

Minoriteternes Fiqh

Den nye form for Fiqh



Al-KhilafahPublikationer

Minoriteternes Fiqh

En Jurisprudens for Assimilation

Forfattet af Asif K. Khan
Redigeret af Dawud Masieh
1. udgave 2004

ISBN 87-991683-2-4

Khilafah Publikationer
Postboks 1286
DK-2300 København S

info@khilafah.dk
http://www.khilafah.dk

Oversættelse af Koranen

Det skal stå fuldstændig klart, at Koranen kun er autentisk på dens originale sprog, arabisk. Eftersom en perfekt og fyldestgørende oversættelse af Koranen er umulig, har vi gennem hele bogen anvendt en oversættelse af Koranens meninger [OQM], hvilket som resultat kun er en begrænset betydning af den arabiske tekst.

Vers fra Koranen fremstår med *kursiv*, og beretninger af Profeten (Ahadith) og diverse udtalelser vil fremstå med **Fed**

ﷻ - Subhanahu wa ta'ala
ﷺ - SallAllah 'alaihi wa sallam
ﷺ - Radhia Allah anhu/anha

Om Forfatteren

Asif Khan er en 27-årig foredragsholder, som bor i Watford, i England.

Hans far studerede Islamisk Lov ved Lahore Universitet, således kunne Asif tilegne sig en stor mængde viden om den islamiske kultur fra en ung alder. Asif studerede mange af de klassiske islamiske værker og fortsatte med at studere den islamiske kultur i dybden. Han har studeret det islamiske Styresystem, Socialsystemet, Økonomisystemet, og forskellige andre kundskaber inklusive den Islamiske 'Aqidah, Usul al-Deen, Usul al-Fiqh, Ijtihad, Taqlid, 'Ulum al-Hadith, Mustalah al-Hadith, Tafsir og Seerah, i en vis dybde. Han er også medlem af Hizb ut-Tahrir.

Han tog eksamen i kemi fra Brunei Universitet, hvor han var præsident for det islamiske Råd. Han har besat stillingen som redaktør for Khilafah Magasinet, en månedlig islamisk publikation, som produceres i England og omdeles verden over. Desuden har han skrevet rapporter, som behandler aktuelle politiske emner, såsom at omdanne de nuværende domstole i de islamiske lande til islamiske domstole og Usul al-Fiqh emner, såsom at forstå *amr* (bydeform) og *qarinah* (indikationer) i shari'ah-teksterne. I dag fortsætter han med at skrive omfattende for Khilafah Magasinet, islamiske internet hjemmesider og andre publikationer. Han er i øjeblikket i gang med at forfatte en bog, som tilbageviser oprindelsen af den modernistiske tænkning, i den islamiske og vestlige verden. Herudover holder han taler vedrørende adskillige aktuelle islamiske emner rundt omkring i landet.

Indholdsfortegnelse

Indledning til Minoriteternes Fiqh - En Jurisprudens for Assimilation ____	- 8 -
Tendensen til Genopfindelse _____	- 10 -
Hvad er Minoriteternes Fiqh? _____	- 11 -
En Undersøgelse af Minoriteternes Fiqh _____	- 12 -
En Afvisning af Behovet for Minoriteternes Fiqh _____	- 13 -
En Gendrivelse af Søjlerne inden for Politisk Deltagelse og Integration __	- 23 -
Konklusion _____	- 45 -
Bibliografi _____	- 45 -

Indledning til Minoriteternes Fiqh - En Jurisprudens for Assimilation

Livet for den islamiske *ummah* (nation) er i dag besværligt og komplekst, uanset hvor de er bosiddende. Den islamiske verden er i dag gennemsyret af økonomiske, politiske, sociale og sikkerhedsmæssige problemer. Det var et sådant økonomisk og politisk virvar, den islamiske verden i det 20. århundrede druknede i, som drev så mange af den ældre generation til Vesten i deres søgen efter et bedre liv. Ved deres ankomst fandt de mange fordele, men der var også nye problemer, som de måtte forholde sig til.

Forrest i rækken af udfordringer, som muslimerne i Vesten står overfor, er det fortsatte kald til fuldstændig integration og opgivelsen af enhver åbenlys form for islamisk identitet eller karakter. Debatter i regeringer og medier om, hvorledes man integrerer muslimer, foregår ofte og indikerer det fremherskende miljø i Vesten. Selv muslimeres reaktion på diverse kontroversielle begivenheder, som udgivelsen af "De Sataniske Vers", krigen i Irak og diskrimination af muslimer i samfundet, er blevet behandlet på en sådan måde, at det giver yderligere begrundelse til integration.

Der findes mange vigtige sager, som skal behandles for muslimerne i Vesten - sandelig mange af disse problemer er ikke unikke for dem, men er også problemer for muslimer verden over. Imidlertid er forsøgene på tage hånd om muslimeres situation i Vesten næsten altid dirigeret af de vestlige regeringer, som for eksempel briterne og amerikanerne. Uanset problemet så drejer deres dagsorden sig om integration; med ethvert nyt problem kommer muligheden for at assimilere muslimerne i smeltediglen og få os til at give afkald på og kompromittere vores *'aqidah* (verdensanskuelse) samt adoptere kapitalismens ideologi.

Mange muslimske grupper og personligheder er blevet indlemmet i denne kampagne for at integrere de muslimer, som bor i vestlige samfund, og når de har afvist at støtte en sådan sag, har regeringen fundet andre til at erstatte dem. Som konsekvens heraf er såkaldte repræsentative muslimske organisationer og individer endt med at indordne sig efter regeringens

politiske dagsorden, og er endda gået så langt som til at støtte drab på muslimer i forskellige dele af verden, som set under krigen i Afghanistan.

Der har været muslimer, som, i deres oprigtige forsøg på at løse problemerne for muslimerne i Vesten, har baseret deres metode på formodninger, som hverken stemmer overens med realiteten eller Islams tanker og love. Som en konsekvens af dette er de blevet pragmatiske og vestligorienterede i deres indfaldsvinkel til løsning af disse problemer, og har forsøgt at opspinde en *shari'ah* (lov) til dem bosiddende i Vesten.

Tendensen til Genopfindelse

Muslimerne så kapitalismens dominans efter slutningen af det 19. århundrede; den havde teknologiske fremskridt og et komplet fungerende system, mens muslimerne ikke havde andet end den nedadgående Osmanniske *Khilafah*-stat. Fundamentalt set havde muslimerne mistet forståelsen af den islamiske idé og metoden for dens implementering, og desuden hvorledes idéen og dens metode var uomtvisteligt forbundet til hinanden. Nogle blev sendt til Vesten og blev smittet af den. Egyptens Rifa'a Rafi' al-Tahtawi (1801-1873) skrev en biografisk bog med titlen 'Takhlis al-Ibriz ila Talkhis Pariz' (Udvinding af Guld eller et overblik over Paris), da han vendte tilbage fra Paris, hvori han lovpriste deres renlighed, kærlighed til at arbejde og over alt andet deres sociale moral. Han erklærede, at vi skulle imitere, hvad der blev gjort i Paris, og han agiterede for ændring i det islamiske samfund, lige fra kvinders frigørelse til styreformen. Denne tanke, og andre ligesom den, markerede begyndelsen på tendensen til genopfindelse i Islam; og den er fortsat ind i den moderne tid. De oprindelige fortalere for sådanne tanker var personer såsom Muhammad 'Abduh, der blev udpeget som Sheikh al-Azhar af de britiske kolonialister. Men vi er dog mere interesseret i produkterne af denne tænkningsproces, frem for dens oprindelse.

Vi vil fokusere på forsøget på at genopfinde Islam for "minoriteterne" med det formål at behandle deres specifikke problemer. Dette fænomen er blevet kaldt for "Minoriteternes Fiqh (Jurisprudens)" (Fiqh al-Aqaliyyat). Vi vil fremhæve grundlaget for denne tanke, nogle hovedresultater, som opstår på grund af dens iværksættelse, og se om der er behov for at en sådan jurisprudens overhovedet eksisterer.

Hvad er Minoriteternes Fiqh?

Dr. Taha Jabir al-Alwani, en førende fortaler for denne innovative metode, beskriver 'Fiqh al-Aqalliyat' eller Minoriteternes Fiqh som: "... Idéen om at den muslimske jurist skal relatere den generelle Islamiske Jurisprudens til de specifikke omstændigheder i et specifikt samfund, bosiddende i specifikke omstændigheder, hvor det, der er gavnligt for dem, måske ikke er gavnligt for andre." Han fortsætter med at sige at: "... Juristen skal ikke kun have en stærk baggrund i de islamiske kundskaber, men også være velbevandret i den sociologi, økonomi, politik og internationale forhold relateret til det samfund." Han hævder, at formålet med 'Fiqh al-Aqalliyat' ikke var at: "... Genskabe Islam, men det er derimod et sæt af metodikker, som styrer, hvordan en jurist kunne arbejde inden for religionens fleksibilitet, så man på bedste måde kan iværksætte den over bestemte omstændigheder."

Vi kan ved nøje at granske denne filosofi og dens begrundelser se, at denne indfaldsvinkel gør den bestemte situation man står i, eller miljøet generelt, til kilde for lovgivning. Dette er en fuldstændig pragmatisk, vestligpræget indfaldsvinkel, der er fremmed for den islamiske livsanskuelse og retsvidenskab. Som en konsekvens heraf har det ført til tilsidesættelsen af en række absolutte *Shari'ah*-love, der er fastlagt i *Qur'anen* og *Sunnah*, og som er i modstrid med, hvad der er blevet grundlagt af principper ifølge denne filosofi.

En Undersøgelse af Minoriteternes Fiqh

Søjlerne i Minoriteternes Fiqh

Der er mange påstande, som fremsættes af dem, der advokerer filosofien om Minoriteternes Fiqh. Blandt de idéer, som tages i brug for at begrunde eksistensen af en minoritets *fiqh*, er:

- Påstanden om at *Shari'ah* har forholdt sig tavs vedrørende nye emner, og at Islams eksisterende metode ikke er i stand til at behandle disse emner
- Påstanden om at *shari'ah*-lovene ændrer sig i forhold til tid og sted, hvor der refereres til Imam al-Shafi'i's Fiqh som bevis herfor.
- Påstanden om at de spørgsmål, vi stiller om en *shari'ah*-lov, skal omformes.

Med hensyn til politisk deltagelse og integration af muslimer er der et par begrundelser, som tages i brug for at underbygge deres argumenter. En del af disse argumenter misrepræsenterer *Shari'ah*, mens andre er rationelle begrundelser. Blandt idéerne som nævnes, er:

- Yusuf (as)'s historie og påstanden om at han deltog i styret i Egypten.
- Der er en fordel (*maslahah*) for muslimerne og Islam (i politisk deltagelse).
- Overholdelse af geografi-konceptet i *Qur'anen*.
- Idéen om statsborgerskab.

En afvisning af behovet for Minoriteternes Fiqh

1. Påstanden om at Shari'ah har forholdt sig tavs vedrørende nye spørgsmål.

Fortalere for Minoriteternes Fiqh påstår, at *Shari'ah* har forholdt sig tavs angående nye emner, og at Islams eksisterende metode ikke er i stand til at behandle disse emner. Dem, der taler varmt for dette synspunkt, citerer den bæredige *hadith* (overlevering om Profeten) fra Jurthum bin Nashir, som fortæller, at Allahs Sendebud ﷺ sagde:

»

.«

“Allah, den Almægtige, har nedfældet forpligtelser, så forsøm dem ikke, og Han har forbudt ukrænkeligheder, så krænk dem ikke, og Han har sat grænser, så overtræd dem ikke, og Han har forholdt sig tavs om nogle ting af barmhjertighed mod jer, ikke af glemsomhed, så søg ikke efter dem.”[Darqutni, Tirmidhi, Ibn Majah, Al-Hakim]

Tariq Ramadan, som er i færd med at formulere en metode til muslimerne i Vesten, omtaler Tavsheden, som nævnes i denne *hadith*, i sin bog “At være europæisk muslim” og siger, at det indikerer et: “... grundlæggende princip om tilladelse...” Han siger ydermere at: “Tavsheden ligger derfor i en sfære, som tillader at Fiqh inden for sociale anliggende (mu'amalat) er i konstant udvikling, evolution og formation.”

Denne forståelse fastholder, at når der ikke er nogen eksplicit *shari'ah*-mæssig tekst, er konceptet om tilladelse (ibahah) tilstede. Dette er det område, den retslærde skal studere dybt og finde tolkninger, som tjener muslimernes interesser.

Denne holdning er svag og fejlagtig af forskellige årsager. *Shari'ah* har ikke udeladt noget som helst uden en *hukm* (lov) herfor i *Qur'anen* eller *Sunnah*. Den islamiske *Shari'ah* omfatter alle menneskets handlinger og anliggender, både

individets, samfundets og statens anliggender, til enhver tid og ethvert sted. Allah ﷻ siger i en *ayah* (Qur'an-vers) med utvetydig betydning:

“Og Vi har åbenbaret dig Bogen til forklaring af alt og som retledning og barmhjertighed og glædeligt budskab for muslimerne” [OQM. Al-Nahl 16: 89]

Altså har ingen muslim ret til at påstå, at der findes problemstillinger, spørgsmål eller handlinger uden en lov fra *Shari'ah*, hvor *Shari'ah* helt har ignoreret et sådan spørgsmål eller handling og ikke har anført et bevis, generelt eller specifikt, herom. At have denne holdning vil være det samme som at sige, at der ikke var noget bevis fra *Qur'an* eller fra *Sunnah*, eller at *Qur'an* og *Sunnah* ikke er kommet med en indikation gennem en legitim *'illah* (*shari'ah*-mæssig begrundelse) - som *shari'ah*-teksterne enten har anført eksplicit eller ved indikation eller som udledes gennem deduktion eller ved analogi - for at illustrere hvad loven er; enten *wajib* (forpligtende), *mandub* (opfordret), *haram* (forbudt), *makruh* (frarådet) eller *mubah* (tilladt). Ingen muslim bør have denne holdning, fordi det indebærer, at *Shari'ah* er ufuldkommen, hvilket strider mod realiteten af Islams juridiske tekster i *Qur'anen* og *Sunnah*, samt strider mod entydige *Qur'an*-vers. Derudover vil vedkommende derigennem legitimere, at man refererer til andre love og systemer end den Islamiske *Shari'ah*, hvormed man modsiger Allahs ﷻ udtalelse:

“Men nej ved din Herre, de har ikke iman førend de gør dig til dommer i (alt), hvad de strides om, og så ikke finder nogen uvilje i deres sjæle mod det, du afgør, men underkaster sig fuldstændigt” [OQM. Al-Nisa' 4: 65]

Når en muslim adopterer en lov, som *Shari'ah* ikke var kommet med, så ville han have refereret til noget andet end *Shari'ah* - og dette er forbudt. For han ville dermed påstå, at *Shari'ah* ikke var kommet med love og løsninger til alle livets anliggender. At påstå at der foreligger en tilladelse til at referere til andet end Islam, under påskuddet om at *Shari'ah* ikke er kommet med en lov

vedrørende et bestemt problem eller spørgsmål, vil være en falsk og fejlagtig påstand.

Derfor er det ubegribeligt at udtale, at hvad end *Shari'ah* har forholdt sig tavs om er *mubah*, fordi det vil være en krænkelse af *Shari'ah* at hævde, at den har forholdt sig tavs om bestemte love, og ikke har anført dem. Det modsiger også realiteten, fordi *Shari'ah* har faktisk ikke forholdt sig tavs om noget som helst i forbindelse med lovgivning vedrørende ting, handlinger, forhold eller problemer.

Hvad angår udtalelsen fra Allahs Sendebud ﷺ:

.« ... »

“... Han har forholdt sig tavs om nogle ting af barmhjertighed mod jer, ikke af glemsomhed, så søg ikke efter dem”,

så indikerer det et forbud imod at spørge om noget, der ikke er blevet nævnt af *Shari'ah* i teksterne. Det er svarende til hans ﷺ udtalelse:

.« »

“Sandelig, den største synder blandt muslimerne er den, som spørger om noget, der ikke var blevet forbudt for dem, men blev forbudt for dem pga. hans spørgsmål.” [Al-Bukhari]

Der er mange *ahadith* (fl. af hadith) om dette. Det er blevet berettet, at Allahs Sendebud ﷺ sagde:

.«

“Lad mig være, så længe jeg lader jer være, da dem før jer gik til grunde af deres talrige spørgsmål og deres uenighed om deres profeter. Men det, jeg forbyder jer, skal I afholde

jer fra, og det, jeg befaler jer, skal I udføre så meget I formår.” [Muslim, Ahmad og Ibn Majah]

Det er også blevet berettet, at han ﷺ engang reciterede Allahs ﷻ udtalelse:

“Og for Allah er hajj til Huset pålagt menneskene” [OQM Aal-Imran 3: 97]

Så spurgte en mand: “O Allahs Sendebud! Er det hvert år?” Han ﷺ svarede ikke. Manden spurgte igen: “O Allahs Sendebud! Er det hvert år?” Igen svarede han ﷺ ikke. Manden spurgte en tredje gang: “O Allahs Sendebud! Er det hvert år?” Så svarede Allahs Sendebud ﷺ:

»

.«

“Nej, og hvis jeg sagde ja, så vil det blive obligatorisk, og hvis det blev obligatorisk, ville I ikke udføre det, og hvis I ikke udfører det, så vil I begå kufr . Lad mig derfor være, så længe jeg lader jer være.” [Muslim, Al-Nasa’i og Ahmad]

Meningen med udtalelsen fra Allahs Sendebud ﷺ:

.«

»

“Allah har tilgivet min ummah for fejl, glemsomhed samt hvad de bliver tvunget til...” [Ibn Majah]

og

.«

... »

“... Han har forholdt sig tavs om nogle ting, ikke af glemsomhed, men som barmhjertighed fra jeres Herre, så tag imod det”,

er derfor, at Han ﷻ har gjort jeres pligter lettere, så spørg ikke, hvorved jeres byrde bliver for store.

Eksempelvis er pligten angående *haji* blevet foreskrevet på en generel måde og nogen spurgte om det skulle udføres hvert år. Allah ﷻ har reduceret denne pligt og gjort det til én gang i ens levetid for at lette vores byrde og som en barmhjertighed til menneskene, så Han ﷻ har godkendt og forholdt sig tavs med hensyn til, om denne forpligtelse skal udføres hvert år. Følgelig, man undersøger ikke disse ting og spørger ikke til dem. Beviset for, at dette er dens betydning, er udtalelsen fra Allahs Sendebud ﷺ:

.« ... »

“... så søg ikke efter dem”, efter at han ﷻ havde sagt,

.« ... »

“... Han har tilgivet ting...”.

Pointen er, at forbyde muslimerne at spørge om ting, hvis forbud ikke er blevet åbenbart. Pointen er ikke, at Han (saaw) ikke har udtalt sig, hvad angår en del af *shari'ah*-lovene, eftersom *hadithens* kontekst indikerer Allahs ﷻ Nåde og Hans tilgivelse vedrørende bestemte ting. Hvad angår den anden beretning:

.« ... »

“Og det, Han har forholdt sig tavs om, er en tilgivelse ...”;

indikerer det også, at denne sag er relateret til forbudet om at undersøge og spørge om det, som Han ﷻ har gjort lettere for jer og ikke har forbudt jer. Når noget ikke er forbudt, er det en tilgivelse fra Allah ﷻ, dvs. Allahs ﷻ tavshed om dets forbud tyder på en tilgivelse fra Allah ﷻ, så spørg ikke om det. Dette tydeliggøres i Allahs udtalelse:

“O I som har iman, spørg ikke om ting, som - hvis de blev redegjort for jer – ville bedrøve jer. Men hvis I spørger om det, når Qur’anen åbenbares, vil det blive redegjort for jer. Allah har udeladt dette, og Allah er Tilgivende, Mild” [OQM. Al-Maidah 5: 101]

Resultatet af denne type holdning - kædet sammen med en letargisk mentalitet, som ikke gransker teksten for at udlede Allahs ﷻ løsninger - har ført nogle muslimer til at kalde til en “speciel” type *Fiqh*. Meget rammende giver de den navnet “*Fiqh al-Aqaliyyat*” eller “Minoriteternes *Fiqh*”.

2. Påstanden om at Islam ændrer sig fra tid til tid og fra sted til sted.

Nogen påstår, at der er et princip, som siger at Islam ændrer sig: “... fra tid til tid, og fra sted til sted.”[3] Fortalere for denne tanke siger, at fordi vi nu lever i den moderne tidsalder og i Vesten, så er det nødvendigt at udforme en ny metode til at udlede *shari’ah*-lovene (ahkam). Nogle af de forrige *’ulama* (lærde) adopterede faktisk dette princip, specielt dem fra Hanafi Madhab (retskole), men man skal forstå konceptet bag deres holdning. Det ligner på ingen måde den holdning de, som advokerer opfindelsen af en ny metode, har. Ifølge Hanafi juristen Ibn ’Abidin, så betyder det, at “lovene ændrer sig”, ikke at *shari’ah*-lovene må forandre sig ifølge tid, sted eller æra, således at *halal* bliver til *haram*, og *haram* bliver til *halal*, blot fordi tid og sted ændrer sig. Derudover mener retslærde inden for *Usul al-Fiqh* (retsvidenskabens principper) enstemmigt, at en skik eller en praksis, som er i modstrid med tekster fra *Qur’anen* og *Sunnah*, er en uacceptabel skik (’urf fasid). Det, som nogle lærde omtaler, er de juridiske afgørelser, domme og vurderinger, som bliver baseret på bestemte realiteter og omstændigheder, herunder skikke eller sprogbrug. Eksempler herpå er uenighed mellem to parter omkring kontraktens ordlyd i forbindelse med handel, eller konflikter vedrørende lønninger eller varepriser. Når disse realiteter, skikke (’urf) eller sprogbrug ændrer sig eller varierer fra sted til sted og fra tid til tid, så må de pågældende juridiske afgørelser, domme og vurderinger ændre sig. Det er derfor tilladt, og endda naturligt, at forlade disse afgørelser og vurderinger, når realiteten, skikken eller sproget, ændres.

hvorpå de blev grundlagt, ændrer sig i tidens løb. *Shari'ab*-lovene, som er udledt fra *Qur'anen* og *Sunnah*, kan aldrig ændre sig, da de er åbenbaret fra den Alvidende Allah, og Hans viden omfatter alle tider og alle steder. Disse islamiske love er universelle og almengyldige, fordi de henvender sig til alle menneskene, i alle tider og steder, samt behandler menneskenes behov og problemer og organiserer deres forhold, uanset tid, sted eller omstændigheder. Og dette konstituerer grundlaget for *Qur'anen*, dets væsentlige karakter og dets mirakel. Dette står i modsætning til menneskeskabte love og jura, såkaldte civile love, som er formuleret af mennesker, der pr. natur er begrænset i deres viden, erfaring og forudsigelse. Netop derfor er det helt naturligt, at de menneskeskabte love ændrer sig, da de pr. natur ikke er universelle eller almengyldige.

2.1 Ændringen i Shafi'is Metodologi.

Grundlaget for denne forståelse er - blandt andre begrundelser - at den store Imam al-Shafi'i ؒ ændrede sin metode, da han tog fra Medina til Bagdad, og fra Bagdad til Kairo.

Azizah Y. al-Hibri siger i en af sine artikler: "Imam al-Shafi'i ؒ for eksempel, som var en mægtig retslærd og grundlægger af den skoleretning, der bærer hans navn, revurderede sin jurisprudens, da han flyttede fra Irak til Egypten. Forklaringen var simpelthen, at den nye jurisprudens udviklede sig, set i lyset af de nye omstændigheder. Som en konsekvens af dette eksempel, angående revurdering i jurisprudens, anerkender jurister det generelle princip om, at "love ændrer sig i takt med ændringen i tid og sted."

Fortalerne af dette princip har fejlet i at bringe et legitimt bevis, for at begrunde deres holdning. For eksempel begrundelsen, at Imam Shafi'i ændrede sin *Fiqh*-meninger, blot fordi han flyttede fra Irak til Egypten, er en grov forenkling af, hvad der skete; det er aldeles forkert at foreslå dette. Den virkelige årsag var, at den noble Imam ændrede sin metode, fordi han mødte de forskellige *ijtehad*-kyndige lærde fra forskellige skoleretninger fra Irak og Egypten og deres udledningsmetode og principper, ud fra hvilke de anså tekster. Dette førte til modningen, krystalliseringen samt genovervejelse af hans holdninger og opfattelser af en række spørgsmål og principper relateret til *ijtehad*-processen. Imam Shafi'i diskuterede i Egypten med nogle lærde, der kunne overbevise ham om autenticiteten af flere *ahadith*, herunder

beretningskæderne og beretningsmænd, som han før mente var uautentiske eller svage beretninger. Disse lærde argumenterede for en række principper, som han tog imod grundet de stærke beviser, han fik fremlagt. Dette fik ham til at ændre sine holdninger angående adskillige spørgsmål. Muhammad bin Muslim al-Razi bad engang Imam Ahmad bin Hanbal om at fortælle ham, hvilke af Shafi'i's ﷺ værker han skulle vælge. Ahmad svarede: "Tag de værker, som blev skrevet i Egypten. Bøgerne han skrev i Irak, er ikke godt lavet. Så flyttede han til Egypten, hvor han skrev sine værker på en meget grundigere måde."

Sagen har ingen relation til geografi, tid, sted eller skikke. Enhver, der sagligt studerer Imam Shafi'i's værk *Al-'Umm* i sine to versioner, både den, som han skrev i Irak, og den, som han skrev i Egypten, og sammenligner de to, vil ikke være i tvivl om, at sagen hele vejen igennem handler om, hvilke beviser der er stærkest: Vedkommende vil tydeligt indse, at det intet har at gøre med skikke, omstændigheder eller noget som helst andet end de *shari'ah*-mæssige og sproglige principper, der bliver anvendt i forbindelse med tolkning og udledning af lovene fra *Qur'anens* og *Sunnabs* tekster. Det skal bemærkes, at både Irak og Egypten dengang var en del af *Khila'fat*-staten og det islamiske samfund, hvori omstændigheder og skikke var etablerede på grundlag af Islam.

3. En Omarbejdning af Spørgsmålet.

Fortalerne for "Minoriteternes Fiqh" fastslår, at de "traditionelle" svar ikke behøver at blive givet, og at selvom realiteterne kendes i den Islamiske Jurisprudens, så er det nødvendigt, at vi omarbejder spørgsmålet.

Et eksempel nævnes af Taha Jabir al-Alwani: "En person spørger, 'Er det forbudt (haram) for en muslimsk kvinde at være gift med en ikke-muslim, og hvad skal man gøre?'"

En muslimsk kvindes ægteskab med en ikke-muslim, altså en *kafir*, er tydeligvis illegalt, som nævnt i en *ayah* fra *Qu'ranen*:

“Disse (kvinder) er ikke tilladt for dem (der er vantrø), og ej heller er de (vantrø) tilladt for dem” [OQM. Al-Mumtahinah 60: 10]

Denne *ayah* har kun én mening – nemlig at sådan et ægteskab betragtes som annulleret, og det har ingen værdi overhovedet.

Men ifølge “Minoriteternes Fiqh” så skal dette svar omarbejdes ved at omarbejde selve spørgsmålet. Altså, som Taha Jabir al-Alwani nævner, så er omstændighederne i dette særlige tilfælde, som følger: “Kvinden er lige konverteret til Islam og hun har en mand og to unge børn. Manden er meget forstående, men er på nuværende tidspunkt ikke interesseret i at konvertere. Kvinden fik at vide umiddelbart efter sin konvertering, at hun skulle skille sig fra sin mand efter tyve års ægteskab. Inden for disse omstændigheder skulle spørgsmålet have været: Er det værre for en muslimsk kvinde at være gift med en ikke-muslimsk mand, eller at hun forlader religionen? Svaret er, at det er meget værre at forlade religionen, så derfor er det acceptabelt for hende, at fortsætte med sit ægteskab, og hun er ansvarlig foran Allah på Dommens Dag.”

Dette er en ganske utænkkelig afgørelse, som kommer fra Minoriteternes Fiqh-mæssige perspektiv. Denne situation, at en kvinde omfavner Islam, mens hendes mand forbliver en ikke-muslim, er ikke noget nyt emne for den islamiske jurisprudens. Dette problem opstod på Profetens ﷺ tid, da hans datter Zainab ؓ omfavnede Islam, mens hendes mand forblev en ikke-muslim. Han ﷺ bad hende om at forlade sin mand, og han ﷺ gik ikke imod Allahs ﷻ entydige ordre, fordi at gå imod Allahs utvetydige ordre er den største ondskab, som kan finde sted her; en ondskab “Minoriteternes Fiqh” ser ud til at opmuntre og være enig i. For at løse dette problem i dag skal vi derfor gå tilbage til *Qur’anens* og *Sunnahs* tekster og studere dem for at komme frem til den islamiske afgørelse. Dette gælder ligeledes alle andre spørgsmål.

At omarbejde spørgsmålet er noget, som fører til *munkar* (ondskab). Det gør forstanden, den omgivende realitet og omstændigheder til kilden for lovgivning, frem for at gøre spørgsmålet til genstand for lovgivning, som *shari’ah*-lovene er kommet for at behandle. Dette er en handling, Allah ﷻ fordømte Bogens Folk for før i tiden:

“Og sig ikke om det, jeres tunger løgnagtigt ytrer: Dette er tilladt og hint er forbudt, så at I opdiger løgn mod Allah, thi de, der opdiger løgn mod Allah, skal ikke have succes” [OQM. Al-Nahl 16: 116]

Andre punkter, som udledes gennem denne metode, er: muslimernes integration i det politiske system; tilladelsen af *riba* (åger); at tillade muslimer at gøre tjeneste i *kufr* (uislamiske) -staternes hære og blandt andet kæmpe imod muslimerne.

En gendrivelse af søjlerne inden for politisk deltagelse og integration.

1. Diskussionen om Profeten Yusuf's ﷺ deltagelse i et kufr-styre.

Qur'anen fortæller Profeten Yusuf's ﷺ historie:

"Han sagde: Sæt mig over landets skatkamre, thi jeg er en velvidende vogter. Og således befastede Vi Yusuf's (stilling) i landet. Han boede i det, hvor han ville" [OQM- Yusuf 12: 55-56]

Denne *ayah* bruges ofte i et forsøg på at bevise, at Profeten Yusuf ﷺ fik tilladelse til at deltage i Kongens uislamiske styre i Egypten. Nogen påstår, at muslimerne i dag bør få tilladelse til at gøre ligeledes. De bruger følgende *ayah*, som et bevis:

"Han kunne ikke have taget sin bror under kongens Deen (lov), med mindre Allah havde villet" [OQM. Yusuf 12: 76]

Dette bruges til at bevise, at Profeten Yusuf ﷺ narrede kongen til at tillade ham at dømme sin bror ifølge Ya'qub's ﷺ shari'ah - at gøre en tyv til slave - frem for at bruge kongens lovgivning. Derfor påstås det, at den modsatte forståelse (*mafhoom al-mukhalafa*) her antyder, at Yusuf ﷺ dømte andre end sin bror ifølge kongens lovgivning.

At bruge disse beviser i et forsøg på at påvise, at Yusuf ﷺ regerede i en uislamisk regering og dømte ifølge andet end Allahs åbenbarede *Shari'ah*, er en krænkelse af en Profets ufejlbarlighed; så argumentet er tydeligvis fejlagtigt. Før yderligere diskussion fortsætter, hvad angår disse argumenters

fejlagtighed, vil vi først bevise, at Profeten Yusuf ﷺ aldrig deltog i et *kufr*-system.

Lad os se på den første *ayah*, som bruges for at miskreditere Profeten Yusuf ﷺ:

“Han sagde: Sæt mig over landets skatkamre, thi jeg er en velvidende vogter. Og således befæstede Vi Yusuf's (stilling) i landet. Han boede i det, hvor han ville” [OQM- Yusuf 12: 55-56]

Der findes kun to mulige korrekte forklaringer til denne *ayah*. For det første kunne det betyde, at Profeten Yusuf ﷺ blot blev udpeget til at indsamle og opmagasinere Egyptens høst, som inkluderede bevogtning af pakhusene. Dette er en administrativ post og ikke en styrepost. Ibn Kathir giver udtryk for dette i sin *tafsir* (tolkning) af denne *ayah*. Shu'aibah bin Nu'ama har den samme holdning. I Ibn Kathirs Tafsir (Tolkning af Qur'anen) udtales det, at Profeten Yusuf ﷺ var: "... ansvarlig for høstens lagre, hvori de indsamlede landbrugsprodukter til de år med tørke, som han ﷺ fortalte dem ville komme. Han ønskede at blive værge, så han kunne uddele høsten på den viseste, bedste og mest gavnlige måde."

Holdningen foreslår på ingen måde, at Yusuf ﷺ regerede med *kufr*-love, eller endda tog del i noget styre. Derimod betyder det, at han blot antog i en administrativ post, og dette er ikke *haram*, selv ikke i vores tid. Følgelig er dette langt fra at styre og deltage i et *kufr*-system som dem i dag, hvor en ed tages og Islam tilsidesættes eller underlægges en delvis implementering samt magthavernes lyster og interesser.

Den anden holdning er, at Profeten Yusuf ﷺ blev udpeget over hele landet, symboliseret af autoriteten over regionens mest vigtige finansielle vare. Denne holdning blev fremlagt af Imam al-Nasafi, som siger, at kongen blev placeret som sekundær i forhold til Yusuf ﷺ og kunne ikke udstede nogen afgørelse uden hans autorisering. Ibn Jarir at-Tabari rapporterer, at al-Suddi og 'Abdul-

Rahman bin Zaid bin Aslam siger, at Yusuf ﷺ blev givet autoritet, “til at gøre, hvad han vil deri.” Dette understøttes af nogle retslærdes holdning om, at Kongen faktisk omfavnede Islam; Ibn Kathir citerer Mujahid for at have denne holdning.

Igen kan man ikke drage nogen analogi med den taktik, som føres af dem, der deltager i *kufr*-systemernes valg. Imam al-Nasafi siger, at denne *ayah* blot beviser, at det er tilladt for en at anmode om, at en tyrannisk regent overdrager autoriteten til en, som er retfærdig. Dette ville betyde, at ingen delvis implementering forekom, eftersom hele autoriteten ville blive overdraget.

Det er faktisk umuligt og utænkeligt, at disse *Qur'an*-vers kunne betyde, at deltagelse i et *kufr*-system, eller såkaldt delvis implementering af Islam, er tilladt. At fortolke den Bærede *Qur'an* på en sådan måde vil modsige de mange absolutte *Qur'an*-vers, som indlysende forbyder dette. Disse *Qur'an*-vers beskriver den, der gør dette, som en *kafir* (vantro), *fasiq* (oprørsk) eller *dhalim* (uretfærdig). Det er umuligt at associere den slags egenskaber med hensyn til vores elskede, ufejlbarlige Profet Yusuf ﷺ.

Sådan en karakter modsiger Profeten Yusuf's ﷺ egen udtalelse til sine to ledsagere i fængslet, som er nedskrevet i *Qur'anen*:

“Det tilkommer alene Allah at dømme. Han har befalet, at I ikke skal tilbede andre end Ham. Dette er den rette Deen, men de fleste mennesker ved det ikke” [OQM. Yusuf 12: 40]

Det er tydeligt i denne *ayah*, at Yusuf ﷺ mente, at enhver, der ikke regerer efter Allah's ﷻ *Shari'ah*, har opfundet deres egen *deen* (lov). Det illustreres i hans ﷺ ord, “**Dette er den rette Deen**”. Det er tydeligt ifølge Yusuf ﷺ, at det at styre med Allah's ﷻ *Shari'ah* drejede sig om *'aqidah* (verdensanskuelse), *Tamhid* (At tilbede Allah alene i alle anliggender) samt at tilpasse sig Allah's ﷻ afgørelse og lov. Således fortolker Ibn Kathir Yusuf's ﷺ ord, der beskriver den, som ikke følger denne rette *Deen*, som en *musbrik* (afgudsdyrker). Ibn Kathirs fortolkning er: “**Dette er den rette Deen**”, betyder denne *Tamhid* over for Allah ﷻ og at rette alle tilbedelsesformer og handlinger til Ham alene... er den

sande, rette *Deen*, som Allah ﷻ har foreskrevet, og til hvilken Han ﷻ har åbenbaret, hvad Han ﷻ vil af beviser og belæg. **Men de fleste mennesker ved det ikke ...** ‘er grunden til hvorfor mange af dem er mushrikin”

I sin beretning om, at Yusuf ﷻ ikke dømte sin bror med Kongens lov, gør *Qur'anen* en reference til ordet 'deen', når den refererer til Kongens lov. Med andre ord, så havde Kongen en *deen*, og Yusuf ﷻ en anden.

“Han kunne ikke have taget sin bror under kongens Deen (lov), med mindre Allah havde villet” [OQM. Yusuf 12: 76]

Hvordan kan det være, o muslimer, at vores Profet Yusuf ﷻ det ene øjeblik ville fortælle sine kammerater i fængslet, at det at styre med Allahs ﷻ *Shari'ah* er den rette *Deen*, men vedtager og dømmer efter Kongens *deen*, det andet øjeblik? Vi søger tilflugt hos Allah ﷻ fra en sådan bagvaskelse.

Imam Nasafi, Ibn Kathir og Imam al-Shawkani fortæller, at denne *ayah* betyder, at Yusuf ﷻ dømte sin bror med Ya'qubs ﷻ *Shari'ah*. Denne *ayah* bruges af nogle, der hævder, at *mashum al-mukhalafah* her antyder, at han ﷻ plejede at dømme andre med Kongens lov. Princippet om *mashum al-mukhalafah* betyder, at teksten implicit antyder det modsatte af, hvad teksten eksplicit antyder.

Mashum al-mukhalafah er kun gyldig, så længe den ikke modsiger klare tekster, men den er ikke gyldig i dette tilfælde. Denne særlige type *mashum* er kendt som *mashum al-laqaab*, hvor man ikke kan udlede den modsatte mening, som tages ud fra et navneord eller et navn, dvs. Yusuf's ﷻ bror. Som det vil blive fremlagt, så er anvendelsen af denne svage type *mashum*, som accepteres af Abu Bakr al-Daqaq og Ibn Faruq, heller ikke gyldig i dette tilfælde. Man kan give et simpelt eksempel for at demonstrere denne type af opfattelse. Hvis udtalelsen “Jeg så Zaid”, forstås ved at bruge denne type *mashum*, så betyder den, at “Jeg så ikke andre end Zaid”. I eksemplet med Allahs ﷻ udtalelse, at Yusuf ﷻ dømte sin bror med Ya'qubs ﷻ *Shari'ah*, så fremlægges det til at betyde, at han ﷻ dømte andre med Kongens lov. Dette er faktisk en af de svageste mulige typer af *mashum al-mukhalafah*. Imam al-Shawkani siger faktisk,

at dem, som anvender denne type af opfattelse, ingen undskyldning har, om end det er sprogligt, juridisk eller rationelt. Imamen fortsætter og siger at “Man ved fra arabernes tunge, at den, der siger: Jeg så Zaid, ikke antyder, at han ikke så andre end Zaid, men hvis der findes en antydning i teksten, at denne mening er korrekt, så ligger beviset i antydningen”

Selv hvis denne type *mafhum* var gyldig, så kan den stadigvæk ikke anvendes i det pågældende eksempel. Dette er fordi, at selv fortalere for *mafhum al-laqaab* mente, at dens anvendelse ikke skal modstride bestemte betingelser, såsom åbenbare tekster. Følgelig ville enhver anvendelse af denne type *mafhum*, i forbindelse med den pågældende *ayah*, modsige de mange åbenbare, entydige *Qur'an*-vers, som forbyder at styre med *kufr*-love, inklusiv Yusuf ﷺ egne ord med hensyn til, at styret tilhører Allah ﷻ alene. En sådan mening ville resultere i en afskyelig bagvaskelse af en af Allahs ﷻ noble profeter. Selv al-Daqaq og Ibn Faruq ville her have forkastet *mafhum al-laqaab*, da den kun kan give en absurd mening. Så i dette tilfælde skal vi absolut forkaste den.

1.1 Den grundlæggende fejl i argumentet: En Shari’ah fra vores fortid

Ovenstående var kun for at forsvare Profeten Yusuf’s ære fra bagvaskelse. Den egentlige fejl i argumentet er, at de siger, at han ﷺ deltog i et uislamisk system, og derfor, at det er tilladt for os. Påstanden er baseret på formodningen om, at Yusuf’s ﷺ *Shari’ah* er gyldig for os at følge. Dette er et svagt princip, fordi selv hvis Yusuf ﷺ havde deltaget i at styre med Kongens *deen* (hvilket er utænkeligt og anfægtes af førnævnte *Qur’an*-vers), så sætter det overhovedet ingen præcedens for muslimer. Dette er fordi, at muslimerne er bundet til den sidste af profeterne, Muhammads ﷺ *Shari’ah*.

Nogle retslærde mener dog, at forrige *shari’aher*, der blev åbenbaret til forrige profeter, er gældende for os, men selv de stipulerede følgende grundlæggende forudsætning: En *shari’ah*-lov fra vores fortid er en gyldig *shari’ah* for os, så længe den ikke er ophævet af Muhammads ﷺ *Shari’ah*. Disse er de eneste to holdninger vedrørende emnet; ingen retslærd har nogen anden. Det er uacceptabelt at foreslå, at en tidligere profets dom kan underkende den *Shari’ah*, som Muhammad ﷺ bragte. Det samme gælder ethvert andet svagt princip eller holdning, som de måtte forsøge at anvende for at begrunde deres holdninger eller handlinger, såsom *maqasid al-shari’ah* (Shari’ahs formål),

tekstens ånd, *masalih al-mursalab* (fordele, som ikke anføres af en konkret tekst), eller den mindste af to onder. Ingen af disse kan anvendes til at modsige åbenbare, entydige tekster fra *Qur'anen* eller *Sunnah*. Imam al-Ghazali, al-'Amidi og Ibn Hajib har rapporteret en *ijma'* (retslig enstemmighed) om, at intet generelt bevis kan anvendes til en specifik sag uden først at søge efter et specifikt bevis. Derfor, før man tyr til sekundære, tvivlsomme lovgivningsprincipper, ligesom det svage princip, "Shari'ah fra vores fortid", skal man referere til de specifikke beviser, som Profeten ﷺ bragte.

I pågældende tilfælde, uanset hvilken holdning man adopterer, stærk eller svag, så kan man ikke drage en analogi mellem Yusufs ﷺ handling og deltagelse i nutidens *kufr*-systemer. En sådan handling ville modsige den *Shari'ah* Muhammad ﷺ bragte i mange *Qur'an*-vers, ligesom i følgende *ayah*:

"Og døm du da mellem dem efter det, som Allah har åbenbaret, og følg ikke deres begær, men tag dig i agt for dem, så de ikke fører dig på afveje i noget af det, Allah har åbenbaret dig" [OQM. Al-Maidah 5: 49]

Ved en opsummering af Yusufs ﷺ historie findes ingen plausibel holdning, om end det er, at han ﷺ deltog i systemet, som administrator og ikke som en regent; eller at han overtog hele styret; eller at den *Shari'ah* han bragte ikke er gyldig i dag; eller endda, at den er gyldig i dag, undtagen hvis den modsiger den *Shari'ah* Muhammad ﷺ bragte: Ingen af disse holdninger kan anvendes til at begrunde deltagelsen i et *kufr*-system i dag. En sådan handling er en af de største overtrædelser overfor Allah ﷻ, da det indebærer at regere med *kufr*. Hvis den pågældende person er overbevist om, at den *kufr*-lov, som han implementerer er bedre end Allahs lov, åbenbaret i *Qur'anen* og *Sunnah*, så er regenten en *kafir*, og selv hvis han ikke er overbevist om det, så gør det ham stadig til en *dhalim* eller en *fasiq*, hvilket indebærer, at han fortjener den strenge straf i det hinsides.

2. Formodningen om, at Shari'ahs mål (maqasid), er opnåelsen af gavn.

Al-Alwani - en af forkæmperne for denne idé - siger: "Det er tilladt, og en forpligtelse for det muslimske samfunds vedkommende, at blive inddraget, så længe de ikke tvinges til at ofre deres integritet. For samfundet ville det blive betragtet som en form for *jihad*. Hvis et bestemt medlem af samfundet føler, at han/hun er svag i religionen, så skader det ikke, hvis den person ikke deltager direkte, men i stedet støtter finansielt eller på andre måder. Enhver post eller regerende position, muslimerne selv opnår, eller hvis de er i stand til at påvirke dem, som besidder disse poster, så er det alt sammen til gavn for dem; fordi de kan forbedre deres situation og ændre de systemer og love, som øver en vis påvirkning på deres tilstedeværelse, eller som ikke er i harmoni med Islams moralske filosofi. Det drejer sig også om at have en påvirkning på politiske beslutninger relateret til de muslimske folk. Alt blandt de legale midler, som hjælper til realiseringen af disse noble formål, vil få den samme *hukm*. Dette inkluderer, der hvor muslimerne præsenterer sig selv til bestemte politiske poster og at vælge en ikke-muslimsk kandidat, hvis han er mere gavnlige for muslimerne eller mindre skadelig og støtte ham med penge. Allah ﷻ har tilladt os at behandle dem med godhed og vedligeholde gode forhold med dem uden at få noget til gengæld; hvad så når det at støtte sådan en person bringer os noget til gengæld og åbenbar gavn."

Hvad der menes med gavn - af dem, som taler for dens anvendelse - er: en gavn, som Lovgiveren (Allah) ikke har anerkendt eller afvist med et *shari'ah*-mæssigt bevis, og til hvis realisering Allah ikke har givet en *hukm*. Nogen af dem definerede det som: beskrivelsen af en handling, hvorigennem man opnår noget godt, dvs. en gavn, som enten er permanent eller generel, til masserne eller individer.

Fortalerne for deltagelse i det politiske liv i Vesten siger, at deres udledning er baseret på gavn for muslimerne og på: "En opvejning af den bedste af to gode handlinger, forskaffelse af den største af de to interesser, ved at afvise den mindst vigtige af de to, og afvise den værste af de to onder ved at acceptere den mindste af de to onder." Denne holdnings fejltagthed er tydelig på grund af følgende punkter.

■ At definere gavnen eller det onde er en ret, som udelukkende tilhører Allah, alverdens Herre. Hvad end *Shari'ah* har anmodet om, er en gavn og en interesse. Og hvad end *Shari'ah* har forbudt, er en ondskab. Dette er essensen i vores *iman* på, at Allah ﷻ er Alvidende, Alvis, hvilket udtrykkes tydeligt i Allahs ﷻ udtalelse:

“Kamp er blevet foreskrevet jer, selv om I hader det. Men det kan være, at I hader noget, skønt det er godt for jer, og det kan være, at I elsker noget, selv om det er dårligt for jer, og Allah ved (besked), men I ved ikke” [OQM. Al-Baqarah 2: 216]

■ Hvis det overlades til forstanden at afgøre, hvad der er ret og uret, godt og ondt, gavnligt og skadeligt, så vil folk aldrig være i stand til at afgøre den virkelige gavn, fordi menneskets forstand er begrænset og er ikke i stand til at afgøre, legislative spørgsmål, herunder spørgsmål relateret til menneskets adfærd, forhold og behov. Forstanden er ikke i stand til at omfatte menneskets essens og hans realitet. Den er ikke i stand til at afgøre, hvad der er gavnligt for mennesket, fordi den ikke kan opfatte dets realitet således, at den kan vide, at noget er en gavn eller skade. Intet omfatter menneskets realitet ud over hans Skaber. Ingen kan afgøre gavn på en præcis, sand måde ud over hans Skaber, som er Allah ﷻ. Ja, det er muligt for mennesket at mene, at noget er gavnligt eller skadeligt, men mennesket kan ikke være sikker, heller ikke absolut sikker. Resultatet er, at menneskene etablerer deres liv og organiserer deres forhold på et forkert, uretfærdigt og usikkert grundlag. At overlade det til forstanden at afgøre, hvad der er gavnligt og skadeligt på grundlag af formodninger, tvivl og antagelser, vil derfor føre til fare og risiko, ulykke og elendighed. For mennesker kan mene, at noget er gavnligt, og så viser det sig, at det er skadeligt. Og omvendt. Må Allah forbyde, at vi skulle påstå, at der er en gavn i det, som er blevet os forbudt.

■ Ydermere, hvem skal definere interessen, mens der stadig er en mangfoldighed af diskussioner muslimer imellem, hvilket står klart for alle? Et kig på realiteten viser os striden vedrørende forvaltningen af moskéerne og ønsket om at besidde kontrollen over dem og deres finanser. Dette er noget, som meget få af moskéerne i Vesten er fri for, og enhver er bevidst om dette faktum. Herefter, hvordan kan vi så tale om gavn, og hvem definerer gaven? Har et valg eksempelvis fundet sted, hvori muslimerne ikke var uenige, som de lokale valg i England, hvor nogle muslimer tilmeldte sig eller stemte på de Liberale Demokrater; partiet, som sad på magten, da Storbritannien nedlagde *Khilafah*-staten. En del talte for at tilmelde sig det Konservative Parti, og

nogen var endda stolte af at fremvise det faktum, at de var medlemmer af Arbejderpartiet (Labour Party).

■ Betingelsen for gavn ifølge dem, som taler for den, er, at gavnen skal være virkelig og ikke baseret på indskydelser. Men gavnen, som den hævdes af de selv samme personer, som ønsker at realisere den gennem deltagelse i et *kufr*-styre, er for det meste fantasi og på ingen måde virkelig. Derimod er der ingen faktisk gavn, udover den gavn, som opnås af Vesten i form af en gradvis assimilation, nemlig integration af muslimerne, hvorved muslimernes identitet destrueres.

■ De påstår, at uden deltagelse kunne ting som moskéer, skoler og andre rettigheder ikke opnås. Men faktum er, at muslimer i de sidste tredive år har levet i Vesten uden "politisk deltagelse" og har selv bygget moskéer og skoler.

■ Vi kan lære noget fra eksemplet med George W. Bush, som vandt det amerikanske præsidentvalg ved hjælp af muslimske stemmer. Et stort antal af muslimer mente, at denne mand ville opnå en islamisk interesse ved at tillade dem at bygge institutioner, hjælpe dem med at forbedre deres image samt vinde støtte til mange sager, såsom Palæstina. Så snart han blev valgt og tiltrådte magten, begyndte han at antænde ilden til en ny korstogskrig og begyndte at dræbe, forvise og uddrive verdens muslimer under påskuddet af terrorisme. Det samme kan siges om det nuværende Arbejderparti (Labour Party), hvor mange muslimer stemte på dette parti med en forventning om, at det ville gøre muslimernes liv nemmere, men det er tværtimod blevet fyldt med elendighed, ulykker og tragedier.

Den sanselige, begribelige realitet viser os, at den formodede gavn af deltagelsen i Vestens politiske liv er noget indbildt og uvirkeligt. Derimod udnytter alle de vestlige partier vores stemmer til deres egen gavn. De ændrer ikke deres fastlagte politisk dagsorden, deres egne politiske programmer eller deres interessedrevne politik. De forlader heller ikke deres vitale interesser, blot fordi vi har tilmeldt os deres *kufr* partier, deltaget sammen med dem i *kufr*-valg, eller fordi vi har stemt på dem.

De siger: "Den gavn, de diskuterer og anfører som bevis, er noget, hvis praktisering Lovgiveren ikke har givet en *hukm* til, og *shari'ab*-beviset har heller ikke antydnet dens anerkendelse eller afvisning." Men deltagelse i et *kufr*-styre for gavns skyld er blandt de ting, som de absolutte *shari'ab*-mæssige beviser

har fordømt og forbudt, og de absolutte beviser har afvist og ugyldiggjort det at søge gavn gennem det.

Princippet om: “At udveje den bedste af to gode handlinger og at afvise den mindste af to onder” - for den, som adopterer det - gælder kun den muslim, som ikke har noget andet valg end at udføre en af to handlinger. Et eksempel på dette kunne være, at en person var nødt til at redde en kvinde fra døden, medens hendes *'awrah* var blevet afsløret. Hvis en mand finder hende i denne situation, og han er tvunget til at hjælpe hende, så skal han redde hende, selv om han bliver nødt til at se hendes *'awrah*. I forhold til de ting, som kan undgås, så er det ikke tilladt at anvende den slags principper, og i disse tilfælde er der ikke noget mindste af to onder. Shaykh 'Abdullah Bayya, sagde: “Jeg mener, at det er vigtigt, at folk beskæftiger sig med politiske kandidater i dette land. Hvis vi støtter de kandidater, som er kendt for at have en positiv attitude overfor muslimerne, og som bakker op om islamiske mærkesager, og endda dem, som bare er bedre mennesker end oppositionens kandidater, så kan dette i en *Usul* sammenhæng betragtes som at tage imod den mindste af to onder.” Men deltagelse i *kufr*-systemer er noget, som kan undgås, så, som vi har nævnt, er anvendelsen af princippet her ugyldigt, og er hverken baseret på korrekt viden eller legitime forudsætninger.

Det tilkommer udelukkende *Shari'ah* at definere den bedste af to gode handlinger og den mindste af to onder. Dette tilkommer på ingen måde folks egne rationelle overvejelser eller skøn. Efter at muslimerne gav deres menneskelige forstand retten til at definere og opveje, hvilket de ikke er i stand til på grund af forskellen i deres sinde og holdninger, så valgte de Tony Blair og afviste de Konservative i det generelle valg, på basis af dette princip. Hvad var resultatet? Forhindrede de den værste af to onder eller forårsagede de den?

2.1 En Forklaring af Shari'ahs maqasid.

Nogle personer hævder, at *Shari'ah* er kommet med den legitime begrundelse ('illah) for at gavne folk. Ud fra denne holdning forstås det, at der er fem fordele, som er de mål, dvs. *maqasid*, som *Shari'ah* efterstræber at realisere. Disse tilsigter beskyttelsen af: *Deen*, liv, forstand, ære og ejendom. Ifølge denne holdning tages disse mål som *'illah* for *shari'ah*-lovene i helhed.

Følgelig konkluderes det, at hvis *Shari'ab* som helhed tilsigter disse mål - og følgelig udgør de *'illah* for lovene som helhed - så må de også være målene og *'illah* for hver enkelte love. Dette udledes yderligere ud fra en induktion (dvs. *istiqra'*) af selve lovene, der indikerer, at de tilsigter disse mål. Så efter at have induceret teksterne, kan man - ud fra *hikmah* (visdom) og *'illah* indeholdt i teksten, samt ud fra lovenes resultater i sig selv - se, at disse mål tilsigtes. Dermed konkluderes det, at målene og fordelene, som tilsigtes af *Shari'ab*, er *'illah* for alle *shari'ab*-lovene.

De, der fulgte denne metode for at kunne tilskrive en *'illah* for *shari'ab*-lovene, lagde betingelser for denne proces. De gav en *'illah* for *shari'ab*-lovene, fordi de enten indeholdt et mål eller en fordel, som stemte overens med *maqasid*. De sagde også, at *Shari'ab* enten skal anerkende denne *maslahah*, samt at der ikke skulle være en tekst, som på en tydelig måde annullerede den, eller forhindre os i at overveje dens fordel. Derfor opdelte de fordelene (*al-masalih*) i tre typer:

1. *Maslaha mulgha* (Annulleret interesse).
2. *Maslaha mu'tabarah* (Anerkendt interesse).
3. *Maslaha mursalah* (Uomtalt interesse).

Den første kategori er der, hvor *maslahah* annulleres af selve teksten. For eksempel, når teksten befaler *jihad*, så indebærer dette naturligvis tab af liv. Dette modsiger målet eller *maslahah* vedrørende bevarelsen af liv, men denne *maslahah* annulleres på grund af teksten i dette tilfælde.

Men handlinger, som har love, der ikke annullerer *maslahah* på en tydelig måde, falder ind under den anden kategori (*maslahah mu'tabarah*), hvor deres fordele anerkendes af *Shari'ab*. For eksempel holdningen om at selve målet (eller *maslahah*) med forbudet mod indtagelse af *kamr* (alkohol) anerkendes (*mu'tabar*) af teksten, fordi forbudet har et legitimt bevis i *shari'ab*-teksten. Et af *Shari'abs* mål er bevarelsen af forstanden, hvorfor det godtages som målet (eller *maslahah*) vedrørende forbudet af *kamr*.

Hvad angår *masalih mursalah*, så gælder de, ifølge deres fortalere, i tilfælde af, at der ikke er noget specifikt *shari'ab*-bevis for handlingen i den forstand, at man ikke kan sige, at dens fordel er blevet annulleret, eller at den er blevet anerkendt. Dog vil denne handling falde ind under det omfattende bevis (*dalil kulli*). Eftersom de fem *maqasid* er blevet udledt gennem induktion (*istiqra'*) af

teksterne, så fungerer disse *maqasid* som et omfattende bevis/princip for handlinger, der mangler et specifikt bevis, der omtaler disse. Hvis handlingen realiserer et af *Shari'ahs* mål, så godtages dette mål, som handlingens *maslahab*. Dette er fordi, at målene behandles som begrundelser[18], hvis en handling opfylder eller realiserer målet, så er den legitim i og med, at den har opfyldt selve *'illah*. Fortællerne for denne holdning citerer eksemplet med *Sahabah* (Profetens ledsagere), da de samlede *Qur'anen*. Her siger de, at der ikke er noget specifikt bevis for denne handling, men handlingen opfylder den *maslahab* at bevare *Deen*, og derfor er handlingen obligatorisk. Dette er fordi, at handlingen opfylder *'illah*, som er bevarelsen af *Deen*.

Ovennævnte detaljerede metode behandles af visse retslærde, som en af de måder (*maslak*), hvorpå man identificerer *'illah*. Men hvis vi undersøger argumenterne, så vil vi opdage, at deres forståelse er fejlagtig grundet følgende årsager:

2.1.1 Maqasid er mål for Shari'ah som helhed og ikke mål for hver enkelte love.

Præmissen om at målene (*maqasid*) er målene for hver enkel lov er ikke korrekt. Dette skyldes, at fordel for mennesket er målet for *Shari'ah* og ikke *'illah*. Og der er en afgørende forskel mellem *maqasid* (mål) og *'illah* (begrundelse). Allah ﷻ siger for eksempel:

“Og Vi har udelukkende sendt dig som en barmhjertighed for alverden”
[OQM. Al-Anbiya' 21: 107]

Her er barmhjertigheden en beskrivelse af budskabet som helhed, eller med andre ord, *Shari'ah* er kommet for menneskets *maslahab* eller bedste og vel. Men dette betyder ikke, at de enkelte *shari'ah*-love er kommet for at opnå en *maslahab*, fordi der findes ikke nogen indikation i teksten, som giver nogen overvejelse omkring spørgsmålet om gavn eller skade. Derimod er *shari'ah*-lovene kommet uden hensyn til gavn eller skade. Derfor skal mennesket udføre *jihad*, selvom det måske mister sit liv, og tyvens hånd skal afhugges, selvom han måske ikke er i stand til at arbejde.

2.1.2 Maqasid er Shari'ah-lovenes resultater, og ikke en begrundelse for lovene.

Hvad angår de fem *maqasid*, så er de resultaterne af bestemte *shari'ab*-love, og udgør ikke en *'illah* for disse love. Islam tillod for eksempel polygami uden at fremlægge en *'illah* herfor. Men realiteten viser, at når man iværksætter loven vedrørende polygami, så vil denne love både forebygge mod og løse bestemte problemer i samfundet. Hvis konen for eksempel ikke kan få børn, eller hvis antallet af kvinder i samfundet er større end antallet af mænd, så kan disse problemer løses ved at iværksætte *shari'ab*-loven angående polygami. Altså medfører implementering af denne lov om polygami bestemte fordelagtige resultater, men disse er ikke en *'illah* for denne lov. Det samme gælder for resten af de *shari'ab*-love, hvorfra *maqasid* udledes.

2.1.3 Visdom (hikmah) er mål, som Lovgiveren tilsigter, og ikke en begrundelse for lovene.

Dette er fordi, at selve *hikmah* er et resultat Lovgiveren tilsigter, og er ikke Lovgiverens begrundelse for lovgivningen af loven. Når Allah ﷻ siger:

“For at de vidner for noget fordelagtigt for dem” [OQM. Al-Hajj 22: 28]

Fordelene her er det resultat, som lovene om *hajj* tilsigter. De er ikke årsagen til, hvorfor *hajj* er blevet lovgivet, ellers ville *hajj* ikke være nødvendig, hvis disse fordele allerede er blevet opnået, eller hvis rejsen til *hajj* medfører risiko eller tab af ejendom, hvilket er absurd.

Det er værd at påpege, at resultater og mål for *shari'ab*-lovene, ikke har noget at gøre med lovgivningsprocessen og udledning af *lovene*, da de først forekommer efter udførelsen og implementeringen af de pågældende love. Kun *'illah* har betydning og funktion i forhold til selve lovgivningen. Dette skyldes, at *'illah* (begrundelsen) er årsagen til, at lovgivningen træder i kraft. Så *hikmah* (fl. af hikmah) og *maqasid* er irrelevante, når det drejer sig om at forstå,

hvor muslimen ikke er sikker angående sin *Deen*, selvom majoriteten af landets indbyggere bevidner den islamiske *'aqidah* og kultur. Al-Alwani siger, at: "Visse moderne retslærde og bestemte grupper af mennesker har stukket en kæp i hjulet på muslimernes evne til at leve og vekselvirke med vestlige lande... de fremsætter argumentet, at vi alle sammen burde flytte tilbage til *Dar al-Islam*, og hvis vi er tvunget til at leve i *Dar al-Kufr*, så skal vi betragte det som et midlertidigt ophold, og vi skal derfor enten undlade at deltage i eller også bekæmpe "kufr"-regeringen ... *Dar al-Kufr* og *Dar al-Islam* er ikke koncepter, som eksisterede i Profetens tid. De blev indført senere for at beskrive den krigshærgede undertrykte verden uden for den islamiske stats grænser og freden og retfærdigheden, som eksisterede indenfor. Vi bør droppe koncepter som *Dar al-Islam* og *Dar al-Kufr* og betragte alle lande som Allahs ejendom."

I vores tid er der visse personer, som mener, at konceptet om *dar* (stats territorium) er underlagt forandring i forhold til ændringen i tid og sted. De siger, at: sønner af muslimske minoriteter begrænser sig til *Fiqh*-historiske definitioner, som ikke nævnes i åbenbaringen, som *Dar al-Islam* og *Dar al-Kufr*. De burde gå ud fra *Qur'an*-konceptet om, at:

"Jorden tilhører Allah. Han giver den i arv til hvem Han vil af Sine tjenere, og afslutningen (vil være til gunst) for de gudfrygtige" [OQM. Al-A'araf 7: 128]

På grundlag af denne forståelse siger de, at muslimerne kan adoptere de vestlige lande som deres hjemland og leve der. Ligeledes sige de også, at muslimerne bør deltage i opbygningen og udviklingen af de vestlige lande, som de er bosiddende i. De har tilladt deltagelse i forskellige aspekter af det politiske og sociale liv, og de sagde, at det ikke medfører nogen syndighed. Disse holdningsforkæmpere forveksler to ting:

3.1 Forveksling af en personlig holdning med en shari'ah-mæssig holdning.

Dem, der kalder til deltagelse i det politiske liv i Vesten, prøver bevidst at give det indtryk, at definitioner vedrørende land (såsom *Dar al-Islam* og *Dar al-*

kufur o.a.) kun er personlige holdninger. De siger, at disse begreber blot er *'ulamas* definitioner og er ikke nævnt i åbenbaringen. Sådanne udtalelser er farlige, fordi de formoder at mægtige og fremtrædende klassiske retslærde, som Abu Hanifah, al-Shafi'i, Abu Yusuf, Al-Mawardi, Al-Shawkani, Ibn 'Abdin, Al-San'ani og andre derudover, opfandt definitionen uden grundlag i *Qur'anen* og *Sunnah*. De skjuler det faktum, at de *shari'ab*-mæssige definitioner og termer, såsom *'Ilm al-Hadith* (Læren om Profetens ahadith), *Fiqh* (islamisk ret), *ijarah* (ansættelse), *ghanimah* (krigsbytte) o.a. er væsentligt relateret til *shari'ab*-love, fordi de er udledt fra *shari'ab*-teksterne.

Dar al-Islam er det land, hvori der styres med Islam og sikkerheden er i muslimernes hænder, selv hvis majoriteten af dets indbyggere ikke er muslimer. Og *Dar al-Kufr* er det land, hvori der ikke styres med Islam eller sikkerheden ikke er i muslimernes hænder, selv hvis majoriteten af landets indbyggere er muslimer. Definitionen af landet (dar) er udledt fra en række *shari'ab*-tekster, såsom Sendebudets ﷺ udtalelse:

... »

.« ...

“... Inviter dem til at flytte fra deres dar til Dar al-Muhajerin, og informer dem, at hvis de gør det, så vil de have samme (rettigheder) som Muhajerin, og vil være underlagt det samme (pligter) som Muhajerin...” [Berettet af Imam Muslim via Buraydah]

Dermed er diskussionen om disse definitioner og termer en diskussion om de *shari'ab*-beviser, som har indikeret dem. For at komme med en ny definition, som modstrider den første eksisterende definition, kræves det, at man kommer med beviser, som kan modstride den første definition. Dem, der afviser definitionerne af *dar*, har slået fejl. Ydermere er der enighed om, at det, der er vigtigt, og som skal tages i betragtning, er den mening definitionen rummer og indeholder. Det godtages, at det er tilladt at være uenige om en definitions ordlyd og formulering under forudsætning af, at der er belæg herfor i *shari'ab*-teksterne. Ifald termen ikke er fastlagt direkte i *Qur'anen* eller *Sunnah*, så har fagfolk lov til at lægge og formulere nye termer under forudsætning af, at disse termer ikke pr. ordlyd eller indhold strider mod Islams *'aqidah*, tanker og love. En induktiv gennemgang af *shari'ab*-teksterne

leder frem til, at tekster skelner mellem lande, som styres med Islams love og systemer, og hvori sikkerheden opretholdes af muslimerne, og de lande, som ikke styres med Islams love, og hvori sikkerheden er i *kuffars* hænder. Derfor skal muslimerne efterleve konceptet om *Dar al-Islam* og *Dar al-Kufr* i deres anskuelse af verdens lande og stater, fordi det er fastlagt i Profetens *Sunnah*. I virkeligheden tilvejebringer kritikken mod disse islamiske koncepter og termer, som har en vital betydning og indhold, integrationspolitikken til fordel for dem, som tilsigter at assimilere muslimerne i de vestlige samfund, både socialt, politisk, kulturelt og moralsk. Denne fremgangsmåde vil derudover medføre, at der iblandt muslimerne hersker en uislamisk tænkemåde og livsstil, der truer deres islamisk identitet og kultur.

3.2 Forveksling af Konceptet om Land med Dar

Ingen muslim, som har *iman* på Skaberen af himlene og jorden, bestrider det faktum, at hele jorden tilhører Allah ﷻ. Dette emne er adskilt fra studiet af et land, dvs. det politiske territorium, hvori Islam bliver implementeret; et land, som styres med Islams love og systemer og som besidder egen selvstændig sikkerhed.

Al jord tilhører Allah ﷻ, men det betragtes, som opdelt i det land, hvor Allahs ﷻ styre eksisterer og det land, hvor der styres med *taghut* (kufr-lov). Allah ﷻ har beordret, at Hans styre bliver etableret på Hans Jord, og at det renses for *kufr* og *shirk* (afgudsdyrkelse). Han ﷻ sagde:

“Dem, der, hvis Vi grundfæster dem på jorden, vil opretholde salah og betale zakat og påbyde ma’ruf (det rette) og forbyde munkar (det onde)”
[OQM. Al-Hajj 22: 41]

Oprindeligt er det ikke tilladt, at *kufr* regerer over Allahs ﷻ jord, fordi suveræniteten tilhører Ham ﷻ. Det er heller ikke tilladt, at et ord, undtagen Hans ﷻ, tildeles lovmæssig legitimitet på Hans ﷻ Jord. Det er derfor, at Allah ﷻ har foreskrevet *jihad* for at etablere Hans ord som det højeste på Hans Jord

og for at tilbagekræve styret fra de *kuffar*, som begik overtrædelser imod Hans suverænitæt og grænser. Og Han gjorde dem, som dør på denne vej (jihad) til *shuhada'* (martyrer); og de har den højeste rang hos Allah ﷻ. Følgelig er det oprindelige princip, som vi bærer på, er, at det islamiske budskab skal - gennem den islamiske *da'wah* (kald) - have dominans over hele jorden. Princippet skal ikke være en accept af *kuffr*-styret og underkastelse til det.

4. Idéen om statsborgerskab og at tilslutte sig den oprindelige nations institutioner.

Fortalerne for denne metode påstår, at konceptet om statsborgerskab, en borgers pligter, international lov og diplomatiske relationer ikke eksisterede i den form, som de gør i dag. I gamle tider var militærmagtens sprog det højeste. Et lands grænser var kun etableret, fordi militæret fandt det besværligt at bevæge sig videre frem. Globalisering eksisterede ikke. Folk i de gamle tider levede på en planet bestående af øer.

Derfor - siger de - skal vi ikke bekæmpe hinanden over fortidens bogstavelige love. I stedet bør vi studere metoden, visdommen og indholdet i de forrige love for bedre at kunne forstå, hvorledes de skal gælde i den moderne verden.

De siger: "Idéen om statsborgerskab, som vi forstår det i dag, fandtes ikke i den verden, hvori vores klassiske jurister (fiqh-lærde) levede. Det, som tværtimod eksisterede, var en form for kulturel tilknytning til en bestemt civilisation, eller en politisk tilknytning til et bestemt imperium, som afhang af en trosmæssig målestok. Den slags tilknytning behandlede dem, som havde en anden overbevisning, med forsigtighed, udover en varierende grad af tolerance: fra den spanske inkquisition til den islamiske lov angående dhimmier."

"At blive i et land uden for oprindelseslandet, baseret på faste målestokke, så som at være født i værtslandet, opholdets varighed, eller ægteskab, gav før i tiden ikke den bosiddende ret til statsborgerskab. Men den person, som ankom for at blive, plejede automatisk at blive en borger, når han deltog i det livssyn og kultur, som landets befolkning besad. Ellers ville han være fremmed, uanset hvor længe han var bosiddende i landet, hvis han var anderledes i forhold til befolkningen på disse områder."

“Den gamle verden kendte ikke, hvad man nu kender, som international lov eller diplomatiske relationer, som forpligtiger enhver stat til at beskytte andre staters borgere, som er bosiddende i dens lande og at behandle dem ligesom deres egne borgere behandles, medmindre det drejer sig om særlige rettigheder, som kun tildeles deres egen borgere.”

Under dække af at være en “borger” hører vi nogle individer hævde, at vi er borgere i England, og at den britiske dronning er vores regent, og vores leder er Tony Blair og de britiske tropper er “vores drenge”. Vi hørte udtalelser, at muslimerne kan kæmpe sammen med den britiske hær! Mod muslimerne i Afghanistan og Irak!?. For eksempel da Hr. Muhammad Abdul-Rashid, den mest højtstående muslimske imam i de amerikanske væbnede styrker, stillede et spørgsmål til bestemte retslærde, som bærer denne tankegang, angående det, at der var muslimer i den amerikanske hær, som kæmpede imod muslimerne i Afghanistan; blev svaret givet:

“For at opsummere, så er det acceptabelt - om Gud vil - at det muslimske militærmandskab i Amerikas hær tager del i kommende kampe, imod hvem end deres land beslutter, har udøvet terrorisme imod dem. Og at huske, at have den korrekte hensigt, som forklaret tidligere, så der ikke hersker nogen tvivl om deres loyalitet til deres land, eller for at forhindre at de rammes af skade, hvilket kan forventes.”

Senere, efter at have indset den åbenlyse modsigelse i forhold til *shari'ah*-teksterne, var der en del af dem, som udstedte denne *fatwa*, der trak den tilbage. Punktet, som skal fremhæves her, er den korrupte tænkningsproces, denne metode tager i brug. Den er forkert fra flere vinkler:

Statsborgerskab er et udtryk, hvis betydning ligner, hvad vi kalder *tabi'yyah*. Enhver, som har den islamiske stats *tabi'yyah* og vælger at leve i *Dar al-Islam*, vil have retten til at få varetaget sine anliggender uanset køn, farve, race eller religion. Islam har gjort muslimer og ikke-muslimer lige i statens øjne, hvad angår varetagelsen af deres anliggender, håndhævelse af regler, rettigheder og pligter. Kun i de ting, som er specifikke for religionen, er der en forskel. Da Allahs Sendebud ﷺ grundlagde det første islamiske samfund i Medina, etablerede han ﷺ Medina-konventionen, der gennem sine regler og principper organiserede samfundsforholdene i forhold til rettigheder og pligter, både mellem muslimerne indbyrdes, mellem det muslimske fællesskab og ikke-

muslimske borgere i Medina, samt mellem muslimerne og andre nationer og samfund. I Medina-konventionen dikterede Allahs Sendebud følgende:

»

.«

“... Og dem af jøderne, der følger os, har retten til at få hjælp og det gode eksempel ... Jøderne har deres deen, og muslimerne har deres egen deen, (det gælder både) dem selv og deres tilhængere, undtagen den, der øver uret og synd, så ødelægger han kun sig selv og sin familie ...” [Seerah Ibn Hisham, bind 2, side 106]

Derfor kan man ikke sige, at idéen om statsborgerskab er et nyt koncept, som ikke eksisterede på samme måde, som det gør i dag.

Det faktum at Vesten tager kriteriet angående fødsel og ægteskab i betragtning for at overdrage et statsborgerskab, ændrer ikke statsborgerskabets realitet, fordi det er et resultat af at være bosiddende i landet eller et bestemt land (dar). Det erhverves ad nævnte vej og gennem andre midler. Men residens er grundlaget for statsborgerskab. Det er derfor, at den slags kriterier ikke tages i betragtning eller har nogen påvirkning på statsborgerskabets realitet, og de har ej heller nogen påvirkning på de *shari'ah*-love, som statsborgerskabet resulterer i.

Deres udtalelse: “Den gamle verden kendte ikke, hvad man nu kender, som international lov eller diplomatiske relationer, som forpligtiger enhver stat til at beskytte andre staters borgere, som er bosiddende i dens lande, og at behandle dem ligesom deres egne borgere behandles”, er en udtalelse, der modstrider kendsgerninger og Islams historie. Dette er fordi, at princippet om: “Overensstemmelse med pagten og overholdelsen af det (gode) forhold til naboer”[25], dominerede den “gamle verden”, som de kalder den. Dette princip var kendt og anvendt af araberne i *Jahiliyyah* (præislamisk æra) og af andre nationer og stater, som dem fra Abessinien. Den bedste illustration af dette er eksemplet med al-Najashi's behandling af Muhajerin, de muslimske immigranter, som fik godkendt deres asylansøgning i Abessinien.

Hvad angår Islam, så har den lovgivet princippet om *al-'ahd wal-jinvar*. Den har forklaret dette princip på en måde, der sømmer sig for dens position, og

lovgivet regler for statsborgerskab og *tabi'yyah*. De islamiske love har fastlagt og defineret pagtens detaljer og forudsætninger. Beviset for dette er mange tekster fra *Qur'anen* og *Sunnah*, samt de praktiske eksempler på implementering af disse love i det islamiske samfund gennem historie. Det blev berettet fra Allahs Sendebud ﷺ, at han ﷺ sagde:

»

.«

“Sandelig, den, som foruretter en mu'ahid (pagtens part), fornærmer ham, pålægger ham ud over hans kunnen, eller fratager ham noget uden hans accept, så vil jeg være vedkommendes modpart på Dommens Dag”. [Abu Dawud og al-Baihaqi]

Ibn Zanjaweh berettede i Kitab al-Amwal at,

“Umar så en gammel mand tigge fra Ahl al-Dhimmah, så sagde han: Hvad skete der med dig? Manden sagde: Jeg har ingen penge og er pålagt jizyah. Da sagde 'Umar: Vi har ikke været retfærdige mod dig. Vi har spist din alderdom, og så tager vi jizyah fra dig. Derefter skrev 'Umar til sine underguvernører, og instruerede dem til ikke at tage jizyah fra de ældre.”

Spørgsmålet om retten til statsborgerskab er ubrugelig som begrundelse for deltage i det politiske liv i de vestlige samfund, eller for noget som helst andet. Dette er fordi, at statsborgerskab i realiteten er en egenskab hos den person, som deler en residentsplads med andre. Selvom statsborgerskabet forlanger, at muslimer i praksis underkaster sig landets love og regler, så kan den ikke rangere over *Qur'anen* og *Sunnah*, herunder *shari'ab*-lovene, eller begrænse de ubetingede (mutlaq) *shari'ab*-tekster, eller skabe specielle undtagelser for de generelle ('amm) *shari'ab*-tekster. Vilkårene og gavn udgør på ingen måde en kilde for lovgivningen eller for det islamiske tankesæt og værdisæt. Disse må og kan heller ikke fungere som kriterium for tolkning af *shari'ab*-teksterne eller udledning af de islamiske love. Problemer og spørgsmål studeres som genstand for tænkning for derefter at blive behandlet efter de islamiske love og principper, som udledes objektivt fra *shari'ab*-teksterne i *Qur'anen* og *Sunnah*

i deres egenskab af Allahs ord og lovgivning til menneskene. Og når der opstår modstrid mellem realiteten/omstændighederne og de islamiske tanker og love, så bør muslimerne efterleve Islam og efterstræbe at påvirke og ændre realiteterne og omstændighederne bevæbnet med deres *iman*, bevidsthed og udholdenhed for at kunne overvinde hindringerne og overkomme vanskelighederne. Ikke omvendt, som nogle forsøger. At mistolke *shari'ah*-teksterne, så de tilpasses den vestlige kultur, værdier og politikker samt udskifte de islamiske tanker og love med vestlige, uislamiske målestokke og opfattelser. Hvis deltagelse i et *kufr*-system var tilladt, så ville det for eksempel, på grund af "retten til statsborgerskab", være tilladt for en muslim at deltage i kamp mod andre muslimer baseret på den samme rettighed, hvilket er en stor forbrydelse.

At gøre statsborgerskabet til en begrundelse, vil sige at gøre statsborgerskabet til en lovgivningskilde, som legaliserer *haram* og forbyder *halal*. Dette modsiger Islam fuldstændigt.

Konklusion

Det er tydeligt at se ud fra denne korte diskussion angående “Minoriteternes Fiqh”, at det er et symptom på en fordærvet tænkemåde, som ser op til det dominante Vesten og søger løsninger hos denne. Det er en tænkemåde, der er blevet forgiftet med sekularismen/kapitalismen og ikke kan tænke ud over de grænser, som den dekadente ideologi har sat.

Formålet med deltagelse i Vestens politiske liv - for dem, som taler for dette - er at opnå et sæt af fordele, såsom at støtte muslimerne og deres problemstillinger og gøre det lettere for muslimerne at overholde *shari'ah*-reglerne uden besvær og hindring, såsom i reglerne vedrørende ægteskab, *halal*-føde, beklædning for kvinder og andre af den type regler.

Imidlertid, i modsætning til hvad de siger, kan disse mål opnås ved at følge den *Shari'ah* vej, som Islam tillader, uden at der er behov for at begå *haram*, give afkald på en del af Islam, eller forsøge at legitimere *haram* gennem en afvigende anvendelse af princippet om nødvendighed (*darurat*), fordele (*masalih*) og afværgelsen af de onde ting (*mafasid*). Allah ﷻ har givet os, hvad der er tilstrækkeligt for at forhindre os i at falde i Hans ﷻ ukrænkeligheder, og Han ﷻ har tilladt alternativer og fremgangsmåder, som er tilstrækkelige, så vi kan realisere vores ønsker, varetage vores anliggender, selv når vi befinder os i uislamiske samfund.

Bibliografi

- Ibn 'Abidin, Muhammad Amin; Nashr al-'Urf fi bina ba'd al-Ahkam ala al-'Urf
Al-Alwani, Dr Taha Jabir; Muqadimah fi Fiqh al-Aqaliyyat. Arabic paper
Baltaji, Dr Muhammad; Manahij al Tashri' al Islami fil Qarn al Thani al Hijri (The Methodologies of Islamic Legislation During the Second Century Hijri)
Al-Ghazali, Abu Hamid ibn Muhammad; Al Mustasfa min Ilm al-Usul. Cairo, 1937
Hizb-ut-Tahrir Europe; The Ruling on the Participation of Muslims in the Political Life of the West. 2002
Hourani, Albert; Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939. Cambridge, Cambridge University Press, 1983
al-Jawziyya, Ibn Qayyim; Ighathat al-Lahfan min Masayid al-Shaytan. Edited by Muhammad Hamid al-Fiqi, Cairo, 1358/1939 in 2 volumes.
Ibn Kathir, Imad al-Din Abi al-Fida' Isma'il; Tafsir Ibn Kathir (English edition). Riyadh, Darussalam, 2000
Ibn Kathir, Imad al-Din Abi al-Fida' Isma'il; Tafsir al Qur'an al-Azim. Beirut, Dar al-Qalam, 2nd Edition
Khilafah Magazine — June 2001, London, Khilafah Publications
Nabahani, Taqi ud Deen; Al-Shaksiya al-Islamiya, Volume 3, 2nd Edition. Hizb ut-Tahir, 1953
Ramadan, Tariq; Islam, the West and the Challenges of the Modernity. Leicester, Islamic Foundation, 2000
Ramadan, Tariq; To be a European Muslim. Leicester, Islamic Foundation, 1998
Al-Tabari, Abu Jafar Muhammad ibn Jarir; Jami al-Bayan an Tawil aye al-Qur'an. Cairo, Dar al-Ma'arif, 1954
Al-Tahtawi, Rifa`a Rafi; Takhlis al-Ibriz ila Talkhis Bariz (The Extraction of Gold, or an Overview of Paris). Cairo, 1834
Al-Razi, Fakhr al Din ibn Muhammad; Al Mahsul fi Ilm Usul al Fiqh. Riyadh, 1979
Al-Sarakhsi, Abu Bakr Muhammad bin Abi Sahl Ahmed; Usul al Sarakhsi. Cairo, 1953
Al-Shawkani, Muhammad bin 'Ali, Irshad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul 1st Edition. Cairo, Dar al-Kutb 1992
Zalloom, Abdul Qadeem; How the Khilafah was Destroyed
Zalloom, Abdul Qadeem & Nabahani, Taqi ud Deen; Ruling System of Islam, 5th Edition. (English Translation) London, Khilafah Publications, 2003

Minoriteternes Fiqh

Den nye form for Fiqh

Problemerne i det tyvendeårhundrede i den muslimske verden fordrev mange muslimer til vesten i søgen efter et bedre liv. Ved deres ankomst fandt de nogle af de fordele de søgte, men også nye problemer de nu skulle tackle.

Nu står muslimerne i vesten overfor det tilbagevendende kald om total integration, og et overvældende pres om at forlade enhver form for islamisk personlighed eller karakter. Debatter omkring integration er konstant på regeringens og mediernes dagsorden. Selv reaktionen fra muslimerne overfor kontroversielle begivenheder og diskriminering af muslimer i samfundet er blevet brugt for at muliggøre integrationen.

Mange muslimske grupperinger og personligheder er blevet udsat gemmen denne kampagne der tilsigter, at integrere de muslimer som er bosat i de vestlige samfund. Blandt disse tiltag frembragt på integrationslisten er "Minoriteternes Fiqh". Denne fornyelse af den Islamiske fiqh er endnu et forsøg på at fordreje Islam og assimilere muslimerne i de vestlige samfund. Denne bog undersøger om der er behov for en ny Islamisk fiqh, for de muslimer der lever som "Minoriteter" i vesten, samt for at klargøre Islams holdning hertil.

Al-KhilafahPublikationer