubī ikkje fortel at den generelle regelen han gir under 9:5 kjem frå Ibn ‘Abbās, men at han altså gjer dette under 9:11. Vidare vert det gitt meir utfyllande informasjon om kva det inneber dersom ein av dei grunnleggjande konverteringskriteria manglar, dette under tolkinga av 9:5. Regelen al-Qurṭubī gjev er at den som gjer bot frå avgudsdyrkinga, lyder islams reglar, gir *zakāt*, og utfører bønna er muslim, men dersom han utelet ein av desse er konversjonen ugyldig. Denne regelen hentar han frå Abū Bakr al-Ṣiddīq, den første kalifen. Her understøttar al-Qurṭubī Abū Bakr sin autoritet ved å sitera Ibn ‘Abbās som lovpriser Abū Bakr.

Spørsmålet om det er tillatt å tvinga nokon til å bli muslim, vert tatt opp under «There is no compulsion in the religion; right-mindedness has already been evidently (distinct) from misguidance. So whoever disbelieves in the Ṭāghūt and believes in Allāh, then he has already upheld fast the most binding Grip, with no disjunction (ever); and Allāh is Ever-Hearing, Ever-Knowing» (2:256). Regelen al-Qurṭubī gjer i dette spørsmålet, er at når «dei vanlege typane av vantrue» betaler *jizya*, så vert dei ikkje tvinga til islam. Kven al-Qurṭubī meiner med «dei vanlege typane av vantrue» er vanskeleg å lesa ut av teksten. Men han tillet at barn vert tvinga til å tru på islam, «for deira religion er religionen til den som tok dei som bytte.»¹⁰² Emnet er behandla ved først å slå fast at det verset handlar om er om det er tillatt å tvinga folk til å bli muslimar. Dette gjer han ved å fortella at dette ikkje går på «reglane om tru, reglane for sal og donasjonar og anna», der det er tillatt med tvang på bakgrunn av «excepting him who has been compelled» (16:106). Deretter går han gjennom dei ulike lærdes syn i saka, deira argumentasjon og metodar. Mellom dei som ser på verset som abrogert, og at det dermed er tillatt med tvang, er det referansar til sunnaen, openberringskonteksten, abrogasjon, samt logikk. Sulayman ibn Musa seier verset er abrogert først av at profeten tvang arabarane til islam, altså av profetens sunna, og deretter av Koranen ved 9:73. Abū Dāwūd argumenterer mot at dette verset er basis for lov ved å referere til Ibn ‘Abbās, og at han skal ha sagt at dette verset berre vart openberra i samband i ein bestemt situasjon. Som eit argument for å omvende til islam med tvang, vert det også fortalt at det er til dei vantru sitt eige beste. Når det gjeld dei som ser verset som eit forbud mot tvangskonvertering, er ein referanse til kalifanes sunna

102 *Jāmi*, 2, s. 246.

det einaste som vert nemnd:

«Eg høyrde ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb seia til ei gammal kristen dame: ‘Konverter, O du gamle dame!’ Sanneleg sende Gud Muḥammad med sanninga! Ho sa: ‘Eg er ei gammal kvinne, og døden er nær for meg!’ Då sa ‘Umar: ‘Å Gud, ver vitne!’ Og han resiterte: ‘There is no compulsion in the religion’ (2:256)».¹⁰³

Kva reglar gjeld så for den som forlet islam, apostaten? Størst omtale av dette emnet finn ein under «And whoever of you turnback from his religion, and so dies and is a disbeliever, then those are the ones whose deeds have been frustrated in the present (life) and the Hereafter; and those are the companions of the Fire; they are therein eternally (abiding)» (2:217). Ut frå dette korangrunnlaget gjengir så al-Qurṭubī kva ulike lærde har sagt om emnet. Frå Ibn Shubrama får ein vita at apostaten ikkje blir drepen. Al-Tā’ifa seier at apostaten blir beden om å gjera bot. Ifølgje Abū Ḥanīfa vert ikkje apostaten drepen dersom han konverterer til islam på staden, eller ber om utsetjing. Og til sist seier Suḥnūn frå ‘Abd al-‘Azīz ibn Abī Salama al-Mājishūn at apostaten ikkje blir beden om å gjera bot. Når det gjeld metoden for å utforme desse reglane, får ein for dei fleste berre referert kven av dei lærde som har desse synspunkta. Unntaket er posisjonen om at apostaten ikkje blir beden om å gjera bot. Der vert det referert til ein *ḥadīth* frå Muslim, der ein kjem over ein jøde som har blitt fanga, og det vert sagt at han er apostat. Anngåande denne *ḥadīthen* er det verdt å merka at sjølv om det i teksten vert sagt at den kjem frå Ṣaḥīḥ Muslim, er dette berre delvis rett. Faktisk er ikkje jøden nemnd i den versjonen av *ḥadīthen* som står i Ṣaḥīḥ Muslim. Denne informasjonen kjem rett nok frå *ḥadīth*, mellom anna har Abū Dawūd ein hadith som inneheld mange av dei detaljane som er nemnd i al-Jāmi’.¹⁰⁴ Vidare refererer al-Qurṭubī, når det gjeld spørsmålet om apostaten, til Bukhārī og *ḥadīthen* «Drep den som forandrer religionen sin»¹⁰⁵.

Ei årsak til at ein kan få status som apostat, noko som vert behandla i kjeldematerialet, er å la vera å be, eller ikkje gje *zakat*. At dette gjer trua ugyldig, baserer al-Qurṭubī på utsegn av Ibn Zayd om dette emnet, og historier frå Abū Bakr al-Ṣiddīq, om at han ikkje aksepterte at folk prøvde å skilja mellom bøna og *zakat*.¹⁰⁶ Vidare argumenterer han også med ein *ḥadīth*: «Eg vart gjeven ordre om å kjempa mot folket til dei sa: ‘Det finst ingen Gud utan Gud,’ utfører bønna og betalar *zakat*. Og viss dei gjer dette vert blodet og pengane deira haldne tilbake for meg, og retten og rekneskapen for desse er opp til Gud.» Regelen al-Qurṭubī gjer, er altså at ein person kan ikkje ha status som muslim

103 *Jāmi*, 2, s. 245.

104 *Ibid.*, 2, s. 41.

105 Bukhari 2794, 6411.

106 Dette er ein del av bakgrunnen for riddakrigene etter profetens død. Om dette sjå Hugh Kennedy, *The Prophet in the Age of the Caliphates* (London; New York: Longman, 1986), s. 55.

dersom han nektar å utføra bønna og betala zakat. Han nemner likevel at Abū Thawr og alle dei som var med al-Shāfi‘ī, Ḥammād ibn Zayd, Makhūl, Wakī‘ og Abū Ḥanīfa har sagt om den som ikkje gir *zakāt*: «Sett han i fengsel eller slå ham, men ikkje drep han.»¹⁰⁷ Ymse andre grupper som ikkje direkte er apostatar vert behandla under «And fight in the way of Allāh those who fight you, but do not transgress; surely Allāh does not love the transgressors.» (2:190). Her får ein lista opp ei rekke reglar, for «Folk som unngår sanninga eller trur feil», for «den som held hemmeleg trua si, og deretter viser at han er ein ateist» og «kharajittar mot dei rettferdige leiarane». Ingen metode vert brukt, og ingen referansar gitt. Kanskje er dette referert frå drøftinga av andre koranvers, kanskje er det berre frå sunnaen.

Forbodet mot å ta andre enn muslimar som verger

Spørsmålet om klientforhold¹⁰⁸ til ikkjemuslimar, vert tatt opp under «Oh you who have believed, do not take to yourselves the Jews and the Nasara as patrons; some of them are patrons of some (others). And whoever of you patronizes them, then surely he is one of them. Surely Allāh does not guide the unjust people» (5:51). Regelen som vert gitt er at ein ikkje skal ha klientforhold til folk utanfor ummaen. Metoden som vert brukt for å gi denne regelen er først å referera til openberringskonteksten til verset. Al-Qurtubi fortel at ulike lærde har sagt at verset vart openberra om slaget ved Uḥud, hyklarane, Abū Labāba¹⁰⁹ og også om ‘Ubāda ibn al-Ṣāmit og ‘Abd Allāh ibn Abī ibn Salūl¹¹⁰. Ut over dette vert emnet berre tolka ved å referera til andre koranvers: «The believers should not take to themselves the disbeliever for constant patrons apart from the believers» (3:28), «O you who have believed, do not take to yourselves retainers, apart from your (people)» (3:118) og også { And do not (seek) support (you believers) for the ones who have done injustice, (for) then the Fire (would) touch you» (11:113). Vidare vert verset forklart slik:

«And whoever of you patronizes them, then surely he is one of them.» [...] Og det vil seia at det er fordi han har vore usamd med Gud og hans profet, slik som dei [skriftfolket] er usamde. Og det er nødvendig med motstand mot han, slik som det er nødvendig med motstand mot dei. Og det er nødvendig med ilden for han, slik som det er nødvendig for dei. Så han har blitt ein av dei, det vil seia ein i deira gruppe.¹¹¹

Ein ser altså at al-Qurṭubī argumenterer for regelen med å sei at band til ikkjemuslimar har ein

107 *Jāmi‘*, 4, s. 66.

108 Om klientforhold, sjå «Sīra» i kapittel I.

109 Mannen som Banū Qurayza ville ha til å mekla mellom dei og muslimane i år 5 etter hijra.

110 Bukhari, 4237.

111 *Jāmi‘*, 3, s. 190.

uheldig verknad på dei truande.¹¹² Ut over dette gir al-Qurṭubī berre ei svært kursorisk behandling av emnet, noko som kan tyda på at dette er behandla andre stader i *tafsīren*. I kjeldematerialet har ein også eit anna vers, 4:89, som også tar for seg emnet ikkjemuslimar som verger. Al-Qurṭubī gir heller ikkje der emnet ei behandling, men refererer i staden til tolkinga av «in no way are you to offer them patronage in anything until they emigrate» (8:72), som ikkje er i kjeldematerialet.

Fitna

Emnet *fitna* er nemnd i fire vers i kjeldematerialet. Al-Qurṭubī sjølv definerer begrepet som to ting. Den første av desse er shirk, det vil seia vantru. Denne tolkinga samsvarar med den tolkinga gjev.¹¹³ I tillegg nemner han, under behandlinga av vers 2:193, kva som er opphavet til ordet: «Og roten til [meininga av] *fitna* er det forsøket og den testen som sølv blir utsett for, når ein puttar det i ilden for å finne ut kva som er godt og dårlig av det.»¹¹⁴

Eit av dei fire versa der vi finn begrepet *fitna*, 8:39, har nesten identisk ordlyd med første del av «And fight them until there is no more temptation [*fitna*], and the religion is for Allāh. Yet in case they refrain, then there shall be no hostility except against the unjust» (2:193). Vers 8:39 vert derfor ikkje behandla av al-Qurṭubī, ut over at han syner til tolkinga av 2:193, der vi finn den fulle drøftinga. I denne tek han ikkje utgangspunkt i openberringskonteksten for verset, slik han gjer i dei fleste andre versa i kjeldematerialet. I staden verkar det som han tar utgangspunkt i leddsetninga «and the religion is for Allāh», når han skal tolka kven verset gjeld for. Denne leddsetninga tolker han ved å forklara den med vera hadīthen «Eg vart gjeven ordre om å kjempa mot folket til dei sa: "Det finst ingen Gud utan Gud"». Denne hadithen vert her, som også under tolkinga av 9:5, gitt utan å fortelja kven som har fortalt den, eller å gje ein referanse. Ut frå denne ramma definerer al-Qurṭubī så *fitna* som «vantru». Vidare vert «Yet in case they refrain» av al-Qurṭubī personleg tolka som å referera seg til at dei gir seg med å vera polyteistar, og går over til islam, eller dersom dei er av skriftfolket, at dei startar å betala *jizya*. Denne tolkinga gir han med referanse til at det skal komma «meir om dette» under tolkinga av kapittel 9.

I dei to andre versa ein finn ordet *fitna*, får begrepet ei nesten identisk behandling av al-Qurṭubī. Desse to versa er «They ask you concerning the Inviolable Month, (and) fighting in it. Say, "Fighting in it is great (transgression); and barring from the way of Allāh, and disbelief in him and

112 Sjå også «Fitna», neste avsnitt.

113 Sjå til dømes Jalāl al-Dīn al-Suyūti, *al-Durr al-manthūr fī al-tafsīr al-ma`thūr*, 7 band (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1990), 1, s. 370.

114 *Jāmi`*, 1, s. 317

the Inviolable Mosque, and driving its population out of it, is greater (transgression) in the Reckoning of Allāh; and temptation [fitna] is greater than killing." And they will not cease fighting against you till they make you turn back from your religion, in case they are able to do so..» (2:217), samt «And kill them wherever you catch them, and drive them out from where they drove you out; and temptation [fitna] is more serious than killing; and do not fight with them at the Inviolable Mosque until they fight you therein; so in case they fight with you, then kill them; thus is the recompense of the disbelievers.» (2:191).

Ut frå denne tekstbasisen utleier ikkje al-Qurṭubī reglar. Istaden er innhaldet i tolkinga hans hovudsakleg å referera til ei rekke meiningar om kva fitna best kan definerast som. Hovudkjelda her er Mujāhid: «*Fitna* her tyder vantru. Det vil seia vantrua deira er verre enn at ein drep dei.»¹¹⁵ og «dersom nokon drep ein truande, så er det å bli drepen lettare for han enn [å bli utsett for] *fitna*.»¹¹⁶ Sjølv om al-Qurṭubī referer mykje til Mujāhid, nemner han også under behandlinga av 2:217 til andre lærde sine definisjonar av *fitna*:

Dei fleste seier: Meininga med *fitna* her er forsøka deira på å lura muslimane¹¹⁷ bort frå religionen deira, til dei vart øydelagde. Det vil seia at det er eit større brot enn det at de drep dei i de heilage månadene.¹¹⁸

Hovudmetoden for å tolka dette verset, er altså å definera eit enkelt ord. Det som også er viktig å merka seg med granskinga av dette verset er at den generelle formuleringa av at «*fitna* er meir alvorleg enn drap» ikkje vert gjengitt som ein generell regel. For al-Qurṭubī, og dei lærde han siterer, er ikkje verset ein generell leveregel for enkeltpersonar. For dei er det meir ei stadfesting av doktrina om den offensive utanrikspolitikken. Ein ser altså at al-Qurṭubī med sine referansar kan utelata lingvistisk mogelege tydingar av verset, uten å skriva dette direkte i teksten.

Fornærming av religionen

Forbodet mot å fornærma religionen er henta frå «And in case they breach their oaths after their covenant, and discredit your religion, then fight the leaders of disbelief; surely they have no (binding) oaths, that possibly they would refrain» (9:12). Under tolkinga av dette verset nemner ikkje al-Qurṭubī sjølv nokkre reglar. Men han refererer til dei reglane som ei lang rekke lærde har

115 *Jāmi* ' , 2, s. 41, al-Qurṭubī's tolking av 2:217.

116 *Ibid.*, 1, s. 315, al-Qurṭubī's tolking av 2:191.

117 *Fitna* blir også brukt som noe skriftfolket kan bli rammet av: «Og toraen var skjult. Deres lærde hadde skjult den da de ble utsatt for *fitna* og emigrasjon og de ble rammet av sykdom.» *Jāmi* ' , 4, s. 101, frå al-Qurṭubī's tolkning av 9:30

118 *Jāmi* ' , 2, s. 41.

utleidd frå verset. Kva vil det så seia «to discredit your religion»? Al-Qurṭubī gir tre definisjonar for dette uttrykket. : «Istinqad, krig og andre ting som avgudsdyrkaren gjer. Å skulda profeten for noko som ikkje stemmer. Eller å vera i opposisjon ved å visa avsky og forakt når han fornektar definitive bevis på sanninga..» Den andre definisjonen hentar han frå Ibn al-Mundhir, som seier uttrykket betyr å fornærma profeten. Den tredje og siste definisjonen, frå «dei fleste av *ulama*», er at uttrykket tyder å setja profeten i eit dårlig lys, å sjå ned på hans stillinga, eller å skildra han feilaktig på ein måte som gjer at ein fornærmar Gud.

Ut frå desse definisjonane går al-Qurṭubī så inn på kva slags straff som den som som fornærmar religionen skal ha. Dei utsegna som går på profetens status kan ein dela i tre kategoriar. Den første er det Ibn al-Mundhir, Mālik, al-Layth, Aḥmad, Ishāq, og Shāfi‘ī-skolen seier. «Den som fornærmar profeten, må døy.» Ingen referansar eller metodar gjevne. Den andre er det al-Nu‘mān, samt Abū Ḥanīfa, al-Thawrī og tilhengarane hans av Kufa-folk¹¹⁹ seier: «Ikkje drep den som fornærmar profeten.» Ingen referansar eller metodar er brukt. Til sist det al-Qurṭubī sjølv seier: «Den som skuldar profeten for avtalebrot, vert drepen utan å bli beden om å gjera bot.» Metoden for å grunngje dette synet er å først syne til «våre lærde». Deretter understøttar han synet. Først med ei historie frå Alis råd, der ein mann kritiserte profeten for å drepe Ka‘b ibn al-Ashraf, og vart halshogd for dette. Vidare refererer han til ein mann som sa det samme i Mu‘āwiya sitt råd. Han vart truga på livet, men historia fortel ikkje korleis det gjekk med han. Til sist refererer al-Qurṭubī til ein ḥadīth frå al-Dāraqūṭnī frå Ibn ‘Abbās, der ei kvinne snakkar vondt om profeten. Ektemannen drep henne, og då profeten får vita det, seier profeten at blodet hennar sanneleg var vekkasta. Altså graderer al-Qurṭubī kritiske utsagn om profeten etter kor alvorlege dei er. Dette gjer han på bakgrunn av profetens, men også kalifanes sunnna.

119 Grunngjevinga deira for dette var at «det han har gjort av vantru er større [enn det at han fornærmar religionen], men gi han straff og gi han reprimande. Og beviset på dette er Gud den ophøgdes ord "Og viss han bryt" frå samme vers.» *Jāmi‘*, 4, s. 73; frå al-Qurṭubī's tolkning av 9:12.

Konklusjon: Oppsummering av kjelde- og metodebruken i *al-Jāmi*^c

Koranen er sentral i al-Qurṭubī's korantolking. Den er likevel tillagt ei svært ulik rolle innan dei ulike lovspørsmåla. Al-Qurṭubī gir heller aldri eintydige tolkingar utelukkande på bakgrunn av andre koranvers. Av dei lovspørsmåla der Koranen er viktigast for tolkinga, er mellom andre «Forbodet mot å ta andre enn muslimar som verger». Al-Qurṭubī kan, når det gjeld dette verset, ikkje seia sikkert kva kontekst verset vart openberra i. Men, sjølv utan ein openberringskontekst, klarer han å tolka verset, ved å nytta referansar til tre andre koranvers. Vidare er Koranen essensiell i deler av drøftinga hans av spørsmålet «Skal ein kjempa?», når han kjem inn på dette under tolkinga av 22:39. Her hevdar al-Qurṭubī at 22:39 er ei forklaring på «Surely Allāh defends the ones who have believed» (22:38). Koranens styrke som tolkningskjelde opp mot andre kjelder kan ein sjå under behandlinga av spørsmålet om lovause (Frå «Generell lov»). Der underkjenner al-Qurṭubī Abū Dāwūd's *Muṣannaf*, gjengitt av Ibn 'Abbās, samt 'Ikrima og al-Ḥasan si tolkning av verset, med eit koranvers (8:38) som grunngeving.

Mest typisk er likevel det at Koranen treng støtte av sunnaen i tolkinga. Dette har ein for eksempel under behandlinga av «Er kamp i det heilage i Mekka tillate?», der det tilsynelatande klare forbodet «Do not fight with them at the Inviolable Mosque until they fight you therein» (2:191) ikkje direkte vert gitt som ein lovregel. Istaden vert det drøfta opp mot sunnaen, for å finna ut om dette var regelen eller ikkje. Av andre ting som kan vera verdt å nemna er Ibn Zubayr¹²⁰ sitt utsegn om at «..det er forbode å slåss i desse [dei heilage månadane], men at det var den store uretten muslimane leid under, som gjorde at det var tillatt i ein periode.» Dette kan forståast som om Ibn Zubayr opnar for tanken om at Koranen vart sett til sides i spesielle høve, i den tidlige ummaen.

Ḥadītha er ein kjeldetype som ein finn brukt i nesten alle versa i kjeldematerialet. Som for Koranen som tolkningskjelde er det også for ḥadīth svært stor variasjon i bruksmåten, frå emne til emne. Det spørsmålet som har flest referansar til ḥadīth, er «Korleis kjempa?». Det er også mogleg å sjå ein tydeleg forskjell i bruken av ḥadīth, mellom utgreininga av reglar for bokfolk og reglar for

120 Frå «Kamp i dei heilage månadane», s. 34.

polyteistane. Al-Qurṭubī refererer til ei lang rekke ḥadīth i forbindelse med polyteistane, medan han for forholdet til skriftfolket ikkje gir ḥadīth som spesifikt nemner desse. Vidare ser ein hos al-Qurṭubī ein tendens til å korta ned på referansane når det gjeld materiale som han enten gjentek ofte, eller forventer er allmennt akseptert av lesarane. Til dømes er ein svært ofte referert ḥadīth i kjeldematerialet «Eg vart gjeven ordre om å kjempa mot folket til dei sa: 'Det finst ingen Gud utan Gud'», overført frå Ibn 'Abbās. Denne er referert til så mange gangar at al-Qurṭubī ikkje alle stader referer kvar ḥadīthen kjem frå. Dette kan bety at al-Qurṭubī ikkje gjer ein referanse til materiale han forventar at er velkjend for lesaren. I kor stor utstrekning dette førekjem er vanskeleg å annslå. Nedkorting av referansar såg ein også under al-Qurṭubī's drøfting av apostaten («Konvertering»), der han angir ein forteljing som å stamma frå *Ṣaḥīḥ Muslim*, medan berre ein liten del av opplysningane kom derfrå. Begrensinga i styrken til ḥadīth som kjelde, kan sjå litt av under tolkinga av vers 9:11 («Konvertering»). Sjølv om det finnast ein ḥadīth i *Ṣaḥīḥ Muslim*, og ein ḥadīth i *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* som seier at apostaten skal drepast, så legg ikkje dette lokk på diskusjonen. Og *Ṣaḥīḥ Muslim* og *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* er rekna som dei sikraste ḥadīthsamlingane

Sīraen og openberringskonteksten er, dersom den er kjend, alltid det som kjem først i drøftingane til al-Qurṭubī. Det er berre eit fåtal av versa i kjeldematerialet som manglar ein openberringskontekst, og for nesten alle der den er kjend har den ein avgjerande betydning for tolkinga. Kanskje viktigst er Sīraen sin posisjon i behandlinga av spørsmålet om lovause (frå «Generell lov»), og i spørsmålet «Skal ein kjempa». Når det gjeld sistnemnde er det likevel viktig å merka at ein har samme store mengde i samband med polyteistane, og samme lave i samband med skriftfolket, som ein hadde av ḥadīth. Når det gjeld styrken til Sīra som kjelde, så nemner al-Qurṭubī lærde som seier Sīra kan abrogera Koranen, for eksempel al-Ṭabarī under behandlinga av lovause (under «Generell lov») der han har eit utsegn om at sunnaen frå openberringskonteksten til eit vers abrogerer verset. På samme tid kan al-Qurṭubī også referera (Under «Kamp i Mekka») til lærde (Qatāda og Muqātil) som underkjenner ein episode frå Sīraen (drapet på Ibn Khaṭal som basis for lov.

Det å etablere definisjonar for ord i Koranen, er for al-Qurṭubī essensielt i noen vers, medan det under behandlinga av andre ikkje er viktig. Av dei emna der det er avgjerande, er mellom abba «Fitna» der hans definisjon av nettop ordet *fitna* gir kva produkt han kjem fram til. Også svært viktig er hans definisjon av fornærming av religionen under behandlinga av «Fornærming av religionen», samt hans definisjon av injustice, under emnet «Kamp i Ramaḍān». Også beslekta med definisjonar kan ein seia at al-Qurṭubī's definerings av ellipsis, det vil seia definerings av underforståtte ord i teksten. Dette er det svært mange eksempel på i kjeldematerialet, men kanskje det tydelegaste av desse er hans underforstått objekt til ordet «slutta», under behandlinga av

spørsmålet «Skal ein kjempa», når al-Qurṭubī tar opp påbodet om å verna andre muslimar.¹²¹

Utsegn frå tidlegare tidars lærde opptar ein stor del av al-Qurṭubīs tolkingar. Al-Qurṭubī har ein drøftande stil, og han refererer ofte til motstridande posisjonar, men utan at han alltid fortel at ein av dei er feil. Lista over lærde han referer til er lang, og det er ikkje berre hans eigen lovskule, Mālikī, som er representert, men også Shāfi'ī og Ḥanafī i stort omfang. Lista over dei lovspørsmåla der utsegn frå tidlegare lærde spelar ei fundamental rolle er lang. Kanskje mest framtrudande er emna «Skatt», «Skal ein kjempa?» og «Korleis kjempa?» For å illustrera dette med tal, kan ein nemna at under behandlinga av skatt referer al-Qurṭubī til tre ḥadīth, men over femti navngitte lærde. Eit viktig poeng å framheva i samband med dei lærde al-Qurṭubī siterer, så er det ein høg grad av einighet omkring det generelle forholdet andsynes ikkjemuslimar, at polyteistar enten kan velga mellom krig eller islam, og at skriftfolket også har eit tredje alternativ, å betala *jizya*. Samstundes er det eit enormt sprik i tolkingane han gjengir, når ein kjem ut over dette nivået. Også kalifane blir sitert av al-Qurṭubī. Dette skjer spesielt under saker som har med å gå frå ein religion til ein annan, behandla under «Konvertering», der både Abū Bakr og 'Umar er siterte, i forbindelse med apostasi under *riddakrigane*.

Dersom ein skal prøva å vurdere styrken til tidlegare lærde sine utsegn, ser ein til dømes under emnet «Fornærming av religionen» at sjølv om ḥadīthen frå Ibn 'Abbās som al-Qurṭubī siterer tilsynelatane seier at det å drepa ei kvinne som har fornærma profeten er å kasta vekk blod. Samtidig med dette seier de, der ei kvinne snakker vondt om profeten. Ektemannen drep henne, og då profeten får vita det seiere han at blodet hennar sannelig var vekkasta. Konklusjonen til ei lang rekke lærde, derimellom Mālik og al-Shāfi'ī er likevel at «Den som fornermer profeten, må dø.» Når det gjeld handlingsrommet til dei lærde, såg ein under behandlinga av «Mot kven skal ein kjempa?» ein indikasjon på at det på Ibn 'Umars tid var tillatt med eigne resonnement heller enn å basera seg på overleveringar for dei lærde. Samtidig som al-Qurṭubī ofte gir tydelege reglar for dei ulike lovspørsmåla, ser ein også at han i ei rekke spørsmål gjengir relativt nøytralt motparten sine argument for eksempel under behandlinga av 2:191 under «Kamp i det heilage i Mekka». Ein har også to eksempel, under «Korleis kjempa?»¹²² og «Skatt»¹²³, der al-Qurṭubī gjengir argumenta for og imot ei sak, men istadenfor å komma med ein definitiv konklusjon seier at ein av fleire konklusjonar er «den foretrukne»

Når det gjeld utsegn som er gitt utan kjeldehenvisning eller der al-Qurṭubī sjølv uttalar seg, er dette

121 *Jāmi'*, 4, s. 75.

122 Jfr. Spørsmålet om krigsfangar, under «Korleis skal ein kjempa?», s. 35.

123 Jfr. Spørsmålet om skriftfolket skal betala andre skattar ut over *jizya*, under «Skatt», s. 38.

to kjeldetypar som er vanskelege å skilja frå einannan i teksten. Ein finn berre femten stader i kjeldematerialet at al-Qurṭubī direkte seier at han personlig har sagt noko¹²⁴, men ein ser under drøftinga av alle vers at al-Qurṭubī uttalar seg personlig. Samtidig er det heilt klart at al-Qurṭubī ikkje har tatt alt dette materialet ut av sitt eige hode. Det vert derfor vanskeleg å skilla ut akkurat kva tolkingar som er hans personlige. Det ein derimot kan gjera, er å nemna kva situasjonar det er al-Qurṭubī kortar ned på referansane. Eit eksempel på dette er utsegn som er allmennt kjent for lesarane hans. Eit eksempel på dette kan vera referansane hans til «Eg vart gjeven ordre om å kjempa mot folket til dei sa: 'Det finst ingen Gud utan Gud'» frå Ibn 'Abbās, som han gjentar mange gangar, men ikkje alle stader gir ein referanse for. Ein ser også ein tendens til å kutta ned på referansane, når eit vers ikkje er hovedbehandlninga av eit lovspørsmål, jamfør «Forbudet mot å ta andre enn muslimar som verger». Til sist kan ein nemna at desto meir konkret ein regel er, desto meir sikkert er det at al-Qurṭubī anngir ein referanse. Dette betyr at meir uklart utrykte påbod eller føringar, som ein såg under «Skal ein kjempa» ikkje treng dei samme referansane. Mengden av uspesifiserte referansar varierer ekstremt, frå «Generell lov» der ein *tafsīren* nesten berre er slike. Dette står i skarp kontrast til behandlinga av reglane for *jizya* under «Skatt» der al-Qurṭubī er svært svært grundig i referansane.

Abrogasjon er eit mykje brukt tolkningsverktøy i *al-Jāmi'*, tilsaman finn vi orda «abrogere» og «abrogasjon» to og femti gangar i kjeldematerialet. Brorparten av forekomstane av abrogasjon i kjeldematerialet finn ein i samband med lover andsynes polyteistar. Ei lang rekke av desse er gjendringar av vers som vert sett på som midlertidige, der dei lovene dei gjev ifølge al-Qurtubi var tidsavgrensa. Når det gjeld den andre gruppa av ikkjemuslimar i kjeldematerialet, skriftfolket, så er ikkje bruken av abrogasjon spesielt utbreidd. Eit kjeldemateriale på 32 vers er likevel for lite til å dra ein endeleg konklusjon om dette, som nemnd ser al-Qurtubi ei lang rekke vers som relevant for dette lovfeltet. Vidare er nesten alle forekomstane av abrogasjon i kjeldematerialet omstridte, det som er typisk er at al-Qurṭubī både siterer lærde som meiner eit vers er abrogert og lærde som meiner det ikkje er det. På samme tid ser ein at dei generelle reglane al-Qurtubi kjem fram til, så er desse i mindre grad er omstridte. Det er altså i kjeldematerialet større splid om metoden enn om kva lover som gjeld.

Når det gjeld bruken av abrogasjon så ser ein at den skil seg markert frå den ideelle framstillinga ein nemnde frå al-Shāfi'īs *Risāla* i kapittel I. Der al-Shāfi'ī i sa at berre kjelder av samme type kan abrogera kvarandre, er det dette ikkje ein regel for mange av dei lærde al-Qurṭubī siterer. Det mest vanlege «bruddet» er at sunnaen abrogerer Koranen, dette finn ein mellom anna under «Kamp i

124 Disse innleier han oftast med «Eg har sagt».

Ramadan», og også under behandlinga av spørsmålet om lovlause (Under «Generell lov»). Når det gjeld behandlinga av , «Konvertering» får ein der vita at ein lærd også meiner sunnaen har abrogert Koranen, men at sunnaen så sjølv har blitt abrogert av 9:73. Til sist kan det også nemnast at Ibn Khuwaiz Mandād kan tolkast til å meina at Koranen kan abrogerast på bakgrunn av ijma', frå behandlinga av «Kamp i Mekka».

Frå emnet «Korleis kjempa» såg ein to eksempel på lærde som opererte med ein «delvis abrogasjon», det vil seia at eit vers var abrogert når det gjaldt ein bestemt problemstilling, men ikkje ein anna. Dette har ein eit eksempel på i tolkinga av vers 2:190, under «Korleis kjempa», der den første delen av verset er utleidd ein abrogert regel, og den siste delen av verset er basis for endeleg lov. Det andre eksempelet i kjeldematerialet er under behandlinga av «Kamp i dei heilage månadane», der ordet «injustice» i vers 9:36 har blitt tolka som både «å kjempa» og «synd». I tolkinga av verset seier al-Qurtubī at «injustice» i betydninga «å kjempa» må vera abrogert, medan dette ikkje betyr at verset har blitt abrogert når det gjeld meininga «synd» Til sist må det også nemnast at abrogasjon ikkje er eit tema når det gjeld skriftfolket, som nemnd under «Mot kven skal ein kjempa?»

Når det gjeld det generelle og det spesielle, så er denne metode brukt i liten utstrekning i kjeldematerialet, ein finn den drøfta langt ferre stader enn for eksempel abrogasjon. Der det generelle og det spesielle har ein funksjon, er det gjerne som eit alternativ til abrogasjon. Dette har ein for eksempel under «Kamp i Mekka», der al-Şāghānī seier 2:191 ikkje kan vera abrogert av 9:5, fordi 2:191 er spesifikk i forhold til 9:5. Ein finn også metoden brukt under behandlinga av «Kamp i heilage månadar», der 'Atā' seier at den 9:36 ikkje kan vera abrogert av 9:5, ettersom 9:36 er den spesifikke, og 9:5 er den generelle regel.

Bibliografi

- al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 9 band. Oversatt av Dr. Muḥammad Muhsin Khan. Dar Ahya us-Sunnah, 1979.
- Eggen, Nora. *Koranen Innføring i en tekst og tolkningstradisjon*. Oslo: Solum forlag, 2007.
- Encyclopaedia of Islam*, 2. utgave. Leiden: E. J. Brill, 1960-2005.
- Ibn Kathīr. *Tafsīr Ibn Kathīr*. 10 band. Oversatt av Shaykh Safi ur-Rahman al-Mubarakpuri. Riyadh: Maktabat Dar us-Salam, 2003.
- Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates: : The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. London; New York: Longman, 1986.
- Landau-Tasserion, Ella. «Jihād». I *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 6 (Leiden; Boston: Brill, 2004), s. 35–43.
- al-Maḥalli, Jalāl ad-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad, og al-Suyūti, Jalāl al-Dīn. *Tafsīr al-Jalālayn*. Cairo: Maktaba al-Tawfiqiyya, s.d.
- McAuliffe, Jane Dammen. *An Analysis of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Muslim ibn al-Ḥajāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. 4 band. Oversatt av Muḥammad Maḥdī al-Sharīf. Beirut, Lebanon: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2005.
- Peters, Rudolph. *Jihad in Classical and Modern Islam*. Princeton: Markus Wiener Publishing, 1996.
- Al-Qurʾān*. Oversatt av Dr. Muḥammad Maḥmūd Ghālī. Egypt, Cairo: Dar an-Nasr for Universities, 2003.
- al-Qurṭubī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Ansāri. *Al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*. 10 band. Cairo: al-Maktaba al-Tawfiqiyya, s.d.
- Quṭb, Sayyid, *In the Shade of the Qurʾān*. 10 band. Leicester, U.K.: The Islamic Foundation, 2003.
- . *Milepæler*. Omsett av Nora S. Eggen. I.S.P. Forlag, 2004, s. xiv.
- al-Shāfiʿī. *Al-Risāla*. Omsett av Majid Khadduri. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1987.
- al-Suyūti, Jalāl al-Dīn. *al-Durr al-manthūr fī al-tafsīr al-maʿthūr*. 7 band. Beirut: Dar al-Kotob al-

Ilmiyah, 1990

———. *Al-Itqān fi 'ulūm al-Qur'ān*. 2 band. Karachi: Qadimi Kutub Khana.

al-Ṭabarī. *The History of al-Ṭabarī*. 40 band. Albany: SUNY Press, 1985-2007.

Vikør, Knut. *Mellom Gud og stat*. Spartacus, 2003.

Wansbrough, John. *Quranic Studies*. Oxford University Press, 1977.

al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad 'Abd Allāh. *al-Burhan fi 'Ulūm al-Qur'ān*. 4 band. Riyāḍ: Dār al-Ḥaḍārah lil-Nashr wa-l-Tawzi', 2006.

Abstract of Thesis:

Name: Jo Os

Title: "Al-Qurtubī's bruk av kjelder og tolkningsverktøy, i drøftinga av klassisk islamsk lov andsynes ikkjemuslimar." ("Al-Qurtubis usage of sources and methods, in the discussion of classical islamic law towards non-muslims")

Handed in: 11.20.08

Synopsis:

The thesis is a discussion of what sources al-Qurtubi uses as basis for the discussion of classical islamic law towards non-muslims, and what methods he is using on these, in his tafsir al-Jami' li-ahkam al-Qur'an. The main source for the paper is my personal translation of al-Qurtubis exegesis of 32 verses from the Qur'an: 2:143, 190-195, 216-217, 244, 256 | 4:75, 84, 89-91 5:33, 51 | 8:39, 61 | 9:5, 11-13, 29-31, 36, 123 | 16:126 | 22:39-40 | 47:4

The usage of the following sources have been analyzed: The Qur'an, The Hadith, The Sira, Definitions, Early muslim scholars, Statements with unknown sources

The following two methods have been analyzed: Abrogation, and The general versus the specific.

The conclusions:

The Qur'an is at the heart of al-Qurtubi's exegesis, but its role differs greatly between the verses. In one of the verses it is the main source for exegesis, but in almost all of them support from the Sunna is needed.

The Hadith is a source which is used in the exegesis of all of the verses. The existence of a strong hadith (From the Sahih) is not enough to give definite conclusions to the subject of the hadith.

The Sira and the context of revelation is, if known, always the first source to be discussed in every verse in al-Jami'. The cause of revelation appears to have a strong influence on his conclusions.

Definitions play a major part of al-Qurtubis exegesis, but only in a few verses, typically verses that rely on the definitions of single words like f.ex. "Fitna".

Early Muslim Scholars and Statements with unknown Sources make up the main body of al-Qurtubis exegesis. Al-Qurtubi quotes scholars from all 4 schools of law. The list of verses where statements from other scholars play a crucial role in shaping the conclusion, is long.

Abrogation is a major tool in shaping the law towards polytheists, but is very rarely discussed in relation to jews and christians. Abrogation can be partial, meaning that if a verse is abrogated regarding one issue, it can still be a basis for law in other issues. Abrogation is an often employed tool in al-Qurtubis exegesis.

The general versus the specific is a rarely used tool in al-Qurtubis exegesis. It is in two instances found as a tool for restricting the usage of abrogation.